

XX. évf. 2012/3–4

Communio

NEMZETKÖZI KATOLIKUS FOLYÓIRAT

Az Egyház katolicitása

-
- XVI. BENEDEK PÁPA • Üdvözllet dr. Jan-Heiner Tück professzor úrnak a *Communio* folyóirat 40 éves jubileumi szimpóziumára
- WALTER KASPER • A katolicitás mint krisztológiai és pneumatológiai megalapozott egység a sokféleségben
- ELIO GUERRIERO • Az Egyház katolicitása Hans Urs von Balthasar gondolkodásában
- MICHAEL FIGURA • A katolicizmus tágassága Henri de Lubac első műve, a *Catholicisme* szerint
- HERMANN J. POTTMEYER • Párbeszédstruktúrák az Egyházban és a II. Vatikán *communio*-teológiája
- TÖRÖK CSABA • Katolicitás és új evangelizáció
- ÉTIENNE FOUILLOUX • A katolicizmus Franciaországban és Nyugat-Európában
- XII. Piusz pápától XVI. Benedek pápáig

COMMUNIO

NEMZETKÖZI KATOLIKUS FOLYÓIRAT

FŐVÉDNÖK
ERDŐ PÉTER

FELELŐS KIADÓ
RÓZSA HUBA

A SZERKESZTŐBIZOTTSÁG ELNÖKE
BOLBERITZ PÁL

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

FELELŐS SZERKESZTŐ
TÖRÖK JÓZSEF

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

ISSN 1217-2456

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

A *Communio* folyóirat francia nyelvű változatának bevezetéseként Peter Henrici fölteszi a kérdést: „Elégge katolikusak vagyunk?” A magyar szerkesztőség szintén erre szeretne rákérdezni az Egyház legkiválóbb teológusainak segítségével, tanulmányaik révén. Maga *A Katolikus Egyház Katekizmusa* is tisztázandónak tartja az Egyházat megillető négy jelző közül a harmadikat.

A „katolikus” szó azt jelenti, „egyetemes”, mind a teljesség, mind az „ép-ség” tekintetében. Az Egyház kettős értelemben katolikus: Katolikus, mert Krisztus van jelen benne. „Ahol Jézus Krisztus van, ott van a katolikus Egyház” (Antiochiai Szent Ignác: Szmirnaiakhoz írt levél 8,2). Benne Krisztus testének, mely egyesült a Fővel, teljessége létezik (Ef 1,22–23), ami magában foglalja, hogy az ő szándéka szerint megkapja tőle „az üdvösség eszközeinek teljességét” (II. Vatikáni Zsinat: *Ad gentes* határozat, 6): az igaz és teljes hitvallást, a teljes szentségi életet és az apostoli jogfolytonosságban fölszentelt szolgálatot. Ebben az alapvető értelemben az Egyház pünkösdi napján katolikus volt, és az marad Krisztus visszajövetelének napjáig. (830.)

„Az Egyház katolikus jelzője – kezdi bevezető tanulmányát Peter Henrici – nem egykönnyen érthető meg. Az, aki magát katolikusnak vallja, az egy, szent, katolikus, apostoli Egyház tagjának, ebben a megvallásban egyszerre túl sokat és túl keveset mond ki. Túl sokat mond ki abban a mértékben, hogy sajátos, vallási önazonosságot akar megvallani, elhatárolódván más keresztény egyházaktól. Túl kevésről beszél abban a mértékben, hogy nem gondol arra: valamennyi keresztény saját hitvallásában megvallja az egyház (saját egyháza) katolikusságát.”

A tanulmányok szerzői polémiától mentesen, annál meggyőzőbb erővel fejtik ki érveiket az Egyház katolicitása mellett. Az új evangelizáció is ebben az összefüggésben kerül bemutatásra.

A jelen kettős számot záró egyháztörténeti tanulmány jelzi, hogy elérkezett az ideje az egyházi közelmúlt feltárásának, beleértve a II. Vatikáni Zsinatot és az azt követő – nemegyszer agyonhallgatott vagy félremagyarázott –

eseményeket. A történész tárgyilagosságát elkötelezetten katolikus mivolta nem befolyásolhatja, ellenkezőleg! Az egyháziak kudarcait, az egyházi intézmények válságait nem lehet a megújulással járó gyermekbetegségnek tekinteni; a múlttal, annak válságaival szembe kell nézni, az okokat keresni-kutatni, és a hiú reményekkel leszámolni. Az Egyház katolicitását a történelem tárgyilagos felidézése nem sérti, ellenkezőleg, elmélyíti. Az Egyház és tagjai katolikusok és még katolikusabbá kell válniok, ha igazán katolikusok akarnak lenni.

A Szerkesztőség

XVI. Benedek pápa üdvözte

Dr. Jan-Heiner Tück Professzor úrnak,
A Bécsi Egyetem Katolikus Teológiai Fakultása
Schenkenstraße 8-10,
1010 Bécs, Ausztria

Vatikánváros,
2012. III.14.

Igen tisztelt, kedves Tück Professzor Úr!

Szívesen teszek eleget az Ön felkérésének, hogy üdvözlő szót küldjek a *Communio* folyóirat 40 éves jubileumi szimpóziumára. Noha már régóta nem tartozom a kiadók közé, hanem csak olvasó vagyok, mégis úgy érzem, hogy egész életemen át tart kapcsolatom ezzel az orgánummal. Ennek a terve – amint már korábban elbeszéltem – a teológusok nemzetközi bizottságából nőtt ki, amely 1969 óta évenként összejön, és a teológusok munkáját szeretné a Tanítóhivatal tevékenységével érintkezésbe hozni. Hans Urs von Balthasar, Henri de Lubac, Louis Bouyer, Marie-Joseph Le Guillou és más teológusokkal folytatott sok beszélgetésben kristályosodott ki lassan egy nemzetközi folyóirat gondolata, amely az uralkodó zűrzavarban mércéket kell, hogy állítson, és ezáltal ugyanakkor a II. Vatikáni Zsinat örökségének eleven magunkévá tevését szolgálja. A 68-as évek drámájának kellős közepén voltunk, amikor úgy tűnt, hogy többé nem létezik semmiféle mérték, hanem minden rendelkezésre állott – a világot általában és vele együtt az Egyházat egészen újra kellene építeni.

Már ezekben a beszélgetésekben világos volt, hogy a nemzetköziség – vagy jobban mondva katolicitás, nem jelenthetett uniformitást. Noha a „68-as évek” szököárja az egész Nyugaton végigsöpört, a konkrét kulturális helyzetek nagyon különbözőek voltak.

Azután lassanként kialakult a német kiadók köre, amelynek összetételénél már világos volt, hogy a Nyugat alapelveinek válságával szemben a folyóiratban nem lehet csak a teológiáról szó. Hans Maier politológus, a pszichológus Görres, a kommunikáció-szaktudós Roegle és az újságíró Greiner kezkeskedtek bizonyos mértékben a széles perspektíváért, amelyről a *Com-*

*munió*nak szólnia kellett. A teológiát annak idején Balthasar, Lehmann és én képviseltük. Így az is világos volt, hogy nem teológiai szakfolyóiratot akarunk a többi mellé állítani, hanem egy másmilyen műfajt kerestünk. Biztos, hogy a folyóirat számára az a világosság kellett, hogy legyen, amely Isten Igéjétől jön, és nem akárhol világít, hanem az Egyházban van az eredeti helye. Ilyen értelemben központi helyet kellett elfoglalnia a hit megjelenítése és a helyes értelmezése körüli véleménycserének. Ám ki kellett tekintenünk a teológia határain túlra, az emberi lét lényeges területeire, amelyeken a hit megvalósul.

A *Communio* szó, amely lassanként mint a folyóirat címe kikristályosodott, gyakorlati útmutatóként szolgált. A mi elgondolásunkat különösen Franz Greiner követte nyomtatékkal, vagyis ne egyszerűen az olvasók anonim területére küldjünk egy folyóiratot. A nagyobb helyiségekben *Communio*-csoportokat akartunk létrehozni. Ezek egyrészt vitassák meg a folyóiratot és az ő életterületükön váljon hatékonnyá. Másrészt tudósítsanak bennünket és szembesítsenek azzal a valósággal, amelyben mozognak. Eleven véleménycserét akartunk volna, úgy, hogy nem csak mi szólunk olvasóinkhoz, hanem ők is mihozzánk, és ebben a párbeszédben találkozunk a valósággal. Greiner kezdetben nagyon sokat tett e csoportok létrejöttéért. Sajnos, ez a szép elgondolás hosszú távon mégsem tudott megvalósulni. Talán manapság újból el lehetne azon töprengeni, vajon egy ilyen párbeszéd az olvasók és teológusok között megvalósítható lenne-e, hogy egy folyóirat ki tud lépni a pusztán intellektuális térből és az egyházi élet formáló erejévé tudna lenni, ahogyan azt az Egyház formálta.

Azóta sok idő elmúlt. Annak idején aggódtam, hogy vajon a zsenge palánta, amelyet elültettünk, tud-e növekedni és képes-e a túlélésre. Annál inkább örülök, hogy ebből mégiscsak egy nagy, soknyelvű *Communio*-család lett. Ami annak idején mélységesen megindított minket, az a hitért érzett szenvedélyes felelősségérzet volt. A hitet az a veszély fenyegette, hogy betemeti a moralizálás és kioltják az intellektuális kalandok. Ugyanakkor azt is tudtuk, hogy a hit az az erő, amely valóban jövőt tud teremteni. Meggyőződésem, hogy ez a bizonyosság ihleti a többi kiadót is.

Sok sikert kívánok az Önök szimpóziumának.

Baráti köszöntéssel

XVI. Benedek pápa

WALTER KASPER

A katolicitás mint krisztológiaiailag és pneumatológiaiailag megalapozott egység a sokféleségben

Amikor a katolikus Egyházzal beszélünk, akkor a katolikus melléknevet szokásosan mint a római katolikus Egyházra, valamint a Róma püspökével teljes közösségben lévő keleti egyházakra alkalmazott felekezet-megkülönböztetést értjük. Ez az értelmezés azonban ellenkezik azzal a ténnyel, hogy a keleti ortodox, az ortodox, valamint a hagyományos evangélikus egyházak és egyházi közösségek is együttesen vallják az ókeresztény egyház hitét az egy, szent, katolikus és apostoli Egyházzal. Ők is úgy vélik magukról, hogy katolikus egyházak. Az evangélikus egyházak akkor is megteszik ezt, amikor a hitvallás német fordításában a katolikus helyett egyetemes vagy keresztény egyházzal beszélnek. Ez felveti a kérdést: Mit jelent az, hogy katolikus? És mire gondolunk mi, amikor katolikus Egyházzal beszélünk?¹

PATRISZTIKUS ALAPOK

A *katolikus* fogalom eredeti értelmében az általánosat és az átfogó egészet jelöli, amely több, mint részeinek az összege. A *katolikus* fogalom – szemben az Egyház három másik attribútumával, az egységgel, szentséggel és aposto-

¹ BEINERT, W., *Um das dritte Kirchenattribut*, Bde. 1–2, Essen 1964; art. *Katholisch, Katholizität*, in HWPh IV (1976), 787–789; CONGAR, Y., *Die Katholizität der Kirche*, in MySal IV/1, Johannes, Einsiedeln 1972, 478–502; BALTHASAR, H. U. von, *Katholisch. Aspekte des Mysteriums*, Johannes, Einsiedeln 1975; DULLES, A., *The Catholicity of the Church*, Clarendon, Oxford 1985; Uő., *The Reshaping of Catholicism*, Harper & Row, San Francisco 1988; *Katholizität. Konfessionalismus oder Welt-weite?* (szerk. Hell, S.), Tyrolia, Innsbruck 2007; KASPER, W., *Katholische Kirche. Wesen–Wirklichkeit–Sendung*, Herder, Freiburg i.Br. 2011, 254–265. Evangélikus szempontból: STEINACKER, P., *Die Kennzeichen der Kirche. Eine Studie zu ihrer Einheit, Heiligkeit, Katholizität und Apostolizität*, de Gruyter, Berlin–New York (NY) 1981; Uő., art. *Katholizität*, in TRE 18, 72–80; MARKSCHIES, Ch., *Wie katholisch ist die evangelische Kirche?*, in KNA-Ökumenische Information 2012, nr. 17, Dokumentation 1–11.

lisággal – az Újszövetségben még nem található meg az Egyház jegyeként.² Mégis találkozunk vele már az igen korai hitvallásokban is (DS 2–5) és a Nikaiai első egyetemes zsinat (325) kánonjaiban (DS 127k). Innen került be a nikaia–konstantinápolyi nagy hitvallásba (381 – DS 150), amely minden keleti és nyugati egyházban a liturgia részévé lett. Az eredetileg keresztségi hitvallásként született apostoli hitvallás is vallja a minden nyugati egyházban elfogadott végső formájában a „szent katolikus Egyház” (DS 30) hitét.

Mindezen hitvallási formák ősibbek, mint a később bekövetkezett szakadások, akár a keleti ortodox (V. század), az ortodox (XI. század), vagy a protestáns (XVI. század) egyházakról és egyházi közösségekről van szó. Ezek képezik a Szentírás utáni legerősebb köteléket, amely a különvált egyházakat ökumenikusan egybeköti és összetartja. A bibliai üzenet összefoglalását és mértékadó egyházi értelmezését jelentik.

Ha feltesszük a kérdést, mit mond ki a katolikus jelző az Egyházzal, akkor a vértanú püspöktől, Antióchiai Szent Ignációl kell elindulnunk, aki a szmirnaiakhoz írt levelében (hagyományos datálás szerint 117 előtt, más vélemények szerint a II. század közepén) elsőként alkalmazza azt. Ezt írja: „Ahol a püspök megjelenik, ott van a közösség (*pléthosz*), ahogyan ahol Jézus Krisztus van, ott a katolikus Egyház (*katholiké ekkleszia*)” (Smyrn 8, 2). Ignác ezzel azt akarja mondani, hogy a konkrét helyi egyház, melynek feje a püspök, a katolikus Egyház megjelenítése, amely mindenhol ott van, ahol Jézus Krisztusra hallgatnak (vö. Ef 6,2). Az Egyház végső soron Krisztus okán katolikus; benne jelent meg Isten a maga teljességében (*pléróma*) (vö. Kol 1,19; 2,9). Ez olyan fogalom, amelyet bizonyos értelemben vehetünk a katolikus-sal egyenértékűnek a Bibliában. Ez a krisztológiai teljesség a püspök által vezetett helyi egyházban van jelen. Ily módon úgy a krisztológiai megalapozás, mint a püspöki alkotmány a kezdetektől fogva hozzátartozik az Egyház katolicitásához.

Ezek az Ignácnál még csak megemlíttet összefüggések Polikárp vértanú-aktájában 160-ban már egyértelműen kifejezésre jutnak. A beszámoló „a szent katolikus Egyház minden helyen lévő minden közösségéhez” (Előszó) intézett levél formájában íródott meg. Minden az egész földkerekségen szétszóródott közösség (8,1) katolikus, mivel egyetlen Pásztoruk van, Jézus Krisztus, aki a katolikus Egyház pásztora (19,2). Hasonló módon Polikárpot a szmirnai katolikus egyház püspökének nevezi a szöveg (16,2). A katolikus Egyház-

² HAHN, A.–HAHN, G. L., *Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln der alten Kirche* (1897), Olms, Hildesheim 1962; KELLY, J. N. D., *Altkirchliche Glaubensbekenntnisse. Geschichte und Theologie*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1972.

ra vonatkozó hitvallás tehát eredetileg Krisztus egyetlen egyetemes Egyházának a megvallását jelenti, amely az egész földkerekségen szétszóródott helyi egyházakban él, és amely a kezdetektől összefügg az Egyház püspöki alkotmányával. A katolicitás egyetemes egységet jelent a helyfüggő sokféleségben.

Ezáltal már a II. század közepére felvázolásra kerültek azok az alapvonalak, amelyeket Ágoston fog majd kiemelni. Ágoston (†430) szerint a *catholica* kifejezés a *kath' holon*ból ered, s a jelentése: *secundum totum*, vagyis az egész világra kiterjedt egész Egyházat jelenti (*Ep. ad Petilianum* 2, 38,91). A katolikus Egyház tehát a világszintű egyetemes Egyházat jelenti, szemben a helyi szakadár levált részekkel (*Ep.* 92,23). Ezáltal Ágoston kimondhatta, hogy az észak-afrikai donatisták, akit nem alkották az egyetemes közösség részét, nem képeznek egyházat. Mindazonáltal helytelen lenne, ha az ágostoni elképzelést kizárólag földrajzi egyetemességgként értelmeznénk. Ehhez Ágostonnál még egy mélyebb minőség is kapcsolódik. Az Egyház egysége szerinte a szeretetben áll; egyházfelfogásának a szeretet a szíve. Mivel a szakadások kivetnek a szeretetből, szétzúzzák az Egyházat s az egyházként való létet.

Jeruzsálemi Szent Cirill (†386/387) már kevéssel Ágoston előtt összefoglalta a minőségi és a mennyiségi jelentést: „Az Egyházat azért nevezik katolikusnak, mert az egész földkerekségen, annak egyik végétől a másikig elterjedt, és mert általánosan és szünet nélkül tanítja mindazt, amit az embereknek a láthatóról és láthatatlanról, az égiről és a földiről tudniuk kell; mert az Egyház a teljes emberi nemet, uralkodókat és alattvalókat, művelteket és műveletleneket istentiszteletre vezeti; és mert általánosan mindenféle bűnt, amelyet a lélek vagy a test elkövethet, kezel és gyógyít; és végezetül mert mindenfajta erényt, ami csak létezik, birtokol, nyilatkozzanak meg azok akár a tettekben vagy a szavakban vagy bárminemű kegyelmi adományokban” (*Műsztagógikus katekézisek* 18,23).

Ágoston után, és olykor kritikával illetve az ő újszerűnek talált kegyelemtanát, Lerinói Szent Vince (†435k) állította fel a közismert, később gyakran, még az I. Vatikáni Zsinaton is idézett (DS 3020) axiómát, miszerint az katolikus, amit mindenhol, mindenkor és mindenki hitt (*Commonitorium* 2,5). Vince szerint tehát a katolicitásnak van egy diakronikus, az időkön átnyúló és az eredetre visszamutató, valamint egy szinkronikus, vagyis a jelenkor hitkonszenzusát leíró jelentése. A katolicitás jelenti egyszerre az egész- és igazhitűséget, valamint földrajzi egyetemességet. Jeruzsálemi Cirill emellett világossá tette azt is, hogy a „mindenki hiszi” formula társadalmi, etnikai és kulturális katolicitást is jelent, s minden társadalmi csoportot, szegényeket és gazdagokat, művelteket és műveletleneket, magas és alacsony állásúakat egyaránt magába foglal.

FELEKEZETI LESZŰKÍTÉSEK

Szó szerinti értelmében a *katolikus* egyetemes és integrális jelentéssel bír. Azonban már az egyházatyáknál világossá vált, hogy az Egyház lényegének katolikusként való megjelölése igen hamar a szakadárnak és eretneknek tartott közösségekkel szembeni elhatárolás kritériumává vált. Már antióchiai Szent Ignácnál is így volt ez, aki leveleiben szembeszállt a közösségekben megjelenő, egymás ellen munkáló áramlatokkal, és nyomatékosan fellepett a püspök körül megvalósuló egység érdekében (Ef. 2,2; 4,1k; 20,2; Magn. 5; 7; Trall. 2k; 7; 13,2 stb.). A maga teljes formájában Ágostonnál mutatkozott meg világosan ez a tendencia.

A későbbi történéseket mindenekelőtt két fejlemény határozta meg, amelyek korszakhatárt is képeztek.³ Theodóziusz *Codexe* (438) formálisan is birodalmi egyházzá tette az Egyházat. A birodalmi jog azonban csak azokat az egyházakat ismerte el, amelyek közösségben voltak Rómával. Ezt a meghatározást átvette Jusztiniánusz *Codexe* (529–534), s onnan átment a középkori Szent Római Birodalom jogába is. Ezáltal az eretnekség és az egyházszakadás már nem csak az Egyház belső egységét veszélyeztette, hanem sokkal inkább a Birodalom egységét kérdőjelezte meg. Az egyházszakadás és az eretnekség immár a birodalmi jog szempontjából értődött, s legtöbbször véresen üldözték azokat.

A XI. század gregorián reformja által még egy meghatározó elem járult mindehhez. Ez volt „a legnagyobb fordulat, amelyet a katolikus egyháztan megélt”.⁴ A keleti egyházakkal való együvé tartozás meglazult, illetve egyenesen megszakadt. A pápák a római egyházat nevezték *mater omnium catholicorum*-nak. A lateráni bazilika bejáratánál mind a mai napig olvashatók a kőbe véselt nagy betűk: „Caput et mater omnium ecclesiarum”. A második megjelölés történetileg legjobb esetben is csak a nyugati birodalomfél egyházaira érvényes, s ez mutatja, mennyire eltűnt a látóhatárról a kelet. Így a pápák a keleti egyházszakadás után az *ecclesia catholicá*-t már *ecclesia Romaná*-nak nevezhették. Ez a folyamat VIII. Bonifác idején érte el a csúcst, aki az *Unam sanctam* bullában (1302) ünnepélyesen kijelentette, hogy az üdvösség csakis a római egyházban, s a római *pontifex* alatt elnyerhető (DS 870–872). Teljesen azért mégsem veszítették szem elől a keleti egyházakat. Mindig adódtak újabb erőfeszítések az egység helyreállítására. A Firenzei

³ Ehhez ld. SECKLER, M., *Katholisch als Konfessionsbezeichnung*, in *Die schiefen Wände des Lehrhauses. Katholizität als Herausforderung*, Herder, Freiburg i.Br. 1988, 178–197.

⁴ CONGAR, Y., in *Handbuch der Dogmengeschichte*, Bd. III/3c, Herder, Freiburg i.Br. 1971, 62.

Zsinat (1439–1445) még kifejezetten beszélt a keleti és a nyugati egyház egységéről (COD 499k).

A Rómától a XI. század óta elszakadt keleti egyházak számára magától értetődő maradt, hogy továbbra is vallják a nagy hitvallás szavaival az egy, szent, katolikus és apostoli Egyházat. Egykor és ma is jelentős hangsúlyt fektetnek katolicitására, amelyet mind a mai napig Isten szentháromságos életében való részesedésként értelmeznek.⁵ A XIX. századi szlavofil orosz ortodox hagyományban előtérbe került a népies-nemzeti elem. A katolicitást a nehezen lefordítható *szobornosztj* szóval jelölték, ami a nép és az egyház egyén fölötti egységét fejezi ki. Katolikus nézőpontból szemlélve ez azt jelenti, hogy az ortodox egyházakat az újkorban nemzeti részegyházakként értelmezték, amelyek így hiányt szenvednek a katolikus egyetemességben. A patrisztikus hangsúllyal megújuló kortárs ortodox teológia szeretne megszabadulni ettől a társadalmi és nemzeti szemléletmódtól. A katolikusság fogalmát az eucharisztikus *communio*-egyházattal köti össze, miszerint az ortodox egyházak az egy hit és az egy Eucharisztia által állnak szinódusi egységben az egyetlen katolikus Egyházon belül.

A XVI. századi reformáció új helyzetet teremtett. A reformátusok szándéka (miként ez napjainkban újra világosabban tudatosul) nem egy protestáns különegyház volt; az Egyház hagyományán belül értették önmagukat, az egész kereszténység reformját akarták, és az őkereszténység hitvallásával együtt szilárdan vallották ők is az egy, szent, katolikus és apostoli egyházat.⁶ Amikor a felekezetképződés folyamata során önálló reformált egyházak keletkeztek, ezeknek már csak a birodalmi jog miatt is hangsúlyt kellett arra fektetniük, hogy katolikus egyházakként ismerjék el őket. Ami így létrejött, egy újfajta egyházátípus volt, amelynél (szemben az ortodox egyházakkal) nem csak a Rómával való közösség, hanem a püspöki alkotmány is elveszett. A püspökségben és a primátusban való egység elvesztése nemzetegyházi par-

⁵ MEYENDORFF, J., *Orthodoxy and Catholicity*, Sheed & Ward, New York (NY) 1965; ZIZIOULAS, J., *L'Être ecclésiale*, Labor et Fides, Genève 1981; Uő., *Eucharistie, l'Évêque et l'Église*, Desclée De Brouwer, Paris 1994; Uő., *L'Église et ses institutions*, Cerf, Paris 2011; ALFEYEV, H., *Le mystère de la foi*, Cerf, Paris 2001, 117–121; BOBRINSKOY, B., *Le mystère de l'Église. Course de théologie dogmatique*, Cerf, Paris 2003, 151–158.

⁶ Ezt rögtön az augsburgi (ágostai) hitvallás (1530) 1. cikkelyében leszögezik, s megismétlésre kerül az Egységformula első bekezdésében. Luther tartotta magát a katolikus egyház megvallásához (WA 50,624; 51,479), ám a pápa szemére vetette, hogy eltékozolta a *catholicá*-t a *Romana* érdekében, s ezáltal szektává tette az Egyházat (WA 7,753; 50,626). Kálvin szerint a katolikus a láthatatlan egyház attribútuma (1542-es genfi katekizmus, 93 kérdés). Vö. ELERT, *Morphologie des Luthertums*, Bd. 1, Beck, München 1931, 240–255; STEINACKER, P., i.m. 76k; HARLE, W., art. *Kirche*, VII, in TRE 8,293.

tikularizmusához, s mind újabb szakadásokhoz vezetett. A reformatori hitvallás segítségével úgy értelmezték a katolicitást, mint a hitben megvallott, elrejtett, illetve láthatatlan Egyház tulajdonságát.

Ezzel szemben a katolikus apologetika megpróbálta felmutatni, hogy az Egyház mind a négy, hitvallásban felsorolt ismertetőjegye (egység, szentség, katolicitás és apostoliság) csakis a katolikus, Rómával egyesült Egyházban valósul meg. Ezáltal a katolicitás gyakorlatilag egyenlő lett a rómaisággal.⁷ A tridenti hitvallás (1564) kifejezésre juttatta ezt az azonosítást, amennyiben a *sancta, catholica et apostolica Romana ecclesiá*-t vallotta meg (DS 1868).

Az 1803-as szekularizáció megint új helyzetet teremtett. Megpecsételte a régi birodalmi egyház sorsát. Az evangélikus egyházaknak immár sem politikai, sem jogi elismerésük okán nem volt alapvető szükségük arra, hogy kitartsanak katolicitásuk mellett. Csak ekkor vált a katolikus egy megkülönböztető, leggyakrabban polemikusan elhatároló és evangélikus részről legtöbbször negatív felhanggal bíró felekezet-megjelöléssé. A keresztény ember szabadságát hirdető evangélikus egyházzal szemben a katolikus immár az ultramontán római, központosított, intézményes, szabadságrabló egyházfel fogás megjelölésévé vált.

A FELEKEZETISÉG LEKÜZDÉSE

Már a XIX. században jelentkeztek olyan mozgalmak, amelyek ez ellen a szűk és megkeményedett felekezetiség ellen hatottak. Katolikus részről olyan teológusok, mint J. S. Drey és J. A. Möhler kísérelték meg, hogy a romantika lelkületétől és az egészszerű organikus gondolkodástól vezérelve kivezessék az Egyházat a felekezeti leszűkítések köréből, és megújítsák az eredeti patrisztikus szemléletet.⁸ Az evangélikus „magas egyházban” megjelenő új-lutheri teológia képviselői (A. F. C. Vilmar, W. Löhe stb.) – bár más célkitűzéssel – ugyancsak megkísérelték újra felfedezni a katolicitást. Az anglikán közösségben az Oxford-mozgalom jutott el egy gyakorlati újragondolásra, ahonnan J. H. Newman munkássága is fakadt, aki ezt az örökséget áttérése után

⁷ Vö. CONGAR, Y., *Romanité et catholicité*, in *Église et Papauté*, Cerf, Paris 2002, 31–64; KASPER, W., i.m. 223k.

⁸ DREY, J. S., *Vom Geist und Wesen des Katholizismus*, in ThQ 1 (1819), 3–24; 193–210; 369–392; 559–575; MÖHLER, J. A., *Die Einheit in der Kirche oder das Prinzip des Katholizismus*, (1825), Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1957. További teológusokat találunk a korból: *Geist des Christentums und des Katholizismus* (szerk. Geiselmann, J. R.), Grünewald, Mainz 1940.

a katolikus Egyházba is behozta. Möhler és Newman ezáltal a XX. századi katolikus egyházi megújulás előfutáraivá lettek. Az ő indításukra tudatosította H. de Lubac, Y. Congar, K. Adam, H. U. von Balthasar (és még sokan mások is) már a II. Vatikáni Zsinat előtt a katolicitás eredeti egészszerű értelmét.⁹

A II. Vatikáni Zsinat csatlakozhatott ezekhez a megújulási mozgalmakhoz, és újra érvényre juttatta a katolicitás egész szerinti, átfogó egyetemességét a maga egységében, de egyszersmind a népek, kultúrák, helyi egyházak és karizmák szerinti belső sokféleségében is (LG 13). Ezzel együtt járt egy jelentős ökumenikus nyitás. A zsinat elismerte, hogy a katolicitás számos eleme fellelhető a katolikus Egyház intézményes keretein kívül. Ugyanakkor kitartott amellett, követve az ókeresztény egyház tanítását, hogy a katolicitás a püspöki és a péteri szolgálathoz kötődik, és hangsúlyozta, hogy az üdvösség eszközeinek teljessége csakis a katolikus Egyházban van meg, amely a Péter utódával s a vele egységben lévő püspökökkel közösségben áll fenn (LG 8, UR 3). Ez a *subsistit in* széleskörű vitát eredményezett, amelyre jelen írásunkban nem térhetünk ki.¹⁰ Valójában a zsinat ezáltal – az ókeresztény hagyomány értelmében – meg akarta őrizni a katolicitás egyedi tulajdonságát, ugyanakkor meg is szeretett volna nyílni az ökumenikus kérdés felé. Leginkább annak megmutatása volt számára fontos, hogy a keleti egyházak teljes lelki, liturgikus, egyházfegyelmi és teológiai öröksége a maga sokféle hagyományával együtt hozzátartozik az Egyház teljes katolicitásához és apostoliságához (UR 17).

Evangélikus részről hasonló ökumenikus fordulatra került sor. Már a XIX. században létrejöttek felekezeti világszövetségek, a II. világháború után pedig sor került az Egyházak Világtanácsának a megalapítására. Ennek első amszterdami közgyűlése (1948) még a szentségi, püspöki és központosított egyháztípus értelmében vette a katolikusságot, s szembehelyezte azt az eseményszerű evangélikus egyházmodellel. Ám az 1968-as uppsalai világtalálkozó már az Egyház lényegi tulajdonságai közé sorolta a katolicitást. Olyan evangélikus teológusok, mint N. Söderblom, Fr. Heiler, P. Tillich és még mások, már előre azon munkálkodtak, hogy katolicitást újra felfedezzék az evangélikus egyházak számára, s ezért beszéltek egyfajta evangélikus katoli-

⁹ LUBAC, H. de, *Catholicisme. Les aspects sociaux du dogme*, Cerf, Paris 1938; CONGAR, Y., *Katholizität*, in *Heilige Kirche*, Evangelisches Verlagswerk, Stuttgart 1966, 159–165; ADAM, K., *Das Wesen des Katholizismus*, Patmos, Düsseldorf 1924; BALTHASAR, H. U. von, *Katholisch. Aspekte des Mysteriums*, Johannes, Einsiedeln 1993.

¹⁰ Ld. ehhez KASPER, W., i.m. 234–238.

citásról. Napjainkban minden mértékadó evangélikus teológus alkalmazza a katolikus jelzőt az evangélikus egyház megjelölésére is. A katolikus jelző elvesztette elhatároló és elrettentő szerepét, legalábbis a komoly teológiában.

Ezáltal azonban újra felmerült a katolicitás sajátosan katolikus és sajátosan evangélikus értelmezésének a kérdése. Válaszként nem elég annyit mondani, hogy a katolikusságot úgy határozhatjuk meg, mint az öntudatos katolikus „és”-t (hit és szeretet, kegyelem és cselekedet, írás és hagyomány) szemben a protestáns „csak”-kal (*sola fides, sola gratia, sola scriptura*); ugyanis épp ezzel a közvélekedés szerint egésszerű katolicitás-felfogással (akaratunk ellenére) újra a felekezeti elhatárolódás és kirekesztés jutna kifejezésre.

KATOLICITÁS MINT CONCRETUM UNIVERSALE

Hogy továbbléphessünk, hasznos a katolicitás közös szentháromságtani és krisztológiai értelmezéséből kiindulni. Jézus Krisztusban lakik az istenség test szerint a maga teljességében (*pléróma*) (Kol 2,9; vö. 1,19); Jézus Krisztusban és általa akar Isten mindent (*ta panta*) egybefogni (Ef 1,10). Az Egyház az ő teste, teljessége (*pléróma*) annak, aki benne és általa betölti a mindenséget (Ef 1,23). Ennek a lényeg szerinti katolicitásnak az egyetemesség tétele és konkretizálása a Szentlélek műve, aki elvezeti az Egyházat a teljes igazságra (Jn 16,13), és aki az Apostolok Cselekedetei tanúsága szerint az összes népek és kultúrák körében végzett misszióra indítja őt.

A Szentlélekben kell az Egyháznak a misszió útján utolérni és konkrét módon beváltani a neki ajándékozott katolicitást. A katolicitásnak ily módon lényegéből fakadóan eszkatologikus és történeti dinamikus karaktere van. Az Egyház a már igen és a még nem között áll. Katolicitásában úgy mond megelőlegezett eseménye az eszkatologikus teljességnek, amelynek teljes konkrét megvalósulása felé még úton van.¹¹ Növekednie kell a már neki ajándékozott krisztusi gazdagságok teljességének az ismeretében, azokat meg kell kísérelnie megvalósítani életének minden dimenziójában, s jelenlétévé kell tennie azokat a misszió útján minden nép körében és minden kultúrában. Mindig le kell küzdenie a saját soraiban a megosztásokat, leszűkítéseket és megkövüléseket, s teret kell nyitnia a neki ajándékozott karizmák sokfélesége előtt.

¹¹ PANNENBERG, W., *Die Bedeutung der Eschatologie für das Verständnis der Apostolizität und Katholizität*, in *Ethik und Ekklesiologie*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1977, 219–240; MOLT-MANN, J., *Kirche in Kraft des Geistes*, Kaiser, München 1975, 373–378.

Azt is mondhatnánk, hogy a katolikus Egyház ott van, ahol nem rész-evangéliumot és pártoskodó ideológiát, hanem minden korok és terek egész hitét a maga teljességében, megkurtítások nélkül hirdetik, ahol Jézus Krisztust minden nép körében és minden kultúrában minden embernek hirdetik, tekintet nélkül állapotukra, nemükre, etnikai hovatartozásukra és kultúrájukra, és ahol a krisztushit egészen át akarja járni az ember minden dimenzióját, ahol az egységen belül teret nyitnak a lehető legnagyobb sokféleség előtt, és ahol odafigyelők és tanulékonyak a Szentlélekkel szemben, úton a Jézus Krisztusban emberi alakban megjelent teljesség mind nagyobbja és mind újabbja felé. A katolicitás egésszerűséget, egyetemességet és teljességet jelent, s az ellentéte a bornírt szűklátókörűségnek és az elhatároló mentalitásnak. Nem statikus, hanem dinamikus valóság.

Mégis bekövetkezhet a *corruptio optimi pessima*, a legjobbnak a legrosszabb megromlása. Az Egyház nyitott, egyetemes és egésszerű értelmezése nem gondolható el egy meghatározatlan általánosság és egy zavarba és meghatározatlanba szétfolyó nyitottság módjára. A katolicizmus nem jelenti a vallások és világnézetek szinkretizmusát, amelyben egymástól idegen s egymásnak ellentmondó elemek egy meghatározhatatlan vegyüléssé keverednek össze, és így elvész a keresztényinek minden egyértelműsége és megkülönböztetése.

A katolicitás alapja és önazonossága Jézus Krisztusban van. A krisztológiai csoda, vagy másként: a krisztológiai paradoxon és botránykő (*szkandalon*) abban áll, hogy Isten, a mindent átható és meghaladó valóság, Jézus Krisztusban nem egy általánosan értett emberiséget vett fel, hanem „ezt” az embert, egy konkrét embert egy konkrét időben, konkrét térben, egy konkrét nép körében és egy konkrét kultúrában. Jézus Krisztus a *concretum universale*, a konkrétta vált egyetemes. Jézus Krisztushoz hasonlóan az Egyház katolicitása sem meghatározatlan, üres általánosság, hanem a térben és időben konkrét, látható, alakot öltő egyetemesség. Az Egyházban az üdvösség Jézus Krisztusban megjelent teljességének konkrét alakban kell jelen lennie. Vagyis konkrét alakú katolicitásról van szó.¹² Ezért a katolicitáshoz hozzátartozik az elkötelezettség; a kötelezettség nélküliség ellentétét jelenti.¹³

¹² Ehhez ld. KASPER, W., i.m. 144–148.

¹³ Így mindenekelőtt SCHLIER, H., *Das bleibend Katholische. Ein Versuch über ein Prinzip des Katholischen*, in *Das Ende der Zeit. Exegetische Aufsätze und Vorträge III*, Herder, Freiburg i.Br. 1971, 297–320.

Ebben az értelemben a katolikus Egyház meg van győződve arról, hogy benne (aki közösségben van Péter utódával és a vele közösségben lévő püspökökkel) Jézus Krisztus Egyháza konkrét alakban megvalósul a történelemben, és benne van konkrét történeti létformája (LG 8). A katolikus egyházértelmezés számára a katolicitás krisztológiai alapozással bír. A történeti folytonosságban fennálló püspöki szolgálathoz való kötődés a maga szentségi jelszerűségében Jézus Krisztus egyetemességigényét mutatja meg világosan. A szukcesszió által az Egyház a jelenlegi alakjában (szinkronikus módon) és a minden idők Egyházához való kötődésében (diakronikus módon) mindeneket magába foglaló valóság. A Péter utódával való közösség ajándékoz neki egy minden népet és kultúrát magába foglaló egyetemességet, egyszerűsített belső egységet, amelyet egyetlen másik egyház sem mutathat fel. A Péter utódával és a vele egységben lévő püspökökkel való közösség nem jelenti a katolicitás intézményes leszűkítését; sokkal inkább jele és eszköze a Jézus Krisztusban megalapozott katolicitásnak.

ÖKUMENIKUS KATOLICITÁS

Ezzel az értelmezéssel a katolikus Egyház ellenállásba ütközik a keleti és az ortodox, valamint a reformáció hagyományához tartozó egyházak és egyházi közösségek körében. Szemükben a római katolikus megjelölés, amely a részlegességet és az egyetemességet egybeköti, önellentmondás, és a Róma püspökével való közösségnek a teljes értékű egyházi közösség alapvető előfeltételeként való állításában felekezeti leszűkítést látnak, amelyet egyetlen más egyház sem ismer el, és ezért nem lehet azt a mindeneket átfogó katolicitás értelmében venni. A krisztológiai botránykő, hogy Isten konkrét alakban jelenik meg, valami módon megismétlődik a katolikus Egyház önértelmezésében.

Már a XVI–XVII. században fáradoztak humanista evangélikus teológusok azon, hogy kiutat találjanak ebből a helyzetből. Kiindulási pontként Lerinói Vince már idézett axiómája kínálkozott, amelyet oly módon értelmeztek, hogy csak az lehet mérvadó és mindenki számára kötelező, ami minden egyház számára közös az első századok hitvallásaiban. Egy *consensus quinque-saecularis*-ről beszéltek, s az első öt század alapvető hittételei terén fennálló báziskonszenzus alapján arra a végkövetkeztetésre jutottak, hogy minden egyház megtalálhatja ezen a fundamentumon az egység útját, s a később ehhez hozzájött hittételeket, amelyek már elhajlanak egymástól, *adiaphorá-*

nak kell tekinteni.¹⁴ Másként megfogalmazva felbukkan ez a gondolat a XIX. századi Oxford-mozgalomban is, mégpedig abban a kísérletben, hogy *via mediát* találjanak a katolicizmus és protestantizmus között.¹⁵

A báziskonszenzus ideája, amely elviseli az eltérő, akár egymásnak ellentmondó felekezeti különtanításokat is, új alakban a legújabb ökumenikus evangélikus egységfelfogások részévé vált. Így az európai protestáns egyházak Leuenbergi Konkordiája (1973) a kiengesztelt sokféleségben megvalósuló egység gondolatából indul ki, amely azonban fontos tanbeli kérdéseket és ellenmondásokat (pl. az Eucharisztia- és az egyházi szolgálat-felfogás terén) hagy egymás mellett megmaradni tartalmukban kiengesztelt közös álláspont nélkül.¹⁶ Megváltoztatott formában ugyan, de hasonló elgondolás játszik szerepet az ortodox egyházakkal folytatott párbeszéd terén is, amikor a második évezred messzemenő zárójelbe tétele mellett, az első évezred közös hagyománya alapján akarnak az egységre törekedni.¹⁷

Az aranykorra, a klasszikusnak tekintett, mindenki számára kötelező kezdeti korra való ilyenféle visszanyúlás által megvalósuló egység eme gondolata figyelmen kívül hagyja a gazdagságot és teljességet kifejező legitim, sőt megkívánható sokféleség és az egységet feloldó, megoldás nélkül újabb szakadásokhoz vezető ellentmondások közötti megkülönböztetést. Egy ilyen egységnek nem lehet tartóssága; végső soron relativizmushoz és közömbösséghez vezet az igazságra vonatkozó kérdés kapcsán.

Ezért a katolikus Egyház „az ökumenizmus katolikus alapelveivel” (UR 2–4) más utat választott. Nem különböző egyházakból indul ki, amelyek úgymond egyenjogúak, vagy ahogy ma szokták mondani: amelyek egyenlő szinten képezik egy konkrét módon sehol sem megvalósult, láthatatlan katolikus egyház részeit; akik közös alapon állva kölcsönösen elismerik egymást, s ennek során engedik továbbra is fennállni a tanbeli különbözőségeket.

¹⁴ Meg kell nevezni mindenekelőtt a morva testvériségből G. Callixtot és Comeniust. Vö. BÖTTIGHEIMER, Ch., *Zwischen Polemik und Irenik. Die Theologie der einen Kirche dei Georg Calixt (Studien zur systematischen Theologie und Ethik Br. 7)*, LIT, Münster 1996; RICHTER, M., *Comenius als ökumenischer Denker*, in *Comenius-Jahrbuch* 16/17 (2008/9), 45–61.

¹⁵ J. H. Newman még anglikán korában ezt a felfogást képviselte az *On the Prophetic Office of the Church* című írásában (1837).

¹⁶ Vö. MEYER, H., *Einheit in versöhnter Verschiedenheit. Hintergrund, Entstehung und Bedeutung des Gedankens*, in *Versöhnte Verschiedenheit*, Bd. 1., Lembeck–Bonifatius, Frankfurt a.M.–Paderborn 1998, 101–119.

¹⁷ Ennek kapcsán mindig újra hivatkoznak J. Ratzinger 1976-os tézisére in: *Theologische Prinzipienlehre* (1982), in JRGS 8/2 724: „Róma nem követelhet többet a primátus tanítása terén a kelettől, mint amennyi az első évezredben megfogalmazásra és megkövetelésre került”. J. Ratzinger joggal relativizálta később ezt a tézisét: *Kirche, Ökumene, Politik* (1987), in JRGS 8/2 996k, 1000k.

A katolikus Egyház egy olyan katolicitásból indul ki, amely őbenne „szubzisztál”, még ha konkrét módon csak tökéletlen formában valósul is meg. Egyidejűleg elismeri, hogy a többi egyház és egyházi közösség eltérő mélységig és sokféle módon részt bír ebből az egyházi valóságából. Vannak itt olyan elemek is, amelyek ugyan nem hiányoznak a katolikus Egyházból, ám mégis kevésbé fejlett formában vannak jelen benne, vagy elvesztek a szem elől, más egyházakban pedig kifejezettebb módon kibontakoztak és ott jobban megélik őket.

Az ökumenikus párbeszéd nem csak gondolatcsere, hanem adományok cseréje (UUS 28). Az eltérő egyházak adományait hálásan kell fogadni, ahogy a jogos célokat is, amelyek ellentétben lehetnek a katolikus tanításokkal. Ez utóbbiakat ellenmondásos karakterükkel kell elfogadni, ugyanakkor méregtelenítve és megtisztítva a katolicitás egészébe kell integrálni őket. Ily módon a más egyházakkal folytatott ökumenikus párbeszéd gazdagíthatja a katolikus egyházat, s őt magát is önnön katolicitásának mélyebb megértésére és átfogóbb konkrét megvalósítására vezetheti.¹⁸

J. H. Newman az anglikanizmusból és az Oxford-mozgalomból a katolikus Egyházba vezető útján sokat küzdött a katolicitás helyes értelmezésével. Végül felismerte, hogy lehetetlenség *via mediát* találni, hogy az egyházatyák egyháza sokkal inkább a katolikus Egyházban van jelen, és hogy ezért a katolikus és a római ugyanazt jelentik.¹⁹ Még kis is sarkította ezt, és azt mondta, hogy „nincs közbülső valóság az ateizmus és a katolicizmus között, és egy teljességgel következetes léleknek azon körülmények között, amelyek között itt a földön él, vagy az egyik, vagy a másik mellett kell állást foglalnia”.²⁰ Egyesek szemében ez izgalomba hozó gondolatnak tűnhet. Azonban a katolikus Egyházba való áttérése után Newman nem volt vak az ott általa is fellelt hiányosságokra. Panaszkodott a római szűklátókörű bürokratizmusra, amelyben hiányos valóságérzéklet látott, s kifejezésre juttatta a megújulásra vonatkozó reményét.²¹

¹⁸ J. S. Drey és J. A. Möhler ezen felfogásához ld. KASPER, W., „Vom Geist und Wesen des Katholizismus”. Bedeutung, Wirkungsgeschichte und Aktualität von Johann Sebastian Dreys und Johann Adam Möhlers Wesensbestimmung des Katholizismus, in ThQ 183 (2003/3), 196–212.

¹⁹ NEWMAN, J. H., *Über die Entwicklung der Glaubenslehre* (Ausg. Werke VIII), Grünewald, Mainz 1969, 245–248.

²⁰ *Apologia pro vita sua* (Ausg. Werke I), Grünewald, Mainz s.a., 233, vö. 238; *Über die Entwicklung der Glaubenslehre*, 162; *Entwurf einer Zustimmungslehre* (Ausg. Werke VII), Grünewald, Mainz 1962, 345–350.

²¹ Vö. *Briefe und Tagebuchaufzeichnungen aus der katholischen Zeit seines Lebens* (Ausg. Werke II–III), Grünewald, Mainz 1957, 436 s másutt.

A katolikus Egyház konkrét alakjában valóban adódhatnak patológikus formái a katolikusságnak, és mindig újra lesznek is ilyenek. Ezek nem megfelelnek, hanem ellentmondanak a jól értett katolicitásnak, s hiteltelenítik azt, mivel szűkkeblűségről, szűklátókörűségről, arroganciáról és nem kevés alkalommal tudatlanságról tanúskodnak. Nem katolicitása ellenére, hanem épp amiatt a katolikus Egyház *ecclesia semper purificanda*, mindig hivatott a megtisztulásra és a megújulásra (LG 8). Mindig újra a Jézus Krisztusban egyszer s mindenkorra lefektetett alapja szerint kell irányt vennie és forrásaiból megújulnia. A megtérésre, bűnbánatra, megújulásra és reformra való készség nélkül hiteltelen a katolicitásra támasztott igény. A helyesen értett katolicitás ezért helyesen értett ökumenikusságot feltételez. Ez nem tesz minket kevésbé katolikussá, hanem segít nekünk, hogy igazságban és szeretetben növekedjünk és érleljünk katolicitásunkban, hogy teljes alakjában felmutathassuk Jézus Krisztust (Ef 4,13).

FORDÍTOTTA: TÖRÖK CSABA

ÉLETRAJZI ADATOK:

WALTER KASPER Németországban, Heidenheimben született 1933-ban. *Jézus, a Krisztus* című (magyarul 2004-ben, Vigilia) művével vált ismertté. A Keresztények Egysége Pápai Tanács emeritus elnöke. A katolikus–luteránus párbeszéd nemzetközi bizottságának egykori társelnöke, a megigazulásról szóló közös nyilatkozat egyik aláírója. II. János Pál pápa 2001-ben bíborossá kreálta, számos kongregáció tagja. Utolsó megjelent műve németül: *Katholische Kirche: Wesen, Wirklichkeit, Sendung*, Herder (2011). Összes műveinek kiadása a Herdernél folyamatban van.

ELIO GUERRIERO

Az Egyház katolicitása Hans Urs von Balthasar gondolkodásában

Hans Urs von Balthasar számos alkalommal megvallotta az Egyház katolicitásába vetett hitét. Utolsó alkalommal, ünnepélyes formában végrendelet-szerű írásában, a *Feladatunk* címűben:¹ Gondolkodásának jelentős fordulata az Adrienne von Speyerrel való közös, mélyreható munkálkodásból született meg. Misztikus kegyelmei révén, különösképpen is a pokolra való alászállás által a Szent Háromnap idején, követve Jézus pokolra való alászállását, a doktornő új távlatot tárt fel a teológus előtt, mégpedig a kenózisét. Azon a ponton, ahol a klasszikus teológia – a görög gondolkodás nyomdokain járva – hajlamos volt a magasba, az ég felé tekinteni, Adrienne és von Balthasar elkezdtek egy új, a feje tetejére állított univerzumból elmélkedni, amelyben a legfontosabb mozgás nem a felemelkedés, hanem az alászállás. Ez az intuíció áll *A három nap teológiája* kezdeténél,² s ez a vezérfonal fut végig a *Dicsőség*, a *Teodramatika* és a *Teologika* trilógiájának kialakulásán, s megtalálható az egyháztani töredékekben is, amelyek elszórtan vannak jelen a svájci teológus munkásságában, valamint azokban a rövid, ám kétségtelenül eredeti célzásokban, amelyek az Egyház katolicitására utalnak.

Emellett van még egy apriorija a balthasari életműnek, amelyről említést kell tennünk. Isten és ember közös történetének a középpontja von Balthasar számára egybeesik a megtestesüléssel, egészen pontosan, a jánosi kifejezéssel élve, az órával, amelyért a Fiú eljött. Innen kiindulva születik meg a dramatika, Isten emberért folytatott dicsőséges küzdelmének a története. Ahhoz azonban, hogy támaszt találjunk a dramatika számára, elég bátornak kell lennünk ahhoz, hogy tekintetünket a Szentháromságos Isten felé fordítsuk, s ott találjuk meg a kenózis gyökerét. Az Egyház katolicitása kapcsán

¹ BALTHASAR, H. U. von, *Unser Auftrag. Bericht und Weisung*, Johannes, Einsiedeln 1984 (2004).

² BALTHASAR, H. U. von, *A három nap teológiája*, Osiris, Budapest 2000.

hasonlóképpen a kereszt alá kell tekintenünk, ahol megszületik az Egyház, s megszületik annak katolicitása. Egyszersmind követnünk kell Isten pedagógiáját, az Izraellel kötött szövetségben végzett előkészítő lépéseket. Az Egyház valóban Krisztus megnyitott oldalából születik, ahonnan vér és víz ömlött, ugyanakkor pedig hordozza Isten ősi, népével kötött szövetségének a teljességét is.

ISTEN KATOLIKUS

Követve a balthasari gondolatvezetést, vizsgáljuk most meg Isten katolicitásának megnyilatkozását a kozmosz és a szövetség képében, ami a svájci teológus szerint kidomborodik az Ószövetség írsaiból. Von Balthasar egészen pontosan a *Dicsőség* 6. és 7., és a *Teologika* 2. és 3. kötetében beszél erről, ahol a katolicitás egyike azon arcoknak, amelyek Isten dicsőségének a kinyilatkoztatását hordozzák. Az embernek a kozmoszsal és az őt körülvevő állatokkal szembeni kivételes helyzete abban áll, hogy kiléphet önmagából, s felfoghatja azt a kapcsot, amely a mindenséghez köti őt, a köteléket, amely a kozmikus tereket s a történelem eseményeit egységbe fogja. Felszínes megközelítés esetében is feltűnik az a dialektika, amely a kozmoszban és a szövetségben megnyilvánuló katolicitás között fennáll. Isten katolicitása mindenekfölött „a teljes valóság mélységében és óceánjában”³ nyilvánul meg. Az ember olyannak találja magát, mint vízcsepp egy edényben, vagy mint egy homokszem a tengerparton. Ugyanakkor felfogja, hogy az edény cseppjei és a homokszemek egyetlen egész részét képezik, egy olyan kozmoszt, amelyet az Úr ural, akinek szava tele erővel, aki borjúként ugráltatja a Libanont, aki hangjával vajúdásba hozza a szarvasünöket s megritkítja az erdőséget (Zsolt 29). A zsoltáros még csak primitív képekben sejti meg Istennek azt a kozmosz fölötti uralmát, ami már szintetikus magától értetődőséggel kerül kinyilvánításra a teremtés-elbeszélésekben: a Teremtő uralma kiterjed a sötétségtől a fényig, a halak által lakott tenger mélységeitől a föld legtávolabbi eldugott zugaiig. Azt is mondhatnánk tehát, hogy Isten természete szerint katolikus. Ám nem csak erről van szó. Isten, a kozmosz Ura úgy is megmutatkozik, mint a történelem gazdája: „Emlékezem az Úr tetteiről, gondolkozom a hajdani csodákról” (Zsolt 77,12). Végül a képek két csoportja egybekapcsolódik. Istennek a természet fölötti uralma valójában úgy

³ BALTHASAR, H. U. von, *Herrlichkeit*, Bd III/2: *Theologie 1*, Teil: *Alter Bund*, Johannes, Einsiedeln 1989² (idézve az olasz fordítás alapján: *L'Antico Patto*, Jaca Book, Milano 1991, 33).

nyilatkozik meg, mint Isten gonoszok elleni történelmi küzdelme, „amelynek során megszabadítja népét s a nép felkent királyát, az igazat, aki már elrejtőzött egy olyan rejtekhelyre, ahol el kellett volna pusztulnia”.⁴ Itt Isten egyetemességének egy másik jellemvonását lephetjük fel. Hogy teret nyisson a kozmosznak és a történelemnek, Isten visszavonul. A kezdetben olyan szövetséget köt Noéval, amelynek egyetemes értéke van: „szivárványt helyezek a felhőkbe: ez legyen a szövetség jele köztem és a föld között” (Ter 9,13). Azonban ezt követően a szövetség kiterjedése folyamatosan szűkül. Ábrámnak Isten egy nagy népet ígér, Mózesnek pedig egy olyan népet, amelynek megígéri a földet s átadja a törvényt. A szövetség népe mindazonáltal hamar keménynyakúnak bizonyul, s Mózesnek barátságára hivatkozva kell közbeavatkoznia, hogy Isten haragja el ne eméssze őket. A bírák és királyok hűtlensége a választott nép folyamatos fogyatkozásához vezet, s a fogság után a próféták elkezdnek Izrael maradékáról beszélni, miközben az Izajás könyvében található énekek közül nem egy arra a titokzatos szolgára utal, akinek Izraellel szemben kell beteljesítenie küldetését. Egyedül tőle függ az üdvösség. Bár elfedve, elrejtve s látszólag visszavonhatatlanul legyőzve, de a kato-licitás mégsem kevesbedik. Izrael kiválasztása a népek üdvössége érdekében történik, a szolga szenvedései sokak bűnéért nyújtanak engesztelést – ez a kifejezés a biblikusok szerint egyenértékű a „minenkiért”-tel. Halálra adják, s a gonosztevők közé számítják ezt a szolgát. Azonban éppen ily módon kapja meg Istentől azokat, akiknek a vétkét hordozta, s igazzá teszi őket. Ha Isten szövetsége itt látható formájában kerül is lefestésre, mégis egyetemes marad, azaz katolikus, pontosan a szövetség célra irányultsága miatt. Isten végső szavának nincs leképezése az Ószövetségben. „Végérvényes módon megrajzolni az ő képét, ez olyasmi, ami meghaladja az Ószövetség erőit. Az utolsó, amit még látni lehet, Istennek a megváltott emberiséggel való együtt-vándorlása”.⁵

JÉZUS KRISZTUS KATOLICITÁSA

„Az Ige testté lett”. Szent János határozott kijelentése máris magában hordozza Jézus katolicitásának az állítását. Ugyanis ha Isten testté lett, akkor nem úgy tudjuk megközelíteni Istent, hogy megtagadjuk a [minket tőle elválasztó] határt és az anyagot, hanem úgy, hogy követjük azt az utat, amelyet ő maga járt be a testben. Isten Fiának útja pedig egészen a halálig, még-

⁴ *L'Antico Patto*, 75.

⁵ Uo. 252.

pedig a kereszthalálig vezet. „Az Isten és az ember közötti dráma itt jut el a csúcspontjára, mivel a megromlott véges szabadság a bűnét Istenre veti, mint az egyetlen vádlottra, a bűnbakra, és Isten engedi magát megsebezni”.⁶ Az ember tehát Krisztusra ruház minden bűnt, aki ezáltal katolikussá válik úgy a vétekben, mint a kegyelemben. Ez az átruházás mindazonáltal semmilyen eredményre sem vezetne, ha az, akit ezzel megterhelnek, nem akarná ezt, s nem lenne a hordozására képes. Ezt az érvet hozza fel Szent Atanáz Jézus istenségének az alátámasztására, von Balthasar pedig azt javasolja, hogy tekintsünk itt messzebbre, szentháromságos irányba. A Fiú kenózisába és keresztjébe az egész Szentháromság belevonódik. Az Atya az, aki elküldi a Fiút, s elhagyja őt a kereszten, a Szentlélek pedig az, aki egyesíti kettejük, akár a szétválás formájában is. Ám a bűn, valamint a kiengesztelés katolicitása még tovább megy. Halála után Jézus alászáll a poklokra, hogy tanúsítsa szolidaritását az elhunytak felé, hogy Isten tetszésének a katolicitását kiterjessze azokra is, akik foglyok voltak a halál országában. Ugyanakkor Jézus az Atya csöndes ölelésében kiemelkedik ebből a kenózisból. Ez lesz az új élet kezdete, a Fiú visszatérése az égbe, ahol az Atya jobbján ül. A Fel-támadott immár oly módon jelenik meg Magdolnának, az apostoloknak és a tanítványoknak, hogy „a Fiút látjuk, de benne az Atyát pillantjuk meg. Most a hitben, egykor a szemlélésben”.⁷ Jézus tehát katolikus vertikális értelemben, amennyiben nyitva tartja a közösséget a szentháromságos élet és a világ között, Isten őáltala érdeklődik a világ iránt, s a világ ezért remélheti, hogy út nyílik előtte Hozzá. Jézus ugyanakkor megalapozza a horizontális katolicitást is, amely által az emberek megnyílnak egymás felé, szerethetik egymást, s szolidaritásban élhetnek Isten színe előtt.

AZ ATYA KÉT KEZE

Szent Iréneusz ezzel a kifejezéssel jelöli a Logoszt és a Bölcsességet, a Fiút és a Szentlelket, akikkel az Atya végbeviszi a világ egész művét: a teremtéstől a megváltásig, az Istenben való végső beteljesedésig. Isten Szava és Isten Lelke oly közel állnak egymáshoz, hogy szinte összecserélhetőek. A megváltás művében mindazonáltal a Szentlélek megelőzi a Fiút. A Lélek az, aki megárnyé-

⁶ BALTHASAR, H. U. von, *Theodramatik*, Bd. IV: *Das Endspiel*, Johannes, Einsiedeln 1983 (idézve az olasz fordítás alapján: *Teodrammatica*, vol. IV, 312).

⁷ BALTHASAR, H. U. von, *Verbum Caro* (*Skizzen zu Theologie 1*), Johannes, Einsiedeln 1990³ (idézve az olasz fordítás alapján: *Morcelliana*, Brescia 1985, 194).

kozza a Szüzet, aki leszáll Jézusra s Messiássá keni fel őt, aki meghirdeti neki a szenvedést, amelynek be kell következnie. A Szentlélek az, aki a végső-kig megőrzi az egységet az Atya és a Fiú között. A Fiú pedig az Atya kezébe helyezi a Lelkét. A Lélek kísérve a Fiút a földön mintegy földi tapasztalatot nyert, ami által valamiféle felcserélődés játszódik le a Szentháromság illetékességeinek a terén. Egykor a Lélek hozta el a Fiút a világba, most a Fiú küldi el a Lelket a világba. A hívókra való kiáradásában a Lélek tanúskodik az Atya és a Fiú között lévő szeretet-egységről, ugyanakkor a személyeik közötti különbözőségről is, ami által összeférnek bennük olyan tulajdonságok, amelyek számunkra ellentétet képeznek. Innen ered az Egyház katolicitása, ami képes egységben megőrizni a Szentírást és a hagyományt, a lelket és az intézményt, a szabadságot és az engedelmisséget. „Az Egyház csak azért lehet katolikus, mert elsőként Isten katolikus, és mert Jézus Krisztusban s végül a Szentlélekben Istennek ez a katolicitása feltárult a világ előtt, kinyilatkoztatva s egyidejűleg odaajándékozva önmagát”.⁸

AZ EGYHÁZ KATOLICITÁSA

Von Balthasar a teológiai írásainak utolsó kötetében megjelent, *A kereszténység abszolút volta és az Egyház katolicitása* című tanulmányában⁹ szembenéz a zsidók és keresztények közötti kapcsolat igen kényes problémájával. A teológus kiindulópontja a jánosi kijelentés, amely szerint az üdvösség a zsidóktól származik. Ez a kategorikus kijelentés további pontosítást nyer a páli kiegészítés által, miszerint Izraelnek csakis a kegyelemben való kiválasztásnak megfelelő maradéka menekült meg (Római levél). Pál számára épp ez a Jézus által meghívott s benne hitre indult maradék Isten Izraelje (Gal 6,16). Az Egyház tehát Izrael szent gyökerére plántálva betölti az ősi egyetemes, katolikus, Ábrahámnak tett ígéretet, miszerint a föld minden népe részt fog kapni az ő áldásából. Ez az egyetemesség az Ábrahám magjából született Krisztusban vált nyilvánvalóvá, és megkülönböztető jelévé lett mindazoknak – zsidóknak és pogányoknak, rabszolgáknak és szabadoknak, férfiaknak és nőknek –, akik hisznek Krisztusban. Pál kijelentése mindazonáltal nem akarja kizárni az üdvösség testi leszármazása szerinti Izraelt. Épp ellenkezőleg: Izrael ideiglenes eltávolodása a pogányok üdvösségét szolgálja, s így illeszkedik

⁸ BALTHASAR, H. U. von, *Katholisch. Aspekte des Myteriums*, Johannes, Einsiedeln 1993³ (idézve az olasz fordítás alapján: *Cattolico*, Jaca Book, Milano 1978, 34).

⁹ BALTHASAR, H. U. von, *Homo creatus est (Skizzen zur Theologie 5)*, Johannes, Einsiedeln 1986.

az Istentől elgondolt üdvtervbe. Krisztus egyébiránt ugyanúgy kudarcot vallott Izrael fiai előtti igehirdetésében, mint ahogyan az apostolok is, akiknek elsőként szintén a választott népből származó társaik felé kellett fordulniuk. Olyan megoszlásról van tehát szó, amely már az Egyház történetének kezdetétől jelen van, olyan megoszlásról, amelyet csakis eszkatologikus távlatban lehet majd túlhaladni. Von Balthasar úgy véli, hogy ezen kijelentésekből levezethető két következtetés. Az Egyházban él egyfajta elővételezett katolicitás, amelyet Jézus ajándékozott neki, s amelyet Pál lelkesen így írt le: „Egy a Test és egy a Lélek, mint ahogy hivatástok is egy reményre szól. Egy az Úr, egy a hit, egy a keresztség. Egy az Isten, mindnyájunk Atyja, aki mindennek fölötte áll, mindent áthat és mindenben benne van” (Ef 4,4–6). Ugyanakkor jelen van egyfajta időben és térben megvalósítandó, jövőbeli katolicitás is. Erre hatással van a bűn története is, amely Krisztus eljövetele, az elnyert bocsánat és a Szentlélek által lehetővé tett Atyához való eljutás ellenére is folytatódik. Még egyszer ki kell tehát mondanunk, hogy a katolicitás teljessége eszkatologikus ajándék. Abban a pillanatban érjük el, amikor „a teljességre szóló, a Főtől és a Jegyestől érkező felhívást követi a teljességben adott válasz a Test és a Menyasszony részéről”.¹⁰

A KERESZT ÁLTAL ADOTT KATOLICITÁS

A katolicitás megalapozásának a helye a keresztség, amelyen Krisztus elvette a világ bűnét. Azonban a tanítványok azt gondolhatták, hogy Krisztus keresztese csak az övék. Az önzésnek ez a formája fenntarthatatlan volt már az Ószövetségben, s még inkább az az Újban, ahol Jézus igehirdetése (még ha elsődlegesen Izrael háza felé irányult is) azon sokakat célozta meg, akik alatt – a biblikusok véleménye szerint – minden népet és embert kell értenünk. A negyedik evangélium szerint a keresztség alatt hiteles tanúként áll Szűz Mária és János apostol. Mária az Úr szolgálóleánya, Sion leánya, aki befogadta az Ábrahámnak tett ígéretet, és kiterjeszti azt az emberiségre, *Magnificat*-jában elővételezve azokat a boldogságokat, amelyeket Fia majd a hegyen hirdet meg. János az a tanítvány, akire Jézus rábízta az anyját, akinek az a hivatása, hogy a híveknek és mindazoknak anyja legyen, akik hittel adóznak az ábrahámi ígéretnek. Aki Jézusnak, a hatalmas Fiának az oldalán áll, annak Mária, az egész Egyház, s Péter oldalán is kell állnia, aki arra nyert meghívást, hogy felépítse a hierarchikus szervezetet. Ennek az a feladata, hogy kormá-

¹⁰ Uo. 341.

nyozzon és vezessen. Ígérettel bír afelől, hogy a Szentlélek támogatni fogja, s ezáltal az egyházi szervezet fogyatkozhatatlanságot hordoz magában, amely hozzáköti őt Mesteréhez mindazon személyes gyarlóság ellenére, amiről magának Péternek a gyengesége is tanúskodik. Az, akire az ország kulcsait bízta, épp úgy a szeretetre nyert meghívást, mint az apostoli kollégium minden tagja. Jézus hármaskérdése, amellyel ahhoz az apostolhoz fordult, akire fel akarta építeni az Egyházát, magától értetődő bizonyossága ennek: „Simon, János fia, jobban szeretsz engem, mint ezek?” Ezt követően arra hívja őt, hogy terjessze ki karjait, s engedje mástól felővezni magát, hogy így induljon el a krisztuskövetés útján egészen a keresztségig.

KÜLDETÉS ÉS SZERVEZET

„A hit hírnökeinek küldetése abban áll, hogy az egész világba sugározniuk kell Istennek Krisztusban beteljesedett kiengesztelődését”,¹¹ amire a kereszthen került sor. Olyan történeti esemény ez, amelynek növekednie kell időben és térben. Innen ered a tanúságtétel dinamikus természete, de a szolgálat szervezete is, hogy lehetővé tegye Jézus jelenlétének az aktualitását. Az ige teljes hirdetése és a vacsora eseményének megjelenítése által Jézus újra és újra jelenvaló lesz, s tanítványai, mint az emmausziak, a Tibériás-taviak is, felismerhetik őt, s erőt nyernek a hirdetéshez és a tanúságtételhez. Itt találkozunk a katolicitás vertikális és horizontális szintje, az istenszeretet és az emberszeretet parancsa keresztezik egymást, s kölcsönösen erőt nyernek egymásból. A keresztyén tudatában van a bűn jelenlétének még a keresztyén közösségen belül is, ahogyan azt is tudja, hogy Isten egyedi személyként alkotta meg az embert, akit szabad akarattal ruházott fel. Az akaratoknak és a funkcióknak ez a sokfélesége is ránehezedett Krisztus keresztségére. Tér nyílik itt a többi szentség, de a katolikus sokféleség előtt is, amelynek szolgálatára rendeltettek a szentségek és a karizmák az Egyházban. A felszentelt pap arra nyer meghívást, hogy elevenen figyeljen: érzékenynek kell mutatkoznia a Szentlélekre, aki a karizmákat adja, és engednie kell, hogy azok gazdag termékenysége kiterjedje. Ugyanakkor nem engedheti, hogy az erősebbek és jobban szervezettek kerüljenek az előtérbe anélkül, hogy közbenjárna a szegények és gyengék érdekében. A maguk részéről a hívek sem vonhatják ki magukat az engedelmisség törvénye alól. „Kétségtelen, hogy Isten

¹¹ *Cattolico*, 58.

gyermekként minden egyes hívőnek közvetlen kapcsolódása van az Istenhez és az ő irgalmához. Azonban ahogyan az Atya sem bocsátja meg bűneit, mellőzve Krisztust és az Egyházat, úgy a hívő sem juthat el Isten szeretetének megértesítő bőségéhez, kikerülve Krisztust és az Egyházat, akik az isteni irgalmasság konkrét megtestesítői”.¹²

VÉGKÖVETKEZTETÉS

A katolicitás Isten ajándéka (*Gabe*) az Egyház és a keresztény számára, ugyanakkor feladat (*Aufgabe*) is. Ahogyan a többi ismertetőjegy (egy, szent, apostoli), úgy a katolicitás is az Egyház természetét határozza meg, s elkíséri őt az időn és a téren át vezető útján. Ezek a jegyek kölcsönös viszonyban állnak egymással, s együttesen hozzájárulnak ahhoz, hogy kialakuljon az Egyház irgalmas arca, az Atya irgalmának képére, amely Krisztus által a Lélekben jut osztályrészül az Egyháznak. A katolicitás tehát együtt jár az egységgel mint egyetlen egy mozgás, amely Krisztus megsebzett oldalából indul ki, s mindannyiszor oda tér vissza. Efölött az Isten egyetemes szeretete által létbe hívott mozgás fölött különösképpen is a péteri szolgálat öröklik. Így szolgálja az egységet, amelynek fenn kell maradnia a minden néphez és emberhez szóló ígehirdetés dinamizmusa mellett is, aszerint a nyomatékos meghívás szerint, amellyel Máté evangéliuma zárul.

A szentség és a katolicitás is együtt járnak az Egyház és a keresztény életében. Ahogy a katolicitást, úgy a szentséget is szabadon ajándékozza Isten az Egyháznak, különösképpen a kereszten a világ bűneinek elvételéért meghaló Fiú üdvös cselekvése által, hogy leomoljon a megoszlás fala, s helyreálljon a szövetség, az emberek előtt pedig újra út nyíljon a világhoz és Isten szívéhez. Isten ajándéka nélkül még a legjobb ember sem törekedhetne semmiféle módon a kegyelemre. Az ajándékként kapott szentség indít az ígehirdetésre, az isteni hit és kegyelem átadására minden ember felé, miközben a személyes életszentség nyújtja a legmeggyőzőbb tanúságot Istennek Krisztusban adott szeretet-ajándékáról.

Végezetül pedig az apostoliság az az ismertető jegy, amelyet Krisztus vés bele apostolaiba, küldötteibe. Ez a jegy mindenekelőtt a megtestesülés törvényéhez való hűséget, a keresztségtől a mennybemenetel napjáig tartó, Jézushoz való közelséget és a feltámadás melletti tanúságtételt jelenti (ApCsel 1,22).

¹² Uo. 87.

Ezért az apostoliság olyan jegy, amely már minden területi megoszlás előtt jellemzi az Egyházat, ahogy a katolicitás is olyan irányzéka az Egyháznak, amely megelőzi tér- és időbeli elterjedését.

Összegzésként nem feledkezhetünk meg arról sem, hogy az Egyház jegyei sokszor homályosan, a gyermekei általi gondatlanság és elégtelen tanúságtétel által elfedve állnak fenn. Mindazonáltal a tűz tovább ég a hamu alatt, s a Szentlélek szele – mindig előre kiszámíthatatlan módon – egyik pillanatról a másikra átfújhatja azt, s katolikus dinamizmust kölcsönözhet neki az üdvösség hatalmas erejű hirdetése és a tanúságtétel irányában. Ezért a katolikusok, és minden keresztény arra nyert meghívást, hogy imádkozzon és sóhajtozzon, s így – miként a Szentírás utolsó könyve tanúsítja – „a földi üldöztetések, eltévelyedések és pusztítások felfoghatatlan egyidejűsége ellenére is hallassák az ég felé az öröm kiáltását a Bărăny körül egybegyűlve, akit leöltek, de a trónon ül”.¹³

FORDÍTOTTA: TÖRÖK CSABA

ÉLETRAJZI ADATOK:

ELIO GUERRIERO gondozza a Jaca Book kiadónál Hans Urs von Balthasar műveinek olasz nyelvű kiadását, számos könyv és tanulmány szerzője. Ő gondozta Henri de Lubac műveinek olasz kiadását, valamint Joseph Ratzinger – XVI. Benedek pápa több írásának olasz fordítását is. Főszerkesztője volt a *Communio* olasz kiadásának.

¹³ 145.

MICHAEL FIGURA

A katolicizmus tágassága Henri de Lubac első műve, a *Catholicisme* szerint

1. KATOLIKUS EGYHÁZ

A Egyház négy ismertetőjegye közé tartozik az egység, a szentség és az apostoliság mellett a katolicitás is, amiről ebben a *Communio*-számban szó van. A *katolikus* kifejezés pontos értelméről, amelyet elsőként Antióchiai Szent Ignác vértanú püspök szmiranaiakhoz 110 körül írt levelében találunk (8,2) az Egyházra vonatkoztatva, vitatkoznak a filológusok. A *katolikus* csak egyetemes jelent, vagyis az összegyházat írja le? Vagy földrajzi jelentése mellett van még egy tartalmi értelme is, amely az igazságra és a valódiságra utal?¹

Henri de Lubac első könyvében, a *Catholicisme*-ban (1938)² utánajárt a *katolikus* jelző tartalmi jelentésének. Ennek kapcsán így ír a *Catholicisme* 1978-as olasz kiadásában: „Könyvem nem a katolicitásról vagy a katolikus egyházzal szol. Különféle tanulmányok gyűjteménye, amelyek éppen különbözőségük révén mind arra tesznek kísérletet, hogy felmutassák a kereszténység egyetemes, világosabban fogalmazva: katolikus karakterét”.³ 1989-ben írásairól megjelent visszaemlékezésében ezt írja de Lubac a *Catholicisme*-ről: „Nagyjában és egészében azt lehet mondani, hogy a mű a kereszténység egyszerű társadalmi, történelmi és belső karakterét akarja felmutatni, mivel ez a hármas ismertetőjegy kölcsönöz neki egyetemes és egyszerű karaktert, amely a legalkalmasabb módon a »katolicizmus« szóban jut kifejeződésre ... A *Catholicisme* kétségkívül válasz volt »a kor szellemi légkörére«. Emma-

¹ Vö. CONGAR, Y., *Katholizität und Romanität – das wechselvolle Miteinander zweier Dimensionen der Kirche im Wandel der Zeiten*, in *Die römisch-katholische Kirche* (Die Kirche der Welt, Bd. 20) (szerk. Löser, W.), Evangelisches Verlagswerk, Frankfurt a.M. 1986, 47skk.

² Ld. a kötet alapos ismertetését P. JEAN STERN MS-től, in LUBAC, H. de, *Catholicisme* (Oeuvres complètes VIII), Cerf, Paris 2003, [I]–[XI].

³ Avertissement à l'édition italienne des *Oeuvres complètes* (1978), uo. V.

nuel Mounier boldog volt, hogy elméleti alapot talált benne »személyes és közösségi« forradalmához”.⁴

De Lubacnak a *Catholicisme*-ban egybegyűjtött tanulmányai beszédes tanúságot tesznek a katolicizmus tágasságáról.⁵ Már alcíme is erre utal: *Les aspects sociaux de dogme* (a dogma társadalmi szempontjai). De Lubac a következőképpen magyarázza meg a katolicizmus és a társadalmi irányultság viszonyát: „Azt vetik nekünk [katolikusoknak] a szemünkre, hogy mi már csak hitünk okán, még ha akaratumk ellenére is, individualisták vagyunk, miközben a katolicizmus valójában legbenső lényege szerint társadalmi valóság. Mégpedig a legmélyebb értelemben társadalmi: nem csak a természetes élet területeire gyakorolt hatásai révén, hanem már eleve önmagában, titokzatos középpontjában, dogmatikája lényegében. Oly mértékig társadalmi, hogy a szociális katolicizmusnak mindig is fölösleges szóduplázásként kellett volna hatnia”.⁶ Ez megmutatkozik az itt tárgyalt témákon, amelyek magától értetődően összefüggnek a katolicizmussal. Ehhez hozzátartozik még (bár 1938-ban nem került még egyértelműen említésre) a *Catholicisme* öku-
menikus jelentősége is, amelyet M. Villain már 1964-ben, az *Unitatis redintegratio* dekrétum megjelenésének évében, a II. Vatikáni Zsinat idején kimutatott.⁷

Hans Urs von Balthasar, aki úgy ismerte barátja, Henri de Lubac munkásságát, mint senki más, az összművet áttekintve ezt mondja a *Catholicisme*-ről: „Egyes fejezeteiből mint törzsből nőnek ki a későbbi fő művek ágai”.⁸

XVI. Benedek pápa még bíboros korában megjelent *Élétutam* című könyvében így ír de Lubac *Catholicisme*-jával való első találkozásáról: „1949 őszén

⁴ Mémoire sur l’occasion de mes écrits (*Oeuvres complètes* XXXIII), Cerf, Paris 2006, 25. A kor szellemi légkörére adott válaszként de Lubac csak a francia filozófust és publicistát, Emmanuel Mounier-t (1905–1950) említi, aki Blaise Pascal, Charles Péguy, Maurice Blondel és Gabriel Marcel hatására a XX. század harmincas éveiben a totalitárius struktúrák társadalmi nyomorával szemben lelki újragondolást követelt a radikális szeretet dialogikus perszonalizmusának az értelmében (bővebben ld. BERNING, V., *Emmanuel*, in LThK³ 3, 508).

⁵ Ehhez ld. MEIER, E., *Einigung der Welt in Gott. Das Katholische bei Henri de Lubac* (Horizonte. Neue Folge 22), Johannes, Einsiedeln 1983; SIEBENROCK, R. A., *Identität als Weite. Die Idee der Katholizität nach Henri de Lubacs »Catholicisme« (1938) in einer rastlosen Zeit – eine Relecture*, in *Gott für die Welt. Henri de Lubac, Gustav Siewerth und Hans Urs von Balthasar in ihren Grundanliegen* (FS Walter Seidel) (szerk. Reifenberg, P.–Hooff, A. van), Grünewald, Mainz 2001, 56–72.

⁶ *Catholicisme*, IXk. A továbbiakban magában a szövegben adjuk meg az oldalszámra való hivatkozásokat, C rövidítéssel.

⁷ VILLAIN, M., *Un grand livre oecuménique: Catholicisme*, in *L’homme devant Dieu. Mélanges offerts au Père Henri de Lubac*, vol. 4: *Perspectives d’aujourd’hui* (Théologie 58), Montaigne, Paris 1964, 319–329.

⁸ BALTHASAR, H. U. von, *Henri de Lubac. Sein organisches Lebenswerk*, Johannes, Einsiedeln 1976, 30.

ajándékozta nekem Alfred Läßle Henri de Lubac talán legjelentősebb művét, a »Katolicizmust« Hans Urs von Balthasar mesteri fordításában. Ez a könyv kulcsfontosságú olvasmánnyá vált számomra. Nem csak az atyák gondolataihoz nyertem új és mélyebb kötődést általa, hanem új tekintetet is adott nekem a teológia és a hit egészére. A hit itt belső szemlélés volt, és pontosan az atyákkal való együttgondolkodás révén vált jelenné ... Lubac kivette olvasóját a hit individualisztikusan és moralisztikusan beszűkült módjából a lényege szerint társadalmi, a mi-ben elgondolt és megélt hit tágasságára, amely épp mint ilyen lényegileg remény is volt, a maga egészében érintette meg a történelmet, és nem csak az egyénnek ígért privát boldogságot”.⁹

A katolicizmusnak ezt a tágasságát egyik lábjegyzetében így írja le de Lubac: „A katolicizmus elold és egyidejűleg el is kötelez; elold minden földi társadalmi formától, és elkötelez minden földi társadalom mellett. Mindennemű anarchizmussal szemben ő képviseli a legalapvetőbb konzervatív elemet, amennyiben az alapvető elveket védelmezi; és szemben minden konformizmussal ő képviseli a legalapvetőbb forradalmi elemet, mivel türelmetlensége nem csak egy meghatározott társadalmi forma ellen irányul, hanem mindenre kiterjed, ami a gyengeség és a földi esendőség ismertetőjegyét viseli magán. A katolicizmus ezért abban is meggátol minket, hogy önnön bürokratizmusunk szolgálivá legyünk, mivelhogy a tulajdonképpeni társadalmi köteleket belülről helyezi át” (C 320k). De Lubac itt az Egyház idealitása és realitása közötti különbözőségekre utal, amely napjainkban különösen is a visszaélési esetek kapcsán vált nyilvánvalóvá a katolikus Egyházban.

2. A KATOLICIZMUS DIMENZIÓI

Mielőtt pontosabban kifejtենék a katolicizmus dimenzióit, már most meg kell említenünk de Lubac alapvető kijelentését a katolicizmus kapcsán. A *Catholicisme* kilencedik fejezetében így ír erről: „A katolicizmus a vallás. A katolicizmus az a forma, amelyet fel kell vennie az emberiségnek, hogy végre önmagává lehessen. Ez az egyetlen valóság, amelynek ahhoz, hogy legyen, nincs szüksége arra, hogy *szembehelyezkedjen*, vagyis minden, csak nem egy »zárt társadalom« ... Az Egyház mindenhol otthon van, és mindenkinek tudnia kell otthon éreznie magát az Egyházban (C 256).

⁹ RATZINGER, J., *Aus meinem Leben. Erinnerungen (1927–1977)*, Deutsche Verlags-Anstalt, Stuttgart 1998, 69 [magyarul: *Életutam. XVI. Benedek pápa önéletírása (1927–1977)*, SZIT, Budapest 2005].

A továbbiakban ki fogjuk emelni a legfontosabb szempontokat de Lubac *Catholicisme*-jából. A katolicizmus ezt jelenti: üdvoszolidaritás a katolikus Egyházban; ami elválaszthatatlan attól a kérdéstől, hogy az *extra Ecclesiam nulla salus* axiómát miként lehet értelmezni ma; a katolikus Egyház szentségi struktúrája; Szentírás és Egyház; valamint a kereszt titka mint minden üdvösségre vezető út összefoglalása.

2.1 Katolicitás mint egyetemes üdvoszolidaritás

A Nemzetközi Teológiai Bizottság 2012. március 8-án megjelentetett dokumentuma *A teológiáról* ma már a legelején (nr. 2) utal de Lubac *Catholicisme*-jára, amikor arról szól, hogy a teológia egysége, amint az Egyház egysége is a katolicitástól függ, amely mindkettő számára alapvető fontosságú, mivel az Egyház Krisztustól, a világ és az egész emberiség Megmentőjétől (vö. Ef 1,3–10; 1Tim 2,3–6) ered.

De Lubac már a *Catholicisme*-ban megelőlegezi a II. Vatikáni Zsinat fontos kijelentéseit, amikor azt írja, hogy a katolicizmus üdvközösségéhez hozzátartozik: „mindent összegyűjteni, hogy mindent megszentelődjön és megmeneküljön ... Ezért a feltámadott Úr, amikor kinyilvánítja magát a barátainak, minden rassz arcát magán viseli, és mindenki a saját nyelvén hallja őt” (C 256). Az üdvoszolidaritás az első rész négy fejezetében kerül kifejtésre (a dogma, az Egyház, a szentségek, az örök élet).

a) A *dogma* annak az alapvető meglátásnak megfelelően kerül kifejtésre, hogy a teremtés és a megváltás rendjében csak egy istenképmás van, az ember: „A megkereszteltek természetfölötti méltósága, amint tudjuk, az ember természetes méltóságán nyugszik, még ha magától értetődően végtelenül túl is nő azon ... Így Krisztus misztikus testének természetfölötti egysége előfeltételezi az emberi nem elsődleges, természetes egységét” (C 3). Amint Isten egy emberiséget teremtett, úgy Fiát is azért küldte el, hogy megváltsa ezt az egy emberiséget. Számos egyházatyáktól vett szöveggel mutat rá de Lubac arra, hogy Jézus, amikor születésekor Szűz Máriától egyedi emberi természetet vett magára, egyszersmind magára vette az egész emberiséget is (vö. C 14skk).

A bűn mint az emberben hordott isteni képmással szembeni hűtlenség törést hozott magával az emberi nem Istentől akart egységében. „Egy ilyen törés ugyan nem szüntetheti meg az emberi nem természetes egységét – mivel Isten képmása elpusztíthatatlan marad, még ha be is mocskolódik –, azonban megsemmisíti a lelki egységet, amelynek a Teremtő terve szerint

annál bensőbbé kellene válnia, minél teljesebben megvalósul az embernek Istennel való természetfölötti egysége” (C 10).

De Lubac végül az új ember felé fordítja tekintetét. Az új ember és az emberiség titka összefügg a Krisztus-titokkal, mivel Jézus Krisztus az új és igazi ember (vö. C 23).

b) Az Egyház de Lubac szemében *Catholica*, lelki Izrael, *Mater Ecclesia*, Krisztus misztikus teste és az újra megtalált egység távlatában áll. Ezzel kapcsolatban egy vezérgondolat fut végig a második fejezeten: az Egyház „krisztusi újdonság” (C 34). Katolicitására vonatkoztatva ez azt jelenti: „Az Egyház, amely »az elterjedt és megosztott Jézus Krisztus«, beteljesíti, amennyiben ez idelent lehetséges, a lelki egyesítés bűn következtében szükséges művét, amely az emberré levéssel kezdődött, és a Kálvária hegyén folytatódott. Bizonyos szempontból az Egyház maga ez az egyesítés. Elsődlegesen ugyanis ezt jelenti a »katolikus« név, amellyel már a II. század óta illetik, s amelyet sokáig úgy latinul, mint görögül hosszú ideig tulajdonneveként alkalmaztak. *Katholikosz*-ként jelöltek meg a klasszikus görögben a filozófusok egy általános mondatot ... Az Egyház nem azért katolikus, mert sok követője van, és mert jelenleg az egész világon elterjedt. Már Pümkösd reggelén katolikus volt, amikor még egy kis terem be tudta fogadni a tagjait; katolikus volt akkor is, amikor az arianizmus hullámai már-már elborították, és holnap is katolikus maradna, még ha számos hitehagyás által legtöbb hívét el is vesztené. A katolicitás lényege szerint nem földrajzi vagy számtani dolog ... Az Egyház minden emberben a teljes ember felé fordul...” (C 25k).

De Lubac szerint az Egyháznak mint lelki Izraelnek a forrása a pümkösdi csodában lelhető fel (vö. C 31–37). Pümkösd nem csak a jeruzsálemi ősközösség születése, hanem a katolikus, vagyis egyetemes Egyházé is. A *Lumen gentium* 23. pontjában ennek kapcsán azt olvassuk, hogy a részegyházak az egyetemes Egyház mintájára épülnek fel: „bennük és belőlük áll az egy és egyetlen katolikus Egyház”. Erre hivatkozik a Hittani Kongregáció 1992-es *Communione notio* kezdetű dokumentuma, amikor arra utal, hogy az egyetemes Egyház nem csak összege vagy egybegyűjtése a részegyházaknak: „Nem azok közösségének az eredménye, hanem titkának megfelelően létében (*ontologie*) és az időben megelőz minden részegyházat”.¹⁰ Az egyetemes Egyháznak ez a részegyházakkal szembeni létbeli és időbeli elsősége, amely de Lubac számára mindenképpen bizonyos a *Catholicisme*-ban, a Hittani Kongregáció dokumentumának megjelenése után számos teológiai csatározást

¹⁰ *Enchiridion Vaticanum* 13 (1991–1993), nr. 1787.

váltott ki. Ezek közül kivételes figyelmet keltett az a „baráti vita”, amely a későbbi bíboros és a Keresztény Egységtörekvés Pápai Tanácsa elnöke, Walter Kasper püspök és Ratzinger bíboros között lezajlott. Kasper a részegyházak egyetemes Egyházzal szembeni elsőségét képviselte, Ratzinger ellenben az egyházatyák korából származó számos érveléssel védte az *ecclesia universalis* elsőségét az *ecclesiae particulares* ellenében.¹¹ De Lubac ebben a vitában, mint már említettük, inkább a Hittani Kongregáció és a mostani pápa oldalán áll.

Mindazonáltal világosan látja a különbséget az ószövetségi Izrael és az új, lelki Izrael között: „A krisztusi újdonság sokkal inkább átalakulás, mint teremtés” (C 34).

c) De Lubac felhasználja a *Mater Ecclesia* képét, amely a katolikus egyháztan és mindenekelőtt a katolikus jámborság számára mindig is döntő fontossággal bírt. A második Vatikánum a *Lumen gentium* dogmatikus konstitúciót mariológiai fejezettel zárja le: „Isten anyjáról, a boldogságos Szűz Máriáról Krisztus és az Egyház misztériumában” (nyolcadik fejezet). A harmadik ülészek végén, 1964. november 21-én, amikor a *Lumen gentium* is kihirdetésre került, VI. Pál az Egyház anyjává nyilvánította Máriát: „A Boldogságos Szűz tiszteletére és a mi vigaszunkra Máriát az Egyház, vagyis az egész keresztény nép, a hívek és pásztorok anyjává nyilvánítjuk, akik őt szeretett anyjuknak hívják. Ugyanakkor kívánjuk, hogy most az egész keresztény nép még nagyobb tiszteletet juttasson az Istenanyának ezen név alatt, s imádságában forduljon hozzá”.¹²

Az Egyház anya, mivel minden embert meghív, hogy a keresztség által új és örök életre szülje őt (vö. C 40). Amikor Pál a „fenti (ano) Jeruzsálemet” anyánknak nevezi (Gal 4,26), ezzel „nem csak valami jövőbelire vagy menygyei távolban lévőre [gondol], hanem őt [az anyát] sokkal inkább a földön, minden evangéliumot befogadó városban pillantja meg...” (C 40).

De Lubac számos Órigenésztől, Cipriántól, milevei Optatustól, Ágostontól, ruspei Fulgentiustól és arles-i Caesariustól vett idézettel mutatja be, hogy ezek az egyházatyák és ókeresztény teológusok miként ünnepelték *Catho-*

¹¹ Vö. KASPER, W., *Das Verhältnis von Universalkirche und Ortskirchen. Freundschaftliche Auseinandersetzung mit der Kritik von Joseph Kardinal Ratzinger*, in *Stimmen der Zeit* 125 (2000), 793skk. Kasper püspök álláspontjának kifejtése során támaszkodik Henri de Lubac-ra: *Les églises particulières dans l'Eglise universelle*, Aubier Montaigne, Paris 1971. Ld. még FIGURA, M., *Die Beziehung zwischen Universalkirche und Teilkirchen nach Henri de Lubac*, in *Communio* (német kiadás) 30 (2001), 468–483.

¹² AAS 56 (1964), 1015.

lica Mater-ként az Egyházat. Számára leginkább arról van itt szó, hogy az ezekben a szövegekben kifejeződésre jutó gyermeki szeretettel és megbont-hatatlan hűséggel fordulnak efelé a látható Egyház felé. Cipriánnal együtt de Lubac is kijelenti: „Nem lehet Isten Atyja annak, akinek nem anyja az Egyház”¹³ (C 41).

d) Pállal együtt (ld. mindenekelőtt 1Kor 12,12–31a) de Lubac is *Krisztus misztikus testeként* tekint az Egyházra. „Láthatóként az Egyház nem Isten országa, még kevésbé a misztikus test a maga beteljesülésében, még ha ennek a testnek a szentsége át is sugárzik láthatóságán” (C 42). Mégis az Egyház már most Krisztus növekedésben lévő misztikus teste, mivel Krisztus szüntelenül a feje Egyházának, és ez mindig az ő teste marad, ha nem is érte még el a mennyei teljességet. Ebben az összefüggésben írja le de Lubac már 1937-ben azt a mondatot, amelynek hatalmas egyháztani kihatása lett: „Ha Krisztus Isten szentsége, akkor az Egyház számunkra Krisztus szentsége, megjeleníti őt a szó teljes eredeti erejében: igaz jelenlétét ajándékozza nekünk” (C 50). Ezzel de Lubac – a frankfurti dogmatikussal, Otto Semmelroth jezsuitáival (1912–1979), aki 1953-ban jelentette meg híressé vált könyvét: *Az Egyház mint összesség*-et – úttörő szerepet töltött be a II. Vatikánum szentségi egyházfelfogása felé, amely rögtön a *Lumen gentium* elején megmutatkozik: „... az Egyház Krisztusban mintegy szentsége, azaz jele és eszköze az Istennel való bensőséges egyesülésnek és az egész emberi nem egységének” (LG 1). A zsinat kellő óvatossággal fogadja be de Lubac gondolatát az Egyházzal mint szentségről, amennyiben az Egyházat „mintegy” (*veluti*) szentségnek nevezi. Nem akarta ugyanis azt a benyomást kelteni, hogy az Egyház úgy szentség, amint a katolikus Egyház hét szentsége az. Már Otto Semmelroth is azt akarta kijelenteni az Egyház összességéként való megjelölésével, hogy az Egyház hét szentsége egyetlen ősforrásból ered.

Karthágói Cipriánnal, Alexandriai Kelemennel és Órigenésszel együtt de Lubac újra meg újra rámutat az Egyház egységére. Az Egyház egysége ugyanis mindig fenyegetésnek volt kitéve, dacára a tanítványok egységéért a búcsúvételkor a mennyei Atyához intézett jézusi kérésének (vö. Jn 17,21). Már Pálnak is egységre kell intenie az általa alapított korintusi közösséget (vö. 1Kor 1,10–17). A krisztológiai (arianizmus), pneumatológiai és szentségtani (eretnekkeresztelési vita és donatizmus) viták már korán megtörték az Egyház egységét. Ehhez hozzájárultak még további viták is a kora-középkorban az Eucharisztia kapcsán, valamint a kelet-nyugati egyházszakadás

¹³ CYPRIEN DE CARTHAGE, *L'unité de l'Église* (SC 500), Cerf, Paris 2006, 188k.

1054-ben és a reformáció 1517-ben, hogy csak a fontosabbakat említsük meg.

De Lubac számára az egység megtörése nem más, mint az igazság elpusztítása, mivel az, aki egyházszakadást idéz elő, azt érinti, ami az Úr számára a legdrágább: a szeretetben való egységet (vö. C 51). Ennek kapcsán az Egyház egységére alkalmazott régi képre utal: a varratlan köntösre, amelyet a katonák Jézus keresztre feszítése után nem akartak szétosztani (vö. Jn 19,23k). De Lubac számára döntő fontosságú, hogy újra megtaláljuk az Egyház egységét (C 51–55: l'unité retrouvée). Miben is áll ez? Magában hordozza a katolikus érzület teljességét, vagyis a legtágabb egyetemesség és legszorosabb egység lelkületét. De Lubac már 1938-ban annak útját keresi, hogy újra megtaláljuk az Egyház egységét. Mindenekelőtt a katolicitás fogalmában leli fel ezt, amelyet eredetileg nem felekezeti értelemben vettek, hanem a Jézus Krisztusba és üdvömvébe vetett hit tágasságaként értettek.

e) Ennek a résznek a végén még be kell mutatnunk, miként értelmezi de Lubac a *Catholicisme*-ban az *extra Ecclesiam nulla salus* axiómát. Ez Cipriánra vezethető vissza, aki 73. levelében megmagyarázza a mauritániai püspöknek, Iubaianusnak az eretnekkeresztelési vitában képviselt álláspontját. Az 1Kor 13,3-ra való hivatkozással Karthágó püspöke kijelenti az eretnekkeresztelés érvénytelenségét és egy eretnek vértanúságának értéktelenségét, mivel az Egyházon kívül nincs üdvösség: „Ha tehát az eretneknek sem a nyilvános hitvallás, sem a vér által történő keresztség nem lehet elegendő az üdvösséghez, mivel az Egyházon kívül nincs üdvösség, mennyivel kevésbé fog neki használni [a keresztség], ha a rejtkehelyén vagy a rablóbarlangjában házasságtörő vízzel megnedvesítik, s a régi bűnöket nem csak nem vallja meg, hanem sokkal inkább új és nagyobb bűnöket von magára?”¹⁴

Itt nem vizsgálhatjuk meg végig Ciprián axiómájának a történetét, értelmezését és jelentőségét.¹⁵

A 7. fejezetben (*Le salut par l'Église*) de Lubac több kérdéssel foglalkozik, mint pl. a „nem hívők” szerepe az Egyházban, vagy az Egyházba való belépés kötelezettsége.

¹⁴ *Epistula* 73, XXI, 2 (CCL III C), 55. Ld. még BÉVENOT, M., „*Salus extra ecclesiam non est*” (St. Cyprian), in *Fides sacramenti / sacramentum fidei. Studies in honour of Pieter Smulders* (szerk. Auf der Maur, H. J. et alii), Van Corcum, Assen 1981, 97–105.

¹⁵ Ehhez ld. CONGAR, Y., *Außerhalb der Kirche kein Heil. Wahrheit und Dimension des Heils*, Driewer, Essen 1961, 107–171; RATZINGER, J., *Das neue Volk Gottes. Entwürfe zur Ekklesiologie*, Patmos, Düsseldorf 1969, 339–361; FIGURA, M., *Außerhalb der Kirche kein Heil?*, in *ThPh* 59 (1984), 560–572.

Ebben az összefüggésben szó van az extra-axiómáról is. De Lubac már 1938-ban előkészítette az axióma inkluzív értelmezésének az útját, amely hatást gyakorolt a II. Vatikánumra. Ehhez a francia filozófus, Maurice Blondel (1861–1949) gondolatát használta fel,¹⁶ s teológiai szinten az Egyház üdvösséghez való szükségességének kérdésére vitte azt át. De Lubac felteszi a kérdést: „Ha a kimondatlan kereszténység elégséges az üdvösségre azoknak, akik nem ismernek másmilyent, akkor miért keressük még a kimondottat? Röviden, ha egy ember megmenekülhet egy anonim módon birtokolt természetfölötti által, akkor miként lehet előtte megvilágítani annak a kötelezettségét, hogy ezt a természetfölöttit a keresztény hit megvallása és az Egyháznak való alávetetés által kifejezetten elismerje?” (C 183). Itt egy régi kérdés kerül feltételre modern köntösben: Ha néhány esetben elégséges a *votum implicitum* (vagyis nem kifejezett, hanem bennfoglalt vágyakozás) az örök üdvösség elnyerésére, akkor mi a helyzet „az Egyházon kívül nincs üdvösség” axiómával? Henri de Lubac két választ ad erre a kérdésre, amelyek azonban egyetlen egységet képeznek. Az első a „kevesebb” (anonim módon birtokolt természetfölötti) és „több” (a keresztény hit megvallása és alávetetés az Egyháznak) blondeli dialektikájából indul ki: „Jóllehet a »kevesebb« ... némely esetben elégségesnek tűnhet, a kinyilatkoztatás »többje« szigorú követelmény marad: mert ha a »kevesebb« elég, ha »az elégtelen elég«, ez csakis azért lehet így, mert van a »több«, amely kitölti a hiányt. Még pontosabban: ez a helyettesítés nem csak a »többnek« a véges és esetleges világban való létét előfeltételezi, hanem a végtelen növekedését és – számunkra titokzatos módon – végső beteljesülését is. Másként megfogalmazva: előfeltételezi az Egyház létét és »missziójának« sikerességét” (C 194). Itt világossá lesz, hogy az Egyház üdvközvetítése nélkül, amely elválaszthatatlan Jézus Krisztustól, az Isten és ember közötti egyetlen közvetítőtől (vö. 1Tim 2,5), az emberek üdvösség utáni vágya nem érhet célba. De Lubac levezeti, hogy „az emberiség egésze számára nem lehet üdvösség az Egyház nélkül, és itt egy szigorú szükségszerűséggel, *necessitas medii*-vel van dolgunk, amitől nem lehet elvonatkoztatni” (C 196). Ennek a *necessitas medii*-nek (az eszköz szükségessége) de Lubac már a *Catholicisme*-ban inkluzív értelmet ad. A „nem hívók üdvösségének” problémája nála egyetemes megoldásra talál, amely a II. Vatikánumtól kezdve minden jelenkori kísérletet meghatároz, amely az axióma látszólagos exkluzivitását egy az egész emberiségre vonatkozó inkluzivi-

¹⁶ Zur *Methode der Religionsphilosophie* (Theologia Romanica V), Johannes, Einsiedeln 1974, 192: „Ahhoz, hogy a tökéletlen és az elégtelen elég legyen, elengedhetetlen, hogy létezzen az elégséges, és lehetőséget kapjon hatásának a kifejtésére”.

tásban próbálja feloldani. Innen adódik de Lubac második válasza: „És még mindig fennállhat az az aggály, hogy ... az »Egyházon kívül nincs üdvösség« formula igen keményen hangzik, mégisincs akadálya annak, hogy pozitív módon fogalmazzuk azt meg, és ne azt mondjuk a jóakarató embereknek: »az Egyházon kívül elkárhoztok«, hanem: »az Egyház által, és csak az Egyház által menekültök meg«. Mivel az Egyház által jön az üdvösség, általa az már úton van az emberiség felé” (C 196).

A II. Vatikánum *Lumen gentium*-át inspirálta de Lubac *Catholicisme*-ja, s a dokumentum magáévá tette az Egyház és az üdvösség kötelékére vonatkozó meglátásait is. Az *extra Ecclesiam nulla salus* axióma kapcsán ez azt jelenti, hogy az üdvösség egyetemes szentségeként az Egyház – mégpedig ez a konkrét zárandokoló Egyház – szükséges az üdvösséghez: „A Szent Zsinat tehát elsősorban a katolikus hívők felé fordul. A Szentírás és a hagyomány alapján azt tanítja, hogy ez a földön vándorló Egyház szükséges az üdvösséghez. Mert egyedül Krisztus a közvetítő és az üdvösség útja, aki az Ő testében, ami az Egyház, jelenik meg számunkra; Ő maga pedig kifejezetten hangsúlyozva a hit és a keresztség szükséges voltát ... egyúttal az Egyház szükségességét is megerősítette, melybe a keresztségen mint ajtón át lépnek be az emberek. Ezért nem üdvözülhetnek azok az emberek, akik tudják ugyan, hogy Isten Jézus Krisztus által az üdvösség szükséges intézményének alapította meg a katolikus Egyházat, mégsem akarnak belépni oda vagy megmaradni benne” (LG 14,1). Fontos, hogy a zsinat a katolikus hívek felé fordul, amikor az Egyházhoz való tartozás üdvösségességéről szól. Emellett az is fontos a kérdés szempontjából, hogy az Egyház miként értelmezi önmagát. Az üdvösség egyetemes szentségeként az Egyház nem eshet szét különvált egyházakra. „Krisztus egyetlen Egyháza, melyet a Hiszekegyben egynek, szentnek, katolikusnak és apostolinak vallunk”, immár nem lesz azonosítva a római katolikus Egyházzal, hanem hosszas viták után a máig nem tisztázott terminológiával ezt mondja ki a zsinat: „Ez az Egyház e világban mint alkotmányos és rendezett társaság a Péter utóda és a vele közösségben élő püspökök által kormányzott katolikus Egyházban létezik (*subsistit in Ecclesia catholica*), jóllehet szervezetén kívül is megtalálható az igazságnak és a megszentelésnek több eleme, melyek mint Krisztus egyházának saját ajándékai, a katolikus egységre sarkallnak” (LG 8,2).¹⁷ Jézus Krisztus egyetlen Egyházának eme értelmezéséből kiindulva a zsinat elismeri, hogy nem csak egyes nem katolikus keresztyének érhetik el az üdvösséget a katolikus Egyház kö-

¹⁷ Vö. TEUFFENBACH, A. von, *Die Bedeutung des subsistit in (LG 8). Zum Selbstverständnis der katholischen Kirche*, Herbert Utz, München 2002.

telékén kívül, hanem más keresztény egyházak és egyházi közösségek is megőriztek sokféle és lényegi keresztény örökséget (vö. UR 21skk; OE 5k). A katolikus Egyház vallja a minden vallásos, ám a keresztény nevet nem való ember felé irányuló üdvközvetítést – olyan jelenség ez, amely az utóbbi időkben nálunk is mind inkább elterjed –, sőt mindazok felé is, akik „Krisztus evangéliumát és az ő Egyházát önhibájukon kívül nem ismerik, de őszintén szívvel keresik Istent, és a kegyelem hatására teljesítik a lelkiismeretük szavában fölismert akarátát” (LG 16).

Mi marad hát az Egyház üdvösséghez való szükségszerűségéből, amelyet de Lubac a „kevesebb” és „több” dialektikájával, a II. Vatikánum pedig a hagyomány eltörlése nélkül az Egyház lényegének újragondolásával alapozott meg?

Először is az ókeresztény extra-axióma értelmében fennáll a komoly intés minden keresztény felé, hogy hű maradjon hivatásához és komolyan vegye a Jézustól kapott küldetést. De Lubac inkluzív axiómaértelmezéséből is levezethető az Egyház üdvösséghez való szükségszerűsége. Az Egyház szükségszerű, mert Jézus szükségszerű az üdvösséghez. Ugyanis csak az Egyház, mégpedig a katolikus Egyház mondja meg nekem a maga teljességében, hogy kicsoda Jézus Krisztus, s Isten miként akar minden embert emberré lett Fia által az üdvösségre vezetni. Ez az üdvösség Isten útjain jut el minden emberhez, és az Egyház ajándékozza azt. A már említett történeti (Ciprián) és szisztematikus (Blondel, de Lubac) előfeltételek fényében nem kell szégyellnünk, hogy napjainkban is megemlítsük az *extra Ecclesiam nulla salus* axiómát. Ugyanis érthetővé lesz, hogy az axiómát most már elsődlegesen nem felekezeti értelemben vesszük, hanem hogy abban az Egyház minden ember számára való szentségi funkciójának a gondolata fejeződik ki, amiben újra felfedezhetjük de Lubac „kevesebb” és „több”-jének a dialektikáját. Ezáltal sokat lehet finomítani az axióma kapcsán olykor érzékelt ridegségen.

2.2 A katolikus Egyház szentségi szerkezete

A *Catholicisme* lényegileg járult hozzá ahhoz, hogy a II. Vatikánum elsőként „mintegy szentségnek” (LG 1) nevezze az Egyházat, és azóta az Egyház és a szentségek szoros kapcsolata, vagyis az Egyház szentségi alapszerkezete erőteljesebben tudatosult a teológiában és a lekipásztorkodásban.

Rögtön az első mondat, amellyel de Lubac a szentségekről szóló fejezetet bevezeti, elővételezi a LG 1-et, amikor így ír: „A szentségeket, amennyiben az üdvösség eszközei, az egység munkálóinak is kell tekintenünk. Oly mér-

tékben, ahogyan megvalósítják, megújítják és megerősítik az ember egyesülését Krisztussal, ugyanezen megvalósításban megújítják és erősítik az ember egyesülését a keresztény közösséggel. A szentségnek ez a második, társadalmi nézőpontja oly szorosan kötődik az elsőhöz, hogy épp így – ha nem sokkal helyesebben – azt is mondhatnánk: a hívő épp a közösséggel való egyesülésre révén egyesül Krisztussal” (C 57).

De Lubac számára minden szentség alapvetően „az Egyház szentsége”, mivel csakis az Egyházban valósítják meg a szentségek a maguk teljes hatását, a Szentlélek ajándékából való részesedést (vö. C 58). De Lubac mindazonáltal nem foglalkozik a katolikus Egyháznak mind a hét szentségével, hanem csak az úgynevezett *sacramenta maiorá*-val: a keresztséggel, a bűnbánattal és az Eucharisziával.

a) A keresztség első hatása a felvétel a látható Egyházba. De Lubac újra felmutatja a keresztség társadalmi összetevőjét: „Megkereszteltnek lenni annyit tesz, mint belépni az Egyházba, vagyis valami lényegileg társadalmi dologról van szó” (C 58). A keresztség révén az Egyházba való beletestesülés által (*Ecclesiae incorporari*) a megkeresztelt Krisztus misztikus testének válik a tagjává.

A keresztség első hatása mellett szól még de Lubac a keresztség egy további hatásáról is, amelynek szintűgy társadalmi természete van: „Ha ugyanis a szentségek hatékonyságukat az Egyházból vezetik le, akkor ez a hatóerő az Egyházra való tekintettel lett rájuk bízva ... Amikor a víz megnedvesíti a homlokot, nem csak az egyén beletestesüléseinek egész sora (*incorporationes*) játszódik le, hanem az egész Egyház »összetestesülése« (*concorporatio*) is egyetlen misztikus egységbe. A keresztség általi újjászületés tehát végső soron nem egy egyedülálló lelket érint” (C 59k).

Szándékának megfelelően (felmutatni a katolicizmus társadalmi struktúráját) de Lubac nem mutatott rá a keresztség összes hatására. A beletestesülés mellett a keresztséghez tartozik még a közösség a halál és feltámadás Krisztus-misztériumával és a megszabadulás az ősbűntől.

b) De Lubac a *bűnbánatot* a keresztséggel való összefüggésében szemléli. Erre utal már a hitvallás is, amely a keresztségben a bűnök megbocsátásának első szentségét látja. A bűnbocsánat szentsége a szentségi megbocsátást és az Egyházba való újrabetagozódást váltja ki. A megbocsátás és újrabetagozódás közötti kötelék de Lubac szerint jobban kifejeződik az ókeresztény egyház bűnbánati gyakorlatában: „A nyilvános bűnbánattartás és feloldozás egész folyamata világosan megmutatta, hogy a bűnös kiengesztelődése ki-

engesztelődés az Egyházzal is, és hogy az Egyház az Istennel való kiengesztelődés hatékony jelét képviseli” (C 62). A skolasztikus teológia a következőképpen fejezte ki ezt a tartalmat: a *pax cum Ecclesia* (béke az Egyházzal) *res et sacramentum* (a bűnbánat szentségének eszközszerű hatása), míg az Istennel való kiengesztelődés *res sacramenti* (a bűnbánat szentségének végső hatása).¹⁸

c) A *par excellence* szentség az *Eucharisztia* (C 63), amely üdvösségünk egész titkát hordozza, s az egység szentsége (vö. C 67). De Lubac előkészíti az Eucharisztia és a Szentírás összekötését, amikor ezt írja: „Mind az Eucharisztia, mind a Szentírás kapcsán van egy lelki belátás: a kenyértörés gesztusában jut kifejeződésre, amelyben az emmauszi tanítványok felismerték az Urat...” (C 67).

De Lubac kijelentései a *Catholicisme*-ban elővételeznek némely gondolatot, amely később a kifejezetten az Egyház és az Eucharisztia közötti viszonynak szentelt műveiben felbukkan. Így például kimutatja a *Corpus mysticum. L'Eucharistie et l'Église au Moyen Âge* (1944, új kiadás: Cerf, Paris 2009 [Oeuvres complètes XV]) című művében: „Az Eucharisztia hozza létre az Egyházat” (104). Ezt a kijelentést megismétli a *Méditation sur l'Église* (1953, új kiadás: Cerf, Paris 2003 [Oeuvres complètes VIII]) című írásában, és kiegészíti azt az ellentétes kijelentéssel: „Az Egyház hozza létre az Eucharisziát”, úgyhogy a formula most már így hangzik de Lubac számára: Az Egyház hozza létre az Eucharisziát – Az Eucharisztia hozza létre az Egyházat (123–137).¹⁹

Már a *Catholicisme*-ban rámutat de Lubac arra a jelentés-eltolódásra, amely a középkorban a *corpus mysticum* és a *corpus verum* között lejátszódott. A Paschasius Radbertus és Ratramnus-féle IX. századi viták nyomán összetűzés támadt a *mysterium* (titok) és a *veritas* (igazság) kapcsán. Míg korábban az Eucharisziát tekintették Krisztus titokzatos testének, s az Egyházban látták az ő igaz testét (ő a fő, mi a tagok); addig ettől kezdve megfordult a megjelölés, hogy kifejezésre jusson az Eucharisztia teljes azonossága Jézus testével, amely Máriától született, a kereszten szenvedett, feltámadt, s fel-

¹⁸ Ehhez ld. XIBERTA, B. M., *Clavis Ecclesiae*, Roma 1922; POSCHNANN, B., *Paenitentia secunda. Die kirchliche Buße im ältesten Christentum bis Cyprian und Origenes. Eine dogmengeschichtliche Untersuchung* (Theophaneia 1), Peter Hanstein Verlagsbuchhandlung, Bonn 1940 (reprint kiadás: 1964); RAHNER, K., *Schriften zur Theologie*, Bd. XI: *Frühe Bußgeschichte in Einzeluntersuchungen*, Benziger, Zürich–Einsiedeln–Köln 1973.

¹⁹ Ehhez ld. MCPARTLAN, P., *The Eucharist makes the Church. Henri de Lubac and John Zizioulas in Dialogue*, T&T Clark, Edinburgh 1993.

ment az Atya jobbára. Most már az Eucharisztia a *corpus verum*, s az Egyház a *corpus mysticum*. Ez de Lubac már említett nagy ívű tanulmányának, a *Corpus mysticum*-nak a fő témája.

De Lubac eltérő szempontokból vizsgálja az Eucharisziát: közösség Krisztus misztikus testével, az Egyház egységének áldozata, ez mind megmutatkozik az ősi liturgiákban (C 74–83). Az Eucharisztia ünneplésében – minden a történelem folyamán történt változtatás ellenére – egységet lát. Az 1938-as szentmise-bemutató kapcsán, amely a Trienti Zsinat (1545–1563) után kiadott *Missale Romanum*-on (1570) nyugodott, ezt írja: „Római misénk eme imádságai – egyenértékűeket tartalmaznak a többi latin rítusok is – megfelelnek az ősi liturgiák imádságainak” (C 78).

De Lubac kijelentései az Eucharisziáról és az Egyházzal utat mutattak a II. Vatikánum eucharisztikus egyháztana felé. Miután az 1985-ös rendkívüli püspöki szinódus – húsz évvel a zsinat bezárása után – rámutatott arra, hogy „a *communio*-egyháztan a zsinati dokumentumok központi és alapvető gondolata”,²⁰ de Lubac dogmatörténeti és teológiai fáradozása – az Egyházat az Eucharisztia, az Eucharisziát pedig az Egyház felől megközelíteni – végleg érvényre jutott. Boldog II. János Pál pápa utolsó enciklikájában, a 2003. április 17-én megjelent *Ecclesia de Eucharistiá*-ban (vö. *Enchiridion Vaticanum* 22 [2003–2004], nr. 213–325) magáévá tette de Lubac kijelentéseit az Egyházzal és az Eucharisziáról.

2.3 Szentírás és Egyház

A *Catholicisme* leghosszabb fejezetében 46 oldalon át foglalkozik de Lubac a Szentírás értelmezésével. Ennek a fejezetnek a tartalma egyszersmind előjátékot képez az ezt követő terjedelmes, a történelemben és a jelenben megvalósuló szentírás-értelmezésről írt műveihez.²¹

Szerzőnk a *Catholicisme*-ban újra és újra hangsúlyozza a belső összefüggést az Egyház és a Szentírás között (pl. 148k; 157), ugyanis az Egyház nélkül nincs Szentírás. Egyszersmind rámutat a szent iratokban megőrzött isteni kinyilatkoztatás történetiségére, valamint az Ó- és Újszövetség közötti folytonosságra. Itt kiváltképp világosan megmutatkozik Hans Urs von Bal-

²⁰ *Enchiridion Vaticanum* 9 (1983–1985), nr. 1800.

²¹ Ehhez ld. VODERHOLZER, R., *Die Einheit der Schrift und ihr geistiger Sinn. Der Beitrag Henri de Lubacs zur Erforschung von Geschichte und Systematik christlicher Biblehermeneutik* (Sammlung Horizonte, Neue Folge 31), Johannes, Einsiedeln 2001.

thasar már említett véleménye, miszerint a *Catholicisme* egy vastag törzs, amelyből a későbbi művek ágai kinőnek.

A *Catholicisme*-ből nőtt ki: *Histoire et Esprit* (1950; új kiadás: Cerf, Paris 2002 [Oeuvres complètes XVI]), egy nagy tanulmány az Órigenész szerinti szentírás-értelmezésről, az 1959 és 1964 között négy kötetben megjelent *Exégèse médiévale* című mű a középkori exegézisről, *L'Écriture dans la Tradition* (Aubier-Montaigne, 1966), egy gyűjteményes kötet, amely egybefűzi de Lubac fontos szövegeit a szentírás-értelmezésről. Hans Urs von Balthasar 1952-ben kiadott egy kötetecskét Henri de Lubacról a *Christ heute* sorozatban: *Der geistige Sinn der Schrift* (Az Írás lelki értelme). Végezetül meg kell még említenünk de Lubac kommentárját a *Dei Verbum* kezdetű dogmatikus konstitúció előszavához és első fejezetéhez (új kiadás: Cerf, Paris 2006).²²

De Lubac már 1938-ban fellépett a lelki/spirituális szentírás-értelmezés érdekében. Ez megmutatkozik a betű szerinti és a lelki írásértelem megkülönböztetésében és összekapcsolásában, vagy az Ó- és Újszövetség megkülönböztetésében. Leszögezi, hogy helytelen lenne szembeállítani az allegóriát (Krisztus misztériuma vagy az Újszövetség) a történelemmel (betű vagy az Ószövetség). A történelem (betű szerinti értelem) és az allegória (lelki értelem) között mégis különbséget kell tenni, mert csakis Krisztus újdonsága által nyeri el az Egyház szentírás-értelmezése a maga saját alakját.

3. MYSTERIUM CRUCIS

De Lubac a következő kijelentéssel zárja a *Catholicisme*-ot: „Krisztus egész misztériuma a feltámadás misztériuma. Ez azonban egyszersmind a halál misztériuma is” (C 323). Összefoglalásképpen ezt mondhatjuk: a kereszti titkában feltárul Krisztus és az Egyház teljes üdvismisztériuma.

FORDÍTOTTA: TÖRÖK CSABA

ÉLETRAJZI ADATOK:

MICHAEL FIGURA 1943-ban született Gleiwitzben, Mainzban, Rómában és Freiburgban tanult teológiát, 1969-ben szentelték pappá. 1986–1996 között a Német Püspöki Kar Hittani Bizottságának volt a titkára. 2000 óta plébános Bingen-Dietersheimban.

²² Rudolf Vorderholzer elkészítette ennek a szövegnek a példás német fordítását: LUBAC, H. de, *Die göttliche Offenbarung. Kommentar zum Vorwort und zum ersten Kapitel der Dogmatischen Konstitution „Dei Verbum” des Zweiten Vatikanischen Konzils*, Johannes, Einsiedeln 2001.

Párbeszédstruktúrák az Egyházban és a II. Vatikánum *communio*-teológiája

1. A ZSINAT – EGY NEMZEDÉK PÁRBESZÉDÉLMÉNYE

Ötven esztendővel ezelőtt két pápa nyitotta meg az Egyház új korszakát: XXIII. János és VI. Pál. János pápáról beszélük: amikor megkérdezték, mi a szándéka az általa meghirdetett zsinattal, akkor az ablakhoz ment, és szélesre tárta azt. Hogy ez tényleg így történt-e, vagy sem, nem tudjuk, mindenesetre ez a híressé vált jelenet nagyon jól szemlélteti a pápa szándékát. Tudatában volt annak, hogy az Egyház modern világgal szembeni elkülönülésének véget kell vetni. Az pedig már VI. Pál volt, aki megtalálta az ehhez illő kulcsfogalmat: párbeszéd – párbeszéd a mai világgal, a nem katolikus keresztényekkel és a nem keresztény vallásokkal.

A két pápa ezáltal megnyitotta a párbeszédés útnak indulás mozgalmát, amely az Egyház alapvető szintjein már régen elkezdődött: a liturgikus és az ökumenikus mozgalomra, valamint a világiak apostolkodásának mozgalmára gondolunk. A liturgikus mozgalom Isten és a közösség közötti párbeszédként értette a szentmisét, az ökumenikus mozgalom felvállalta a más felekezetekkel való dialógust, s a katolikus világiak már régebb óta párbeszédben álltak a társadalom többi részével. Ehhez hozzájárult még, hogy a teológia is újra felfedezte, hogy az I. évezred egyháza erőteljesebben dialogikus volt, s a közös ügyeket szinódusokon és zsinatokon beszélte meg és szabályozta.

A zsinat János pápa általi egybehívása képezte az első lépést ennek az ősi gyakorlatnak a felélesztésére. Ez az ő korában egyáltalán nem volt magától értetődő. Az utolsó zsinat, az I. Vatikáni Zsinat 1869–1870-ben hittételként hirdette ki a pápa jurisdikciós primátusát és tanítóhivatalának tévedhetetlenségét. A keményvonalasok, akik mindenáron a modern világgal való konfrontáció pályáján akarták tartani az Egyházat, azért hivatkoztak ezekre a dogmákra, hogy megvalósítsanak egy központosított és tekintélyelvű egy személyes vezetést az egész Egyházban. Nincs többé szükség szinódusokra és zsinatokra, mivel a pápa – tekintélye erejében – most már mindent egyedül eldönthet. Nem kell csodálkoznunk azon, hogy ilyen keményvonalasok

kat a római kúriában is lehetett találni. A pápa zsinati tervének ők egyáltalán nem örültek.

Mivel a pápa a római kúriára bízta a zsinat előkészítését, a kúria megkísérelte, hogy kezébe vegye a zsinat levezenylését. Azonban a zsinati atyák többség áthúzta a számításukat. Vették maguknak a szabadságot, hogy elvessek az előkészített tervezeteket. Így a zsinat párbeszédeseménnyé vált. Ez a tapasztalat meghatározott egy egész nemzedéket, a zsinati nemzedéket, amelynek tagjai a mai napig egy párbeszédes Egyházért lépnek fel.

János pápa meghalt a zsinat első ülésszaka után. Utódáé, VI. Pálé lett a nehéz feladat, hogy tovább vezesse a zsinatot. Még a második ülésszak megnyitása előtt, 1964. augusztus 6-án közétette szolgálatkezdő enciklikáját, az *Ecclesiam suam*-ot.¹ Ezen dokumentum s a zsinati atyák támogatása révén a mai világgal folytatott párbeszéd lett a zsinat tulajdonképpeni reformcéljává. Így született meg a *Gaudium et spes* kezdetű lelkipásztori konstitúció – „az Egyházzal a mai világban” –, az első dokumentum a zsinatok történetében, amely ennyire részletesen foglalkozott az Egyház és a társadalom viszonyával. Ugyancsak ez a szemlélet vezetett a különvált keresztényekkel és a nem keresztény vallásokkal folytatott párbeszédéről írt dokumentumokhoz is.

2. VI. PÁL A PÁRBESZÉDRŐL

Vessünk egy pillantást VI. Pál *Ecclesiam suam* kezdetű enciklikájára, amelyet a párbeszédéről írt traktátusnak is neveznek. Ezután vizsgáljuk meg a zsinat kijelentéseit a dialógusról.

Először határozzuk meg röviden, mi is a párbeszéd, hogy aztán mérlegre tehesük a dokumentumokat. A párbeszéd kifejezést általában szűkebb és tágabb értelemben használjuk. Tágabb értelemben nehezen elkülöníthető a beszédetől. Azonban a beszéddel ellentétben a párbeszéd eleget tesz három feltételnek: *Először* a párbeszédpartnerek egyenjogúak; azonos szinten beszélnek egymással. *Másodszor* eltérő előzetes megértésből vagy álláspontból indulnak el egymás felé. *Harmadszor* a párbeszéd célja az igazság közös megtalálása és elismerése egy meghatározott kérdés, vagy pedig egy megfelelő megoldás fellelése egy konkrét feladat kapcsán. Kölcsönösség, különbözőség és igazságkeresés – ez a párbeszéd három ismertetőjegye.

¹ VI. PÁL, *Ecclesiam suam*, in *Az egyház küldött. VI. Pál pápa apostoli műve* (szerk. Kránitz, M.), SZIT, Budapest 2009, 135–184.

Enciklikájában VI. Pál kijelenti, hogy az Egyház és a mai világ kapcsolatának megfelelő leírására „a ma már általánossá vált kifejezést, a párbeszédet alkalmazzuk” (ES 66). A találkozásnak ez a módja előfeltételezi „a vallásos, illetve nem vallásos ember érettségét, aki a nevelés vagy kultúra által képessé vált a gondolkodásra, beszélgetésre és a párbeszéd méltó fenntartására” (ES 80). Ezért a párbeszéd kivételes mód arra, ahogyan az Egyháznak napjainkban be kellene teljesítenie üdvösségszolgálatát. „Az Egyháznak párbeszédbe kell kezdenie azzal a világgal, amelyben él. Az Egyház a szó, az Egyház üzenet, az Egyház dialógus” (ES 67).

Hogy párbeszédet folytathasson, az Egyháznak meg kell ismernie dialóguspartnerét, s közel kell lépnie hozzá. A pápa valóban komolyan veendő partnert lát a mai társadalomban a párbeszédhez, amely felmutatja a kölcsönösség elemeit. „Szükséges, hogy még mielőtt szólánánk, meghallgassuk a másik hangját, de még inkább a szívét; és amennyire lehet, értsük meg, tiszteljük, és ott, ahol lehetséges, haladjunk ebbe az irányba” (ES 90). Ily módon „felfedezhetünk igazságelemeket mások véleményében” (ES 86).

A párbeszéd nem lehet gőgös vagy sértő, hanem legyen türelmes, nagylelkű és bizalommal telt. „Tekintélye belülről származzon, a kifejtendő igazságból, a kiáradó szeretetből, a javasolt példából” (ES 83/2). Barátságos légkörre legyen, amely „egyesíti a lelkeket a jóhoz való kölcsönös tartozásban, amely kizár minden önző célt” (ES 83/3). Azonban a partnerhez való közeljutásra irányuló fáradozás „semmiképpen se indítson minket arra, hogy felhígítsuk az igazságot, vagy bármit elvegyünk belőle. Párbeszédünk nem lehet gyengeség a hit magatartásával szemben” (ES 91).

VI. Pál a következőképpen alapozza meg az egyházi üdvküldetés párbeszédes karakterét: [a párbeszéd] „magának Istennek a tervében is ott van ... A kinyilatkoztatás – az a természetfölötti kapcsolódás, amelyet maga Isten kezdeményezett, hogy megszólítsa az emberiséget – egy olyan párbeszéddel fejeződik ki, amelyben Isten Igéje a megtestesülés, és majd az evangélium által fejezi ki magát ... Az üdvösség története éppen erről a hosszú és változatos párbeszédről szól, mely Istentől indul el, és különböző és csodálatos beszélgetést valósít meg az emberrel” (ES 72).

A mai világgal folytatott párbeszédben tanúsítandó odafigyelés, kölcsönösség látványosan háttérbe szorul, amikor a pápa az Egyházon belüli párbeszédről szól. Ezt a dialógust is ajánlja, azonban ez nem kérdőjelezheti meg soha a pásztorok tekintélyét. Erőteljesen hangsúlyozza a pásztorokkal szembeni engedelmességet „és a törvényes előjáró hatalmának való tiszteletteljes alávetést ... ami készségük és derűs voltuk miatt illik a szabad és szerető fiakhoz. Az önállóság, a bírálat, a lázadás szelleme nehezen egyeztethető

össze azzal a szeretettel, amely az összetartást, az egyetértést és a békét sugallja az Egyházban. Könnyen átalakítja a párbeszédet vitává, vitatkozássá, ellentété, ami sajnos még mindig kellemetlen jelenséggént fordulhat elő!” (ES 119).

Itt valamiképpen kiterjesztésre kerül a párbeszéd fogalma, úgyannyira, hogy inkább kegyesen biztosított beszédről kellene szólnunk. Akármennyire is helytálló figyelmeztetése, mégis figyelemre méltó, hogy ugyanaz a pápa, aki a modern embernél igen helyesen elismeri „érettségét ... a gondolkodásra, beszélgetésre és a párbeszéd méltó fenntartására”,² nem ismeri el ugyanezen érettséget az együtt gondolkodásra és szólásra a katolikusok esetében az Egyházban, jöllehet ők is csak modern emberek. Ezt a még mindig uralkodó klerikális mentalitás számlájára írhatjuk, amely előszeretettel tekint a világiakat „szerető gyermekeknek”. Ez a szemléletmód napjainkig megfigyelhető az Egyházon belüli párbeszéd terén.

3. A ZSINAT A PÁRBESZÉDRŐL

VI. Pál kezdeményezésének hála, a párbeszéd vezérszavává lett a zsinatnak és kulcsszavává az Egyház modern világgal való újszerű kapcsolatának. Pár szót a zsinati szóhasználatról: egyes helyeket kifejezetten a tulajdonképpeni értelemben vett párbeszédről van szó, amely felhív a kölcsönösségre. Gyakran általánosságban a beszéd (*colloquium*) kifejezést alkalmazzák, ez lehet alternatív vagy a kölcsönösséget elgyengítő szóhasználat.

A mai világgal folytatott párbeszéd céljának szentelik az egész *Gaudium et spes* lelkipásztori konstitúciót. Itt kifejezetten „kölcsönös párbeszédről” (*mutuus dialogus*) van szó (GS 40). Alapja az emberek Isten előtti és egymás közötti testvérisége, akiket közös érdekek és feladatok, valamint a békés és igazságos világrend kapcsol egybe (GS 21; 90). Ismert a konstitúció kezdő mondata, amely mindezt kifejezésre juttatja: „Az öröm és remény, a gyász és szorongás, mely a mai emberekben, főként a szegényekben és a szorongást szenvedőkben él, Krisztus tanítványainak is öröme és reménye, gyásza és szorongása” (GS 1).

Leggyakrabban az *Unitatis redintegratio* kezdetű, ökumenéről szóló dekretumban fordul elő a párbeszéd fogalma, mégpedig tulajdonképpeni értelmében. Ugyanis világosan kimondásra kerül, hogy az ökumenikus párbeszéd

² Vö. *Le dialogue possible. Paul VI et les cultures contemporaines* (szerk. Archetti, G.), Queriniana, Brescia–Roma 2007.

„par cum pari” alapon, vagyis egyenlő az egyenlővel, azonos szinten folytatható (UR 9). Az Egyház és a nem keresztény vallások kapcsolatával foglalkozó *Nostra aetate* kezdetű nyilatkozatban a zsinat ajánlja a párbeszédet ezekkel a vallásokkal, buzdítva, hogy az Egyház „ismerje meg, becsülje és támogassa” az ezekben fellelhető értékeket (NAe 2). Különös a jelentősége a zsidók és a keresztények közötti „testvéri párbeszédnek” (NAe 4), de ugyanígy a nem keresztényekkel folytatott dialógusnak is az *Ad gentes* missziós dekrétumban (AG 16).

A párbeszéd kapcsán alapvető megfontolásokat találunk a vallásszabadságról szóló *Dignitatis humanae* kezdetű nyilatkozatban, ahol a párbeszéd az igazság megtalálásának egyik, kölcsönösségen alapuló módjaként kerül leírásra. „Az igazságot pedig a személy méltóságának és társas természetének megfelelő módon kell keresni, tudniillik szabad kereséssel, tanítás vagy képzés, közlés és dialógus segítségével, melyekkel emberek előadják a megtalált vagy megtalálni vélt igazságot, azért, hogy segítsék egymást az igazság keresésében; a megismert igazsághoz pedig személyes beleegyezéssel kell ragaszkodni” (DH 3).

Itt az Egyház nincs egyoldalúan tanítónóként szembeállítva azokkal, akiknek még tanításra van szükségük. Sokkal inkább egymás mellé kerül az igazságnak a tanítás és a „szabad keresés” általi közvetítése, aminek okán tanácsos a párbeszéd ott, ahol az emberek kölcsönösen segítik egymást az igazság keresésében. Mindenkinek szüksége van a másakra: azoknak, akik keresnek; és azoknak is, akik ugyan már úgy hiszik, birtokába jutottak az igazságnak, ám tudatában vannak az igazságra vonatkozó ismereteik sokszintű korlátozottságnak.

Feltűnő, hogy a kölcsönösségen alapuló párbeszédről mindig csak a ki felé folytatott dialógus kapcsán van szó, ám nem az Egyházon belüli párbeszédre vonatkozólag. Ezen a ponton is VI. Pál *Ecclesiam suam*-jához tartja magát a zsinat. Mindazonáltal a lelkipásztori konstitúció megjegyzi, hogy a mai világgal folytatott helyes párbeszéd előfeltételezi „az Isten egy népét alkotó lelkipásztorok és hívek közötti” „termékeny párbeszédet” (GS 92). Újra biztatást kapunk a püspökök, papok és világiak közötti bizalomtelt párbeszédre, amely azonban nem lesz kölcsönösségen alapuló dialógusként jellemezve. Figyelmet érdemel egy mondat, amely szabályként szolgálhat ehhez: „egység a szükséges dolgokban, szabadság a kétségekben, és szeretet mindenben” (GS 92). Ez idézet XXIII. János pápa *Ad Petri Cathedram* kezdetű enciklikájából, amellyel meghirdette a zsinatot.

Az Egyházon belüli, kölcsönösségen alapuló párbeszéd kapcsán tapasztalható tartózkodás a zsinat részéről még inkább feltűnik, ha megfontoljuk:

a zsinat számos helyen szólt oly módon, ami közel áll a tulajdonképpeni párbeszéd gondolatához. A zsinat egyháztani konstitúciójában, a *Lumen gentium*-ban az Isten népének közösségeként (*communio*) való egyházi önértelmezést fejtette ki, amely közösségnek a tagjai a közös hivatás és küldetés által kötődnek egybe – vagyis sokkal bensőségesebb testvéri kötelék fűzi össze őket egymással, mint a többi emberrel. Ezen felül Isten különböző karizmákkal és szolgálatokkal ajándékozta meg az Egyházat, amelyek (miként a test tagjai) egymásra szorulnak – ez is a valódi kölcsönösség jele. Ezáltal ugyanis az úgynevezett világiak kapcsán is elismeri a zsinat, hogy önálló kompetenciával bíró alanyok, akik elvárhatják, hogy ilyenként komolyan vegyék őket. Hitérzékük, a *sensus fidei fidelium* jelentősegteljes az Egyház hitből fakadó megismerésének és életének szempontjából (LG 12).

Ennek megfelel az is, hogy a zsinat a szinódusi gyakorlat új életre keltése mellett elhatározta az összes egyházi szinten megvalósítandó kölcsönös tanácskozások szervezeteinek megalkotását. Ide tartozik az állandó püspöki szinódus a pápa támogatására, a földrészek és országok szintjén működő püspöki konferenciák, az egyházmegyék és plébániák szintjén pedig a különféle tanácsok. Jóllehet ezeket a döntéseket úgy koncepcionális, mint strukturális szinten reformlépésként üdvözölhetjük, mégis mindez az echternachti tavaszi körmenetre emlékeztet.³ A püspöki szinódusok és konferenciák illetékességi köre korlátozott maradt. A tanácsok kizárólagosan tanácsadó szervek. Ez azt jelenti, hogy egy Egyházon belüli, ezt a nevet megérdemlő párbeszéd megalapozása előtt az egyházjog határokat állít. Ezek szerint kudarcot vallott a zsinat? Nem, mivel lefektette a dialogikus Egyház teológiai előfeltételeit. Csupán a zsinat és a zsinat utáni megvalósítás és törvényhozás – az Egyházon belüli párbeszéd kapcsán – nem vonta le mindebből a megfelelő konzekvenciákat.

Másmilyen a megítélés a kifelé folytatott párbeszéd kapcsán. Elsősorban az ökumenikus párbeszédről van szó. Amit megannyi korlátozó tényező ellenére is elértünk a sokrétű dialógus révén az ökumené terén, ötven éve még senki sem tartotta volna lehetségesnek. Jelentős megbeszélések és találkozók (mint Assisi) történtek a zsinat óta a nem keresztény vallásokkal, a kultúra, a tudományok, a művészetek és a társadalom világával. A különböző eszmecsere-területekért az úgynevezett tanácsok a felelősek, amelyek a római kúriában a hagyományos kongregációk mellé lettek állítva. Élükre

³ Echternachtban pünkösd keddjén kerül sor a körmenetre, amelyben a város lakói ugrálva, hármat előre, kettőt hátra lépve haladnak előre (a fordító megjegyzése).

a pápák kompetens vezetőket neveznek ki. Felkeltette a figyelmet a Vallás-közi Párbeszéd Pápai Bizottságának 1991-es dokumentuma, a *Párbeszéd és igehirdetés*.⁴ Ami elsődleges reformcélját, az Egyház és a mai világ párbeszédét illeti, a zsinat mindenképpen sikert ért el.

4. PÁRBESZÉDES GONDOLKODÁS – EGY FILOZÓFIAI PROGRAM

Mielőtt foglalkoznánk azzal a nehézséggel, amellyel az Egyház a mai napig az Egyházon belüli párbeszéd kapcsán küzd, érdemes feltennünk a kérdést, miért is alkalmazta egyáltalán VI. Pál és az ő nyomán a zsinat a *párbeszéd* fogalmát? Ez a kifejezés akkoriban tényleg a „levegőben lógott”.

Montini pápa olyan családból származott, amely vezető szerepet töltött be az olaszországi laikus mozgalomban, s amelyből parlamenti képviselők is származtak. Emellett a későbbi pápa sokáig prézese volt az Olaszországi Diákszövetségnek, s így jól ismerte a *Democrazia Cristiana* vezető politikusait. VI. Pál legismertebb életrajza joggal viseli ezt a címet: *The First Modern Pope*.⁵

Filozófus barátai révén Montini jól ismerte azokat a francia és német irányzatokat, amelyeket perszonalizmusnak és dialogikus gondolkodásnak nevezünk.⁶ Olyan bölcselek kapcsolódnak ehhez, mint M. Buber, Fr. Rosenzweig, F. Ebner és R. Guardini.⁷ Feltűnő, hogy nem kevés zsidó és keresztény gondolkodó kapcsolódott ehhez az irányzathoz, akiknek vallásos meggyőződése megmutatkozott a bölcseletükben. Így például M. Bubernél az embert kivételessé tevő párbeszédes kölcsönösség az Én és a Te között transzcendens-vallásos megalapozással bír, ugyanis Isten a kinyilatkoztatás történetében „örök Te”-ként találkozik az emberrel.⁸

⁴ PONTIFICAL COUNCIL FOR INTER-RELIGIOUS DIALOGUE, *Dialogue and Proclamation. Reflection and Orientations on Interreligious Dialogue and the Proclamation of the Gospel of Jesus Christ*, in OR (1991. Június 21).

⁵ HEBBLETHWAITE, F., *The First Modern Pope*, Paulist, London–New York 1993.

⁶ Vö. LOCHBRUNNER, M., *Die Beziehungen zwischen G. B. Montini/Paul VI. und Romano Guardini. Eine biographische Skizze*, in *Paul VI. und Deutschland* (szerk. Pottmeyer, H. J.), Queriniana, Brescia–Roma 2006, 133–158; MAFFEIS, A., *G. B. Montini, Mario Bendiscioli e l'incontro con la cultura tedesca*, in uo. 159–216.

⁷ Vö. LANGEMEYER, B., *Der dialogische Personalismus in der evangelischen und katholischen Theologie*, Bonifatius, Paderborn 1963.

⁸ Vö. CASPER, B., *Das dialogische Denken. Franz Rosenzweig, Ferdinand Ebner und Martin Buber* (1967). Bővített új kiadás: Herder, Freiburg i.Br. 2002 [magyarul megjelent: BUBER, M., *Én és Te*, Európa, Budapest 1999 – a fordító megjegyzése].

5. AZ EGYHÁZ: „PÁRBESZÉDBEN ISTENNEL”, ÁM EGYMÁSSAL NEM?

Buberhez hasonlóan, ám keresztény hangsúllyal, VI. Pál is transzcendens eredetet mutat fel *Ecclesiam suam* enciklikájában az ember párbeszédés alapstruktúrája mögött, s rámutat a kinyilatkoztatás párbeszédés karakterére. Ezért nem véletlen, hogy a kinyilatkoztatás párbeszédés eseményként való értelmezésével találkozunk a zsinat *Dei Verbum* kezdetű, kinyilatkoztatásról szóló konstitúciójában. „E kinyilatkoztatással a láthatatlan Isten szeretetének bőségéből mint barátaihoz szól az emberekhez, és társalog velük, hogy meghívja őket és befogadja a saját közösségébe” (DV 2). Még ha el is kerüli a zsinat ezen a helyen a párbeszéd fogalmát, és nem beszél kölcsönösségi viszonyról, mégis közel áll ehhez, amikor baráti viszonyról szól. Egy bizonyos: ezáltal túlhaladja az addig szokásos kinyilatkoztatás-felfogást, amely úgy tekintett a kinyilatkoztató Istenre, mint engedelmességet követelő tanítóra. A párbeszédés kölcsönösség viszonyának a terén tesz még egy további lépést is a zsinat, amikor az Atya, a Fiú és a Szentlélek Szentháromságon belüli közösségében látja az Egyház legfőbb ősképet és példaképét (UR 2). A zsinat mégsem vállalta fel a dialogikus gondolkodásra jellemző kölcsönösségi gondolatot a párbeszéd kapcsán, kivéve azokat a már említett kivételeket, amikor a kifelé folytatott párbeszédet tartotta szem előtt.

Felmerül a kérdés, hogy az Egyház – a *Lumen gentium* kapcsán már megemlített okokon túl is – ezen teológiai vonatkozások alapján nem gondolhatna-e, kellene-e úgy gondolnia az Egyházon belüli párbeszédre, mint kölcsönösségen alapuló párbeszédre, s nem úgy, mint egyoldalú adásra és kapásra. Ami a kinyilatkoztatást illeti, a kinyilatkoztató Isten kétségtelenül a minket végtelenül meghaladó adó, s mi vagyunk a befogadók. Azonban az újszövetségileg önmagát kinyilatkoztató Isten nem hagyta hátra ezt a minket meghaladó voltát, a Filippi levél szavai szerint (Fil 2,6) nem üresítette ki magát istenségeből, hogy emberként találkozzon velünk? Nem lett mindenben hasonlóvá hozzánk, a bűnt kivéve, hogy azonos szinten beszéljen velünk – így valamiképpen minket az ő Te-jeként komolyan véve, aminél nagylelkűbb tettet nem lehet elgondolni? Nem kölcsönösségen alapuló párbeszéd ez, ami a mi szempontunkból kétségtelenül Istentől ajándékozott kölcsönösség, ám éppen emiatt igaz és valódi kölcsönösség? Ezt a kölcsönösséget nem lehet nem meglatni Jézus emberekkel szembeni magatartásában. Miért ne lehetne ez ugyanígy az Egyházon belüli, hivatalviselők és hitben való nővéreik, fivéreik közötti párbeszéd terén? Hát nem a legteljesebb kölcsönösségen alapuló Szentháromságon belüli viszonyban látja az Egyház a legmagasabb ősképet és példaképét? Akkor pedig miért oly nehéz a zsinat-

nak s a tanítóhivatalnak, egyházkormányzatnak megengednie a kölcsönösségen alapuló, Egyházon belüli párbeszédet?

6. AZ EGYHÁZON BELÜLI PÁRBESZÉD AKADÁLYAI – TEOLÓGIAI KÉRDÉSFELVETÉSEK

Két alapot neveznék meg a fenti nehézség okaként. Az egyik az egyoldalú hivatalfelfogás. A döntések meghozatala terén minden kötelező részvételt a hivatalviselő szuverén módon elgondolt döntési hatalma korlátozásának tekintenek (úgy a pápa kapcsán a püspökök, mint a püspökök kapcsán a világiak részéről), jóllehet egyáltalán nem lenne szükséges, hogy ez így legyen. A hivatalból fakadó döntések az előkészítésük során a nagyobb részvétel révén inkább nyernek a tekintélyben és a megfelelőségben, miként ezt a tapasztalat mutatja. Nos, ez elől a tapasztalat elől elzárkózunk, még ha újra és újra fel is csendül ez a zsinati dokumentumokban. Ezért az ilyenfajta vezetési gyakorlat a mai érzület számára tekintélyelvűnek tűnik, s a testvériségre való felhívás üresen cseng.

A másik, ezzel összefüggő akadály a kölcsönösségen alapuló Egyházon belüli párbeszéd útjában az a körülmény, hogy ezen párbeszéd során egyoldalúan csak a pásztorok küldetése fajsúlyos. Ők tényleg arra kaptak küldetést, hogy az evangélium igazságát közvetítsék és biztosítsák. Azonban az igazság közvetítésének megbízatásán túl még fennáll az igazság keresésének a feladata is. Még ha a Szentlélek vezeti is őket, a pásztorok, a pápa és a püspökök, véges emberek akkor, amikor értelmezik az evangéliumot, s az értelmezés által a mindenkori kihívások terén gyümölcsözővé tegyék azt. Már az úgynevezett apostoli zsinat (ApCsel 15,1–34; Gal 2,1–10) megmutatta, milyen közös erőfeszítésre van szükség ahhoz, hogy egy adott kérdés (körül kell-e metélni a pogány keresztényeket) kapcsán kikutassuk Isten valódi akaratát. Ebben a keresésben részt vett az egész közösség. Ezért történt meg, hogy mindig újra összegyűltek szinódusokra és zsinatokra, ahol a püspökök a helyi egyházak vezetőiként és képviselőiként azon fáradoztak, hogy egy konkrét kérdés kapcsán kikutassák Isten akaratát. Az így született döntések az első századokban csak akkor léptek hatályba, hogyha a helyi egyházak a saját hitükkel összhangban lévőként befogadták azokat. Az igazság keresése a pásztorok egymás közötti és közösségek közötti, egyfajta kölcsönös párbeszédeként valósult meg.

Szögezzük le: az Egyházon belüli párbeszédben arról van szó, hogy kikutassuk Isten akaratát korunk Egyházának látható alakja és cselekvése szá-

mára. Nézzük még egyszer az apostoli zsinatot. A körülmetélés vitatott kérdése kapcsán arra kérték Istent, hogy adja megfelelő jelét az akaratának. Ezt abban lették meg, hogy a pogány keresztények körülmetélés nélkül is befogadták a Szentlelket. Az egymás közötti párbeszéd szíve tehát az Istennel folytatott párbeszéd volt. Ezért tanácskoznak a zsinatok mind a mai napig a nyitott evangéliumos könyv jelenlétében, s munkájukat a megvilágosítást kérő imával kezdik. A párbeszéd, ha sikert akar elérni, magas követelményeket támaszt a résztvevőkkel szemben. Ezek közé tartozik annak készsége, hogy megváltoztassuk saját álláspontunkat, s engedjük mélyebben bevezetni magunkat az igazságba, annak tudatában, hogy az igazságra vonatkozó ismereteink töredékesek, s mindig csak egy látószöveget képviselnek. A keresztények közötti párbeszéd terén ehhez még hozzájön az a késég is, hogy az egymásra hallgatásból az Isten Szavára és akaratára való együttes hallgatás legyen.

Egy szóval: a pásztorok különleges megbízatását érintetlenül hagyva az igazság közvetítése és biztosítása terén, a konkrét kihívások kapcsán az igazság keresésekor mégis lehetséges és kívánatos a teljes kölcsönösségen alapuló, Egyházon belüli párbeszéd, hogy minden karizma és belátás megfelelő módon hozzájárulhasson ehhez. Itt érvényes a János pápa és a zsinat által felállított szabály: „egység a szükséges dolgokban, szabadság a kétségesekben, és szeretet mindenben”. Egy ilyen párbeszéd folyamat rendezését és aztán az elnyert ismeretek alapján az Isten és a hívek előtti felelős döntés meghozatalát mindenképpen a pásztorok megbízatásának a részeként kell kezelni. Ahogyan ez abban a levélben is szerepel, amelyet az apostoli zsinat után elküldtek minden gyülekezetnek: „Úgy tetszett ugyanis a Szentléleknek és nekünk [az apostoloknak és a presbitereknek az egész közösséggel együtt], hogy ...” (ApCsel 15,22.28).

7. KRITIKUS PILLANTÁS A NÉMET PÜSPÖKI KONFERENCIA DIALÓGUSAJÁNLATÁRA

Az elnyert ismeretek birtokában, miszerint az akadályok, amelyek az Egyházon belüli valódi párbeszéd útjában állnak, nem állják ki a teológiai kritika próbáját, most vizsgáljuk meg azokat a történeteket, amelyek a legutóbbi időkben a németországi nyilvánosságot megmozgatták. A közvéleménynek és a kitudódott visszaélési botrányoknak a nyomása hatására a Német Püspöki Konferencia szoros többséggel a párbeszéd folyamat felajánlása mellett döntött, amelyet inkább „beszéd folyamatnak” kellene hívni. Ugyanis jóllehet

akármiről lehet beszélni, mégsem szabad bizonyos témákat érinteni. Ezek az összegyűházra tartoznak, s így a pápa illetékes bennük.⁹ Mit tarthatunk egy ilyen gondolkodási és beszédtilalomról, s milyen viszonyban van egy ilyen tiltás a párbeszéd szellemével?

A kiiktatott témáknál – mint a cölibátus kötelezettsége, a nők pappá szentelése és az elváltak s újra házasodottak egyházi státusza – olyan kihívásokról van szó, amelyeket évtizedek óta egyre nyomatékosabb sürgetéssel felhoznak Németországban. Ezen kihívások mögött ott áll a német katolikusok döntő többsége. Anélkül, hogy elmélyedhetnénk ezekben a témákban, megállapíthatjuk: némely felszínes és a korszellemen alapuló érvelés mellett vannak komolyan veendő okok is, amik miatt elő szabad hozakodni ezekkel a kihívásokkal. Mégis: súlyos okok szólnak az eddigi egyházi gyakorlat és hagyomány mellett – olyan súlyú okok, amelyek érthetővé teszik a pápa vonakodását egy változtatás bevezetésével szemben. Azt sem lehet mondani, hogy a mit igen és mit nem kérdése ne lett volna újra meg újra Rómában, részben a püspöki szinódusokon megvitatva.

Ha ezen kérdésekben valóban a dogmatikai érvényesség irányelveivel van dolgunk, amelyek még a pápát is kötik, akkor a témák kiiktatása nem lenne a párbeszéd szelleme ellen való. Ilyesmi létezik a demokráciában is. Így például egy diktatúrát bevezető parlamenti határozat ellentétes lenne alkotmányunkkal, s ezért egy ilyen döntés eleve kizárt. Azonban a fent nevezett kérdések kapcsán – jól megalapozott felfogás alapján – nem áll fenn a kifejezett érvényesség kötelezőségének esete. Az adott szándékok további és mélyebb megvitatásának lehetősége tehát nincs kizárva.

Postosan ennek lehetne és kellene megtörténnie a Német Püspöki Konferencia által meghirdetett beszédfolyamat során – nem egy következmények nélküli beszéd, hanem az érvek és ellenérvek „szabad megvitatása” formájában, ahogyan ezt a zsinat mondja. Hogyan másként győzhetik meg álláspontjukról a püspökök a katolikusait? A témák Rómára hivatkozó kiiktatásával semmi esetre sem. Ha pedig nekik is kételyeik vannak az eddigi gyakorlat megfelelőségével – erről is szó lehet –, akkor ezt őszintén be kellene ismerniük. Ezáltal nem gyengítenék tekintélyüket, hanem ennek épp az ellentétére kerülne sor.

Helyes, hogy némely kérdésben a végső döntést nem hozhatja meg egyedül egy részegyház, amely részét képezi a *communio ecclesiarum*-nak. Azon-

⁹ Vö. Herder-Korrespondenz e-Dossier (August 2011): Kirche im Dialogprozess; Herder-Korrespondenz 65 (2011), 385–387.

ban az is helyes, hogy az egyházi élet fejleményeit kiváltó ösztönzések egy részegyházból induljanak ki, és hogy egy egész világot átfogó Egyházban nem kell mindent egységesen szabályozni. Csak akkor érezhetik a német katolikusok, hogy párbeszédpartnerként komolyan veszik őket, ha Róma megfelelő módon okul az eddigi dialógusfolyamatból, s szembenéz a felhozott ellenérvekkel. Ennek kapcsán elvárható a német püspököktől, hogy még ha személyesen más is a véleményük, egyházmegyéjük híveinek jó érvei mellett ügyvédként cselekedjenek Rómával szemben. Nem zárhatják ki, hogy a hívek óhaja Isten akaratának jele, amelyet nekik is, mint az apostoloknak, kutatniuk kell. Ahogyan II. János Pál buzdította a püspököket *Novo millennio inuente* kezdetű levelében egy Nolai Szent Paulinustól vett idézettel: „Figyeljünk minden hívő szavára, mert minden hívőben Isten Lelke lobog” (nr. 45).

És mi történik, ha nem sikerül egységre jutni a megkezdett párbeszéd-folyamat során? Nem ettől függ egy párbeszéd sikere, hanem attól, hogy vajon sikerül-e közösen keresni Isten akaratát az ő itt és most élő Egyháza számára? Ezáltal olyan légkör teremődik, amelyben letisztulnak a kihívások indítókai, s az előttünk álló kérdések mélyebb megértése is kiérlelődhet. Ezen felül lehetnek olyan kérdések, amelyek még nem érettek egy döntés meghozatalára. Azonban elhallgatás, elnyomás és semmittevés révén nem jutunk közelebb a kérdések tisztázásához. Ha még mindig fennállnának ilyen gondolkodási és beszédtilalmak, akkor ma is körülmetélkednénk, érvényben lenne a kínzás és a halálbüntetés, s elutasítanánk a vallásszabadságot és a demokráciát.

8. PÁRBESZÉD – TÉVES FORMÁK ÉS FÉLREÉRTÉSEK

Nem tekinthetünk el attól, hogy szembenézzünk a párbeszéd téves formáival és félreértéseivel. Téves formát képez minden olyan párbeszéd, amelynek esetében nem őrzik meg a valódi kölcsönösséget. Ennek alapja a már említett igazságközvetítés és igazságkeresés összecszerélése lehet, vagy a partner kompetenciájának alábecsülése. Bizonyos, az Egyház által végérvényesen még nem lezárt témák tekintélyelvű kiiktatása ezen téves formák közé tartozik.

Félreértésre akkor kerül sor, amikor az Egyházon belüli párbeszédet összecszerélik egyfajta demokratikus eljárással. A '68-as mozgalom s az általa támasztott, minden társadalmi réteget érintő demokratizálásra vonatkozó kihívás nyomán nem egy katolikusnál fellépett ez a félreértés. Napjainkban épp ezért találkozunk az ehhez kötődő vélekedéssel, miszerint az Egyházon

belüli párbeszéd sikere azon mérhető le, hogy beteljesül-e minden támasztott igény.

Az Egyházon belüli párbeszéd demokratikusnak feltételezett karaktere kapcsán gyakran a színódusok és a zsinatok szavazási eljárására hivatkoznak, amely megelőzi a döntést. Azonban ezen szavazások során nem arról van szó (mint a parlamentjeinkben), hogy megfogalmazzuk a nép akaratát, hanem arról, hogy a konszenzus révén meghatározzuk a közös hitet, vagy imádság közben megtaláljuk Isten akaratát itt és most élő Egyháza számára.

Kapcsoljunk mindehhez még egy további félreértést, amely az ökumenikus és a vallásközi párbeszédre vonatkozik. Egyesek úgy vélik: a párbeszéd által megkövetelt partnerrel szembeni tisztelet addig kell, hogy elmenjen, hogy végül visszavonjuk, vagy rendelkezési állományba helyezzük az igazságra vonatkozó saját meggyőződésünket. Egy példa: a saját üdvösség- és megváltásfelfogással bíró nem keresztény partnerrel szembeni tisztelet tiltja, hogy minden ember valódi és egyetlen megváltójaként és közvetítőjeként állítsuk eléje Jézus Krisztust, eltekintve attól a tényről, hogy ebben a kérdésben az Újszövetség egyértelműen állást foglal. Zsidók és muszlimok gyakran csodálkoznak, amikor keresztény partnereiknél ilyen irányú készséget tapasztalnak, és bizalmatlanok, hiszen ők semmi ilyesmit nem várnak el a keresztényektől.

A Vallásközi Párbeszéd Pápai Tanácsának *Párbeszéd és igehirdetés* című dokumentuma ennek kapcsán megjegyzi: a párbeszédre való készség „nem azt jelenti, hogy a párbeszédpartnernek a találkozás kezdetén saját vallásos meggyőződését hátra kellene hagynia. Épp az ellenkezője az igaz: a vallásközi párbeszéd helyessége megköveteli, hogy mindenki hitének teljes integritásával lépjen be a párbeszédbe ... [a keresztényeknek] emlékezniük kellene arra, hogy Isten valami módon a más vallási hagyományok követőinek is megmutatta magát. Ennek következtében a többi ember meggyőződései és értékei felé elfogadásra kész értelemmel kell közeledni ... A párbeszéd arra indíthatja őket, hogy feladják meggyökeresedett előítéleteiket, felülvizsgálják előre kész véleményeiket, és olykor még saját hitfelfogásuk megtisztításába is beleegyezzenek” (nr. 48k).

Egy félreértést, jobban mondva téves elvárást maga a zsinat ébresztett fel. Amikor a zsinat vezérfogalommá tette a párbeszédet, akkor az egész világ egy körös-körül párbeszédese Egyházat kezdett el várni. A zsinat azonban, legalábbis az Egyházon belüli véleménycsere kapcsán, csak egy tágabb értelemben vett párbeszédéről szólt, amelynek épp ezért a *beszéd* megjelölést juttatta. Azonban a párbeszéd szó a maga tulajdonképpeni értelmében volt jelen a világban, s mindenki ekként értette a zsinati tanítást is. Ez az, ami

azután mind a mai napig egyre növekvő frusztrációt vált ki. A csalódás nyilvános tiltakozási akciókhoz, nyilatkozatokhoz s óhajokhoz vezetett, kezdve a teológusok 1989-es Kölni Nyilatkozatán az 1995-ös egyház-nép-szavazáson át egészen a teológusok 2011-es Memorandumáig.

A csalódás azonban a párbeszéd témájával való alapvető foglalkozást is eredményezte. Ezen a téren három megnyilatkozást már megneveztünk, amelyek ma is igen aktuálisak. Ide tartozik még Karl Lehmann püspöknek a Német Püspöki Konferencia elnökeként az őszi közgyűlés után 1994 szeptemberében kiadott *A párbeszédről mint a kommunikáció és az igazság keresésének formájáról az Egyházban ma* című referátuma.¹⁰ Ebben azt írja, hogy az Egyházon belüli párbeszédben „nem létezhet abszolút vitatílalom”.¹¹ A Német Katolikusok Központi Tanácsának Lelkipásztori Alapkérdések Bizottságától származik a *Párbeszéd a párbeszéd megtagadása helyett. Impulzusok egy a jövőre képes Egyház számára* című 1994-es kötet, amelyet A. Schavan szerkesztett.¹² Végezetül ide kell még sorolnunk a Katolikus Akadémiák Vezetői Köre által 1996-ban kiadott ülésbeszámolót *Párbeszéd: az Egyház önmegvalósulása?* címmel.¹³

9. ÖNKRITIKUS KÉRDÉSEK

Az Egyházban tapasztalható egyoldalú, fentről lefelé való kommunikáció-lefolyás elmúlt évtizedek során növekvő kritikája és a párbeszédre vonatkozó követelések rendre ugyanazokhoz lettek címezve (ezen nem is csodálkozhatunk): a pápához és a püspökökhöz, és mindenekelőtt a pápához. Azon a tényen sem csodálkozhatunk, hogy ez a kritika főként azokban az országokban hangzott fel, ahol a katolikusok demokráciában élnek, s magasabb műveltségi szintjük okán (miként ezt VI. Pál helyesen felismerte) nagyobb fokú öntudatot alakítottak ki magukban, s ahol kibontakozott egy olyan teológia, amely jó érvekkel tudja alátámasztani ezt a kritikát. Ma már értjük, hogy a pástör korábbi engedelmes követésébe jócskán belevegyült a korábban

¹⁰ DER VORSITZENDE DER DEUTSCHEN BISCHOFSSKONFERENZ, *Vom Dialog als Form der Kommunikation und Wahrheitsfindung in der Kirche heute*, Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 1994, nr. 17.

¹¹ Uo. nr. 16.

¹² KOMMISSION „PASTORALE GRUNDFRAGEN” DES ZENTRAKKOMITEES DER DEUTSCHEN KATHOLIKEN, *Dialog statt Dialogverweigerung. Impulse für eine zukunftsfähige Kirche*, Butzon & Bercker, Kevelaer 1995².

¹³ LEITERKREIS DER KATHOLISCHEN AKADEMIEN, *Dialog als Selbstvollzug der Kirche* (QD 166) (szerk. Fürst, G.), Herder, Freiburg i.Br. 1997.

szokásos alattvalói odahallgatás a hatalom birtokosaira és a hiszékenységgel a jobban képzetekkel szemben. Már nem fogadjuk el olyan könnyen, hogy a pápa és a püspökök mindig és mindent jobban tudnak az Isten akaratával kapcsolatban. Aki napjainkban igényt tart a tekintélyre, nem kerülheti meg, hogy döntéseit érvekkel támassza alá, és komolyan szembenézzen az ellen-érvekkel is.

Ugyanakkor megvan rá minden okunk, hogy feltegyük az önkritikus kérdést, vajon mi magunk eleget teszünk-e egy igazi, mégpedig keresztények közötti párbeszéd követelményeinek? Valóban az Isten akarata lebeg a szemeink előtt, vagy reformköveteléseinknél engedjük, hogy a divatos korszellemnek való megfelelés vezessen minket egy „könnyed” kereszténység felé? Valóban komolyan megvizsgáltuk a többiek érveit, vagy csak arra akarjuk használni a párbeszédet, hogy keresztülvigyük a saját akaratainkat? Túlzó sietség vezet, amikor a pápának és a püspököknek a tanulékonyság hiányát, a visszamaradottságot és a hatalom megőrzésére irányuló érdeket rójuk fel? Tényleg megszívleltük a zsinat buzdítását, hogy minden külső reform csak külsődlegesség marad, ha nem vezet a még komolyabb Jézus-követésre, együtt a hitben, reményben és szeretetben való növekedéssel, a szív reformjával?

Végezetül meg kellene kérdeznünk önmagunktól, vajon nem kötöz-e meg minket egy belső klerikalizmus, amikor alapvetően attól tesszük függővé a párbeszédes Egyházba való átmenetet, hogy a pápa és a püspökök ebbe az irányba mozognak-e? Senki sem tud vagy akar megakadályozni minket abban, hogy már most elkezdjük a párbeszédet ott, ahol az Egyház valóban él. És hol él az Egyház tulajdonképpen? Nem a római kúriában, vagy az általános helynökségeken, hanem a közösségekben és társulatokban, a szerzetesrendekben és a mozgalmakban – mindenhol, ahol az Isten Igéje és az Eucharisztia ünneplése egybegyűjti az embereket. Itt már most is sokkal inkább jelenvaló a kölcsönösségen alapuló párbeszéd a hívek között, a papsággal, sőt a püspökkel, mintsem azt gondolnánk. Afrikából és Ázsiából eljut hozzánk is a *Small Christian Communities* mozgalma, amely a végletes paphiány körülményei közepette az Egyház alapjainál hoz létre párbeszédköröket, amelyeket a közösségek hordoznak. Létszükségletet, a túlélés szükségletét jelentik az ilyen körök nálunk is azokon a nagy plébániákon, amelyek az eddigi önálló közösségek fúziójából jönnek létre. Csak így marad az Egyház eleven és helyi. Mögöttünk van a zsinat hátszele egy ilyen kezdethez. Sok zsinati határozatot áthat ugyanis a világiak bátorítása az önálló kezdeményezésre.

ÉLETRAJZI ADATOK:

HERMANN J. POTTMEYER 1934-ben született, filozófiai és teológiai tanulmányait Münsterben és Rómában végezte, Rómában szentelték pappá 1960-ban. 1974 és 2000 között a fundamentális teológia professzora a bochumi egyetemen, több alkalommal volt vendégprofesszor az Egyesült Államokban és Rómában. 1980–2004-ben a Nemzetközi Teológiai Bizottság tagja. Számos könyvében és tanulmányában főleg a II. Vatikáni Zsinat teológiájával foglalkozott.

Katolicitás és új evangelizáció

A II. Vatikáni Zsinat megnyitásának 50. évfordulóján, 2012. október 11-én megnyílt a Hit Éve. XVI. Benedek *Porta fidei* kezdetű motu proprio-jaival hirdette meg ezt a tematikus esztendőt.¹ A pápai kezdeményezésnek vannak úgy Egyházon belüli, mint Egyházon kívüli célkitűzései. Az előbbi kategóriába tartozik a hit tudatának és ismeretének elmélyítése egyrészt a hitvallás, másrészt a *Katolikus Egyház Katekizmusának* a segítségével,² úgy a prédikációk, a liturgikus cselekmények, a szentségek kiszolgáltatása, mint a rendszeres hitoktatás, a minden korosztályt érintő katekézis terén.

Az egyházon kívülre irányuló célkitűzések természetesen mind missziós karakterűek, a hit meghirdetésének és átadásának a témájára vonatkoznak. Az eltérő élethelyzetek, társadalmi és kulturális adottságok között mindegyre igen eltérő módokon is sor kerülhet. Európában és Észak-Amerikában, vagyis a nyugati világban az új evangelizáció témája lépett a középpontba, hiszen itt azzal a sajátos helyzettel találkozunk a kereszténység, hogy az első evangelizáció nyomán született közösségek elgyengülnek, akár meg is szűnnek. A kereszténység azonban megmarad: előítéletekkel terhesen, egyfajta kulturális maradványként, a művészet- és a szellemtörténet szükségszerű, ám immár nem eleven tényezőjeként. Úgy kell tehát missziót folytatni, hogy közben jelen van az első evangelizáció megannyi lenyomata. Ez jelenthet adott esetben könnyebbiséget (pl. a gyökerek, a közös hagyomány, az együvé tartozás tudata révén), mindazonáltal a gyakorlat azt mutatja, hogy a helyzet sokkal inkább nehézségeket rejt magában (a kereszténység – szemben az innen-onnan érkező vallási hagyományokkal – nem „tisztá lappal” indul a második, az új evangelizáció útján).

¹ XVI. BENEDEK, *Porta fidei*, SZIT, Budapest 2012.

² A Hit Éve egyszersmind a Katekizmus első verziója kiadásának 20. évfordulójára is emlékeztet (a latin nyelvű *editio typica* csak később készült el).

Egyesek ezért erőtllenül, kedveszegetten tekintenek az előttünk álló kihívásokra, és ennek folyományaképpen az új evangelizációt (s az azzal járó számos feladatot, sőt kötelességet) tehernek, az egyházi vezetés által kiszabott újabb „kampánynak” élik meg. Jelen írásunkkal arra szeretnénk rávilágítani, hogy az új evangelizáció lelkülete, célkitűzései tulajdonképpen a krisztusi egyetlen Egyház katolicitásának adnak alakot, testet a nyugati világ részegyházainak konkrét itt és mostjában.

1. AZ EGYHÁZ KATOLICITÁSÁNAK MÉLYSÉGE

A *katolikus* jelző nem szerepel az Újszövetségben. A Szentírás azonban előszeretettel beszél a *plérómá*-ról, a teljességről, ami nem pusztán a részek összegét jelenti, hanem a részek összességének az egyes részek lehetőségeit és adottságait jóval meghaladó valóságát, azt a beteljesültséget, amely valami módon Isten ajándékaként, akarataként, üdvrendi cselekvése eredményeként érhető el.

A *katholikosz* jelző mögött hasonló értelmi háttér húzódik meg.³ Arisztotelész a *Metafizika* V. könyvében⁴ világosan elkülöníti a minden (*pasz*) és az egész (*holosz*) szavakat. „Arra a mennyiségre, aminek van kezdete, közepe és vége, a »minden« szót használjuk, ha a részek helyzete nem tesz benne különbséget; ha ellenben különbséget tesz benne, akkor »egész«-nek mondjuk”.⁵ Ilyen szempontból minden pl. a víz, a szám – egész azonban egy emberi közösség, vagy akár a világmindenség, a kozmosz.⁶ Polübiosz hasonlóképpen elkülöníti a regéket, az egyes személyekre, eseményekre vonatkozó elbeszéléseket a *hé katholiké kai koiné hisztóriá*-tól, vagyis az egészszerű és közös történelemtől.⁷ Emellett megjelent a kifejezés a joggyakorlatban is, pl. az egyetemes és a részleges adók (s az ezeknek behajtásával megbízott adószedők) elkülönítésére alkalmazva.⁸

³ Vö. WENZEL, K., art. *Katholisch*, in LThK³ 5, 1345–1346.

⁴ Ez a rész önálló szövegtest, egyfajta filozófiai kifejezés-gyűjtemény, szótár.

⁵ ARISTOTELÉSZ, *Metafizika* (ford. Halasi-Nagy, J.), Lectum, Szeged 2002; V, 26; 1024a.

⁶ Innen eredeztethető, hogy a latin nyelvű irodalomban sajátosan felbukkan a *catholica* (görög-ből átvett, fonetikusán átírt és nem lefordított) szó a világegyetem megjelölésére, vö. a Lucius APULEIUS-nak nem hitelesen tulajdonított, Apuleius és Hermész Trismegisztosz beszélgetését rögzítő *Asclepius* XXIX, ahol a kozmosz minden létezők összességéként (*catholica*) áll előttünk. A műhöz ld. HUNINK, V., *Apuleius and the »Asclepius«*, in *Vigiliae Christianae* 50 (1996/3), 288–308.

⁷ POLÜBIOSZ, *Hist.* VIII, 2, 11: „*tauta men oun hémin eirészthó prosz tousz hüpolambanontasz dia tész tón kata merosz szüntaxeósz empeirian poiészaszthai tész katholikész kai koinész hisztoriasz*”. Magyarul ld. Polübiosz történeti könyvei 1–2 (ford. Muraközy, Gy. et alii), Attraktor, Gödöllő 2002.

⁸ Ld. WENZEL, K., art. *Katholisch*, in LThK³ 5, 1346.

A keresztény szóhasználatban szintén ilyenét általános jelentéssel találkozunk először, gondoljunk a *katolikus* levelekre az Újszövetségben, amelyek azért nyerik ezt a nevet, mert *minden* hívőhöz szólnak, nem pedig egy meghatározott helyi közösséghez; vagy Antióchiai Ignácnál az egyetemes, az összegyház megjelölésére a részegyházakkal szemben.

Az eretnkségekkel vívott csatákban, az igaz hit és az igaz egyház meghatározásának szükségessége idején természetesen sajátos teológiai értelemmel is megtelt a katolicitás. Az igazhitű egyház jelzője lett, amely (szemben a helyi, részleges eretnkségekkel) a sok helyi közösség egészszerű közösségében található meg. Ágoston, de még inkább Lerinói Szent Vince munkássága után így rögzül a katolicitás egyháztani távlata: a tér- és időbeli egyetemesség (*ubique et semper*), kiegészülve a hit hívőkbeli egyetemességével (*ab omnibus*).⁹ A katolicitás tehát – ami mindeneket egyetemesen tartalmaz¹⁰ – ezen a hármon nyugszik: *universalitas* (területi egyetemesség),¹¹ *antiquitas* (időbeli egyetemesség)¹² és *consensus* (a hívő nép hitegysége).¹³

Mindazonáltal ebben a képletben a katolicitás mint adottság, mint a már fennálló egyházi valóság ismertetőjegye áll előttünk. Ennek oka bizonyosan a megfogalmazás sajátos kontextusában keresendő. Az adott korban a katolicitás az igaz hit és az eretnkség feszültségében nyert meghatározást.

A későbbiekben azonban az új tapasztalatok – a keresztény Birodalom bukása, a nagy népmissziók megkezdése, még később a földrajzi felfedezések kora s a nagy világmissziók születése – rámutattak, hogy az Egyház nem csak adottságában, de *hivatásában* és *küldetésében* is katolikus. A ténszerűség állóképi, statikus katolicitása a krisztusi misszió dinamikus katolicitásának tudatával egészült ki. Hiszen az egyetemes isteni üdvakaratnak megfelel az Egyház küldetésének katolicitása, amint az a Máté evangélium záró soraiiban a szemeink előtt áll: „Én kaptam minden hatalmat égen és földön. Menjetek tehát, tegyétek tanítványommá mind a népeket! Kereszteljétek meg őket az Atya és a Fiú és a Szentlélek nevére, és tanítsátok meg őket mindannak a megtartására, amit parancsoltam nektek. S én veletek vagyok mindennap, a világ végéig” (Mt 28,18–20). Ha megfigyeljük a fenti szöveg-

⁹ Ld. LERINÓI SZENT VINCE, *Comm.* II, 6. Az ezt megelőző bekezdésben (II.5) hasonlóképpen van szó az egyházi és katolikus *szentírás-értelmezésről*, szemben az egyes személyek vagy közösségek interpretációival.

¹⁰ „*quae omnia universaliter comprehendit*” – uo.

¹¹ „*... tota per orbem terrarum confitetur Ecclesia*” – uo.

¹² A szentek és az atyák hite – uo.

¹³ Amiben kiemelt szerepe van a régiségnek (*vetustas*) és minden vagy majdnem minden pap és tanító egyetértő ítéletének.

részletet, ebben az egyetemesség három elemét ragadhatjuk meg, amely alkalmas a katolicitás eleven mélységeinek felmutatására:

– „Én kaptam minden hatalmat égen és földön”: a valóság egyetemes krisztocentrizmusa.

– „Tegyétek tanítványommá mind a népeket”: a misszió egyetemessége.

– „Tanítsátok meg őket mindannak a megtartására, amit parancsoltam”: a krisztusi kinyilatkoztatás, az evangélium egyetemessége.

Mindezekhez hozzájárul a záró ígélet, amely az első pontból kiindulva mintegy megerősíti a másodikat és a harmadikat is: „Én veletek vagyok mindennap, a világ végéig” – a Szentlélek által megvalósuló egyetemes krisztus-jelenlét pecsétje ez, amiben a krisztocentrizmus foglatát láthatjuk úgy a misszió, mint az evangélium egyetemessége számára.

Így tehát az Egyház katolicitása a krisztusközpontúságból fakad, amennyiben az Egyház léteben, fennállásában, küldetésében és szolgálatában a Szentlélek által Krisztus egyetemes jelenlétét hordozza, az evangélium hirdetésével azt teszi „hallhatóvá”, vagyis „hihetővé” (vö. Róm 10,31) a világ számára, így teljesítve be egyetemes, egészszzerű, katolikus küldetését.

2. AZ EGYHÁZ KATOLIKUS ÖNÉRTELMEZÉSE

Túlhaladva a *katolikus* jelző felekezeti identifikációs jelentését, az ortodoxia-heterodoxia elkülönítése terén játszott szerepét, a II. Vatikáni Zsinat a középpontba állította a katolicitás mint már meglévő adottság (*Gabe*), de egyzersmind mint szüntelenül megvalósítandó, beteljesítendő feladat (*Aufgabe*) jelentőségét. Ennek az evangelizáció szempontjából igen fontos dogmatikai reflexiónak a megalapozása a *Lumen gentium* konstitúcióban található, amely dokumentum már az első pontjában így fogalmazza meg a zsinati atyák szándékát: [az Egyház] „híveinek és az egész világnak jobban ki akarja nyilvánítani a maga egyetemes természetét és küldetését” (LG 1). Ennek az egyetemességnek az alapja szentháromságtani.¹⁴

Az Egyház katolicitásának valóban *katolikus* (és nem felekezeti) értelmezése a jól ismert bekezdésben mutatkozik meg a legnyilvánvalóbban:

„Krisztus, amikor felmagasztalták a földről, mindeneket magához vonzott (vö. Jn 12,32 a görögben); föltámadván a halálból (vö. Róm 6,9) elküldte tanítványaira éltető Lelkét, és általa az üdvösség egyetemes szakramentumává

¹⁴ „... az egyetemes Egyház úgy jelenik meg, mint »az Atya, a Fiú és a Szentlélek egységéből eggyé vált nép«” (LG 4).

tette saját testét, ami az Egyház; az Atya jobbán ül, de folytonosan munkálkodik a világban, hogy elvezesse az Egyházba az embereket, s általa szorosabban kapcsolja magához, és saját testével-vérével táplálva részesítse őket megdicsőült életében” (LG 48).

Amint látjuk, a zsinat itt a már fentebb említett teológiai összefüggésrendszerben gondolkodik: az egyetemesség alapja a krisztocentrikus univerzalizáció, Krisztus mindenhatósága („mindeneket magához vonzott”). Ennek az alapkijelentésnek személyközpontú változatát nyújtja a *Gaudium et spes* kezdetű lelkipásztori konstitúció, amikor így ír: „Az ember misztériuma csak a megtestesült Ige misztériumában világosodik meg igazán ... Isten Fia ugyanis megtestesülésével valamiképpen minden emberrel egyesült ... Mivel ugyanis Krisztus mindenkiért meghalt, s minden ember végső hivatása azonos, tudniillik isteni hivatás, vallanunk kell, hogy a Szentlélek mindenkinek föl kínálja a lehetőséget, hogy csak Isten előtt ismert módon csatlakozhassanak e húsvéti misztériumhoz” (GS 22).

Krisztus egyetemessége s az ebből fakadó missziós egyetemesség elválaszthatatlan az evangélium s az azt hirdető Egyház egyetemességétől. Ha bármelyik elemet önmagában akarnánk értelmezni, akkor szükségszerűen téves eredményre, torzult felfogásra juthatnánk el. Így például az Egyház egyetemességét önmagában szemlélni akár helytelen egyházközpontúságra is vezethet, amely végül ellehetetleníti az egyetemes missziós parancs hatékony beteljesítését, kirekesztést és gettó-mentalitást szül.

Az Egyház mint *sacramentum universale salutis* lényéből fakadóan önmagán túlra mutat katolicitásában: afelé az üdvösség felé, amely az evangéliumi kinyilatkoztatásban, Jézus Krisztusban bírja érvényét, s amelyet az egész emberiség felé meg kell hirdetni; hiszen a *sacramentum* nem önmagában, hanem önmagán túl értelmes és hatékony. Ezért is alapozhatja meg ebben az LG 48-ban foglalt kijelentésben a zsinat missziós dekrétuma az igehirdetés nagy feladatát: „A nemzetekhez küldte Isten az Egyházat, hogy »az üdvösség egyetemes szakramentuma« legyen, ezért katolicitásának legbensőbb igényéből és alapítója parancsát követve minden embernek hirdetni akarja az evangéliumot” (AG 1).

Az Egyház, amely nem hirdeti minden embernek az evangéliumot, s amely nem igyekszik a lehető leghatékonyabban tenni ezt (megfelelve az *auditus temporis*, az *auditus hominis* és az *auditus alterius* elvárásának), szükségszerűen tökéletlenül és töredékesen éli meg önnön katolicitását. Bár a *Gabe* (katolicitás mint adottság) megmarad, ám az *Aufgabe* (katolicitás mint feladat) sérül. Így pedig nem mondhatná el magáról a keresztények közössége, hogy „hűséges gondnoka Isten titkainak” (vö. 1Kor 4,1–2).

3. A KATOLICITÁS ÁLTAL A HELYI EGYHÁZAKRA RÓTT FELELŐSSÉG

Az egy Egyház katolicitásának a helyi egyházakban kell kézzel fogható alakot öltenie. II. János Pál pápa írja az új évezred kezdetére kiadott apostoli levelében: „A tevékeny Krisztusnak egy, szent, katolikus és apostoli egyháza» ugyanis jelen van valamennyi részegyházban, amely püspöke körül összegyűlve testvéri egységben és a »kenyértörésben« (vö. ApCsel 2,42) az ígét hallgatja. Főként ezekben a részegyházakban ölt testet Isten egyetlen népének misztériuma, amely mindig alkalmazkodik a különféle körülményekhez és kultúrákhoz.” (NMI 3).

A misztérium körülményekhez és kultúrákhoz való alkalmazkodása nem csupán annyit fejez ki, hogy a meglévő közösségek szükségszerűen magukban hordják mindazt, ami egyes tagjaikban meghatározza őket (nyelv, viselkedésmodellek, magatartásformák, neveltetés stb.), hanem azt is, hogy az evangelizációs küldetéssel felruházott nép itt és most, saját lokalitásában és temporalitásában kell, hogy az isteni titkok, misztériumok megélője, megélve tanúsítója, tanúsítva hirdetője legyen mindazok körében, akik konkrét módon körülveszik őt. Hiszen az evangelizálást nem Rómában végzi egy személyben a pápa a teljes Egyház nevében az egész világ felé, hanem elsődlegesen a helyi közösségek kell, hogy végbevigyék a „szomszédok”, vagyis a legközelebbi felebarátok körében.

A helyi közösségek élete tehát evangelizációs megnyílásában visszatükrözi (vagy éppen bezáródásában elhomályosítja) az Egyház egészének a katolicitását. W. Beinert szerint a „katolicitás megköveteli, hogy a közösségekben elfogadjanak és felvállaljanak minden karizmát, a kereszteniyről való tanúságtétel és az arra vonatkozó megismerés minden formáját (a lelkiiségek és a teológiai felfogások alakjában), hogy gondot fordítsanak a marginalizálódott egyénekre és csoportokra, és megóvják a teremtés integritását”.¹⁵ Így a *katolikus* evangelizáció ezerarcú, a híveknek, Isten népének a kegyelmi gazdagságát eltérő missziós alakzatokban felragyogtató, az emberi valóság felé nyitott és érdeklődő, elkötelezett az igazságkereső párbeszédre.

Kevesen hatoltak az ilyen alakú evangelizáció teológiai elemzésének olyannyira a mélyére, mint VI. Pál pápa. *Evangelii nuntiandi* kezdetű szinódus utáni apostoli buzdításának kezdetén, visszaulva a II. Vatikánusra, így ír: „Csak úgy leszünk hűségesek a zsinat óhajához, ha egyrészt mindig szem előtt tartjuk hitbeli örökségünket, amelyet az Egyháznak sértetlenül

¹⁵ BEINERT, W., art. *Katholizität der Kirche. III: Systematisch-theologisch*, in LThK³ 5, 1373.

kell továbbadnia, másrészt mindig szem előtt tartjuk a mai embert is, és érthető és meggyőző módon állítjuk elé hitünket” (EN 3). Ezáltal születik meg az evangelizáció kettős hűségének alaptörvénye: „Az evangelizációs munkának ez a kettős hűség a sarkköve: Hűség az evangéliumi üzenethez és hűség az emberiséghez, amelynek az evangéliumot a maga teljességében kell közvetítenünk” (EN 4). Ezen a ponton megint visszakanyarodunk az egyetemesség, a katolicitás missziós-parancs kapcsán felvázolt szerkezetéhez: az evangéliumi üzenet egyetemessége megköveteli a krisztusi kinyilatkoztatáshoz való hűséget (az első hűség), ugyanakkor a küldetés egyetemessége megkívánja az emberi valóság komolyan vételét, vizsgálatát, a párbeszédet, a szüntelen keresését annak, hogy miként szólítható meg hatékonyan és gyümölcsözően a mai ember (a második hűség).

Amikor II. János Pál pápa első alkalommal szólt az új evangelizációról,¹⁶ már előre vetítette, miként kell abban e kettős (katolikus) hűségnek megvalósulnia: egyrészt kiemelte, hogy az első és a második (új) evangelizáció egy és ugyanaz, ahogy egy és ugyanaz maga Krisztus és az evangélium is; másrészt tudatosítanunk kell úgy önmagunkban, mint a világban, hogy Jézus Krisztus és benne Isten nem választható el az embertől.

Első enciklikájában, a *Redemptor hominis* kezdetűben így két útról beszélt: Jézus Krisztusról (az első hűség) és az emberről (a második hűség).

„Az Egyház legfontosabb útja Jézus Krisztus. Ő »az Atyához« vezető út, de ugyanő vezet minden emberhez is. Azon az úton pedig, mely Krisztustól az emberhez vezet, azon az úton, melyen Krisztus az egyes emberrel kapcsolódik össze, az Egyházat senki föl nem tartóztathatja” (RH 13).

„A teljes ember, létének teljes, személyként megélt valóságában és közösségi-társadalmi életében – családjában, a társadalomban, nagyon sokfajta körülmény között, nemzetében és népében (esetleg kizárólag egy család vagy törzs kötelékében), az emberiség egészében –, ez az ember az Egyház elsődleges útja, melyen küldetése betöltésekor járnia kell; ő az Egyház első és legfontosabb útja, amelyet maga Krisztus nyitott meg, s amelyen a megtestesülés és megváltás misztériumában Ő maga állandóan jár” (RH 14).

Mint látható, Jézus, az út és az ember, az út kapcsán a jelzők („legfontosabb” és „elsődleges”) egymás mellé rendelődnek, a dokumentum szövege mintha nem akarna elsőbbségi sorrendet felállítani közöttük. Ennek oka minden bizonnyal az istenemberi valóságban, a megtestesülés misztériumá-

¹⁶ Lengyelországi látogatása során Mogilában, a ledöntött kereszt helyén állított új kereszt megáldása kapcsán bemutatott szentmise homíliájában (1979. június 9.).

ban keresendő, ahol az Isten útja és az ember útja Jézus Krisztus konkrét történelmi személyében eggyé vált. Így lehet a két út egyszerre „legfontosabb” és „elsődleges”.

Hogy a fentiek ne váljanak *flatus vocis*-szá, szükséges, hogy saját kultúránk, helyi egyházi valóságunk keretébe helyezve értelmezzük küldetésünket. Számunkra az új evangelizáció jelenti ezt a nagy és kivételes feladatot, amelyben – ha a fenti kettős hűséget megőrizzük – kitapinthatóvá válik az egyetemes Egyház katolicitása. Ellenben ha vonakodunk a feladattól, kése-delmes szívűekké, érzéketlenekké válunk, akkor a mi lelkünket nyomja az ajándékba kapott katolicitás eltékozlásának súlya.

4. ÚJ EVANGELIZÁCIÓ – KATOLIKUSAN

A tanítóhivatal több dokumentumban is foglalkozott az új evangelizáció témakörével. A *Christifideles laici* kezdetű enciklika 34. pontjában alapos összefoglalást és feladat-meghatározást találunk. Világossá válik, hogy itt nem a még pogány nemzetek megkereszteléséről van szó, hanem arról, hogy az egykor már kereszténnyé lett „emberi közösséget mindenütt újból keresztény szellemmel kell átítatni”.

Miként teljesülhet ez? Az egyén szintjén II. János Pál szól arról az állandó és nem változó evangélium követelményről, hogy Krisztust mindannyian fogadjuk be emberségünkbe, s mindennapos dolgainkat hozzuk övele összhangba. Tulajdonképpen a szüntelen megtérésről s a hitből fakadó életről van itt szó.

A helyi egyházak szintjén elvárás egyfelől „az egyházi közösségek keresztény szervezetének megújulása”, másfelől „az érettebb egyházi közösségek létrehozása” (CL 34). Mit takar mindez? Minden keresztény közös apostoli szolgálatát az evangélium hirdetésére (a világiak nagyobb fokú elköteleződését, szolgálataik megbecsülését az egyházi életben, felelősségvállalást), illetve a felszínességen, a megszokottságon, az intézményességen és a rutinon túlmutató közösségi életet, ahol „fölragyog a hit, és teljes egészében megvalósul a Krisztus személyéhez és evangéliumához való ragaszkodás, a szentségi találkozás és közösség Övele, és a szeretetben és szolgálatban bontakozó élet” (uo.). Egy ily módon átalakuló Egyház lesz képes *minden* ember felé hitelesen meghirdetni az üdvösség evangéliumát (vö. CL 35).

Ezek az útmutatások teljes összhangban állnak XVI. Benedek pápa *Porta fidei* kezdetű motu propriójának buzdításaival, amelyeknek alapján a Hit-tani Kongregáció *Javaslatokat* állított össze a Hit évének megülésével kap-

csolatban.¹⁷ Ezek gyűjtőpontjaiban a Hitvallás, a Katolikus Egyház Katekiz-musa, az evangélium, valamint a katolikus hit mélyebb megismerése és az elmélyült szentségi élet áll. „Fokozni kell a hitre való reflexiót, hogy segítsük az összes Krisztus-hívőt abban, hogy tudatosíthassák és föleleveníthessék Evangéliumhoz tartozásukat ezekben az időkben, amikor az emberiség oly mély változásokat él át” (PF 8).

A hitre való reflexió sajátos formája a katolicitásunkról való elgondolko-dás, amelynek gyümölcsöket kell hoznia az „oly mély változásokat átélő” emberiség számára az új evangelizáció által. Ha magunkévá tesszük a katoli-kus mivoltról fentebb elmondottakat, a missziós megnyílás szükségességét, illetve a kettős hűség gondolatát, máris megérthetjük, miért is fontos nem csak egyes elemeiben, de a maga teljességében a *katolikus* új evangelizáció napjainkban, amelyet természetesen önmagunkon kell kezdenünk. Hiszen a legfontosabb társadalmi jelenségek olyan emberképet s olyan életideálokat hoznak létre, amelyek életteremtő, embertelenné teszik a valóságot. Nem egyszerűen az ateizmusról, materializmusról vagy valamiféle vallásellenes ideológiáról van szó, hanem az egyre szélsőséesebb önközpontúságról (individualizmus), az ezzel együtt járó érzéketlenné válásról (a szolidari-tás fogyatkozása), a boldogságélmény torzulásáról (fogyasztói szemlélet és a gazdaság szükségszerű krízisbe fordulása a túlfogyasztás okán) és egy egyre nagyobb mérvű identitásvesztésről, elszemélytelenedésről, masszába olvadásról (globalizáció), amit depresszió, reményvesztés, kiábrándultság, üresség-érzet és a jövővel szembeni érdektelenség kísér a családválság, a de-mográfiai összeomlás s a felelőtlen környezetpusztítás képében. Az új evan-gelizáció hangja csak akkor tud hatékonyan megszólalni, ha megfelelő vála-szatokat ad a felmerülő jelenségekre, s valódi, élhető alternatívát mutat fel a negatív jelenségekkel szemben.

A katolicitás épp ezért Egyházon belül és kívül úgy kell, hogy megjelen-jen napjainkban, mint a sokféleség megőrződése mellett beteljesülő egység, az egyént nem leromboló, hanem felépítő közösség; nem a részeket egymás-ba olvasztó *mindenként*, hanem saját identitásukban megőrző, mégis elold-hatatlanul egymáshoz kapcsoló testvéri *egészként*.

Már II. János Pál megújuló egyházi szervezetet és érettebb közösségeket kívánt a helyi egyházaktól, s ezen elvárások napjainkra csak még sürgetőbbé váltak. Világosan látnunk kell, hogy az Egyházon belüli álviták centralizáció-

¹⁷ HITTANI KONGREGÁCIÓ, *Javaslatok és lelkipásztori útmutatás a Hit évéhez*, in XVI. BENEDEK, *Porta fidei*, p. 29–46.

ról és decentralizációról, konzervativizmusról és liberalizmusról csakis tév-útra vihetnek minket, mert a külvilág kategóriáit, gondolkodási sémáit, politikai és társadalmi modelljeit akarják ráerőltetni az Egyházra. Az igazi és valódi kérdés ellenben az, hogy helyi egyházaink és közösségeink partikulárisak, individualisták, önzőek, kirekesztőek, előítéletesek, szűklátókörűek; vagy épp ellenkezőleg: egészre törekvők, közösségek, megosztók (azaz: kommunikálók), befogadók, türelmesek és nyitottak lesznek-e. Másként megfogalmazva: egyes emberek, csoportok, eszmeiségek („lelkiségek”, „mozgalmak”) által „privatizált” közösségek, vagy valóban a katolikus Egyház helyi közösségei, tagjai, megvalósítva önmagukban a katolicitás nagy ajándékát és feladatát.

A katolikusan történő új evangelizáció éppen ezért a valós élet nagy kérdései terén is utat mutat, alternatívát kínál fel, prófétai jellé válik. Egy katolikusként élő közösség, amely mindenki előtt nyitva áll, amely munkálja a párbeszédet és a kölcsönös megértést, amely szüntelenül elmélyül hitében, s egyre inkább Krisztus-arcúvá akar érlelődni, pusztá léte által is prédikál: „*Isten szereti az embereket!* Ez az a legegyszerűbb és megrendítő hír, mellyel az Egyház adós az embereknek” (CL 34). Ezt az örömhírt csakis egy *katolikus* közösség adhatja át, vagyis egy olyan, amely épp katolicitása által tudja elmondani és megmutatni, hogy Isten valóban szeret *minden* embert, az *egész* emberiséget, s ez a szeretet új életet ajándékozik. Ez az új élet szintén katolikus: nem birtokló, hanem ajándékozó, nem önközpontú, hanem szerető, nem elítélő, hanem megbocsátó, nem uralkodó, hanem szolgáló. Vagyis: nem az egyet hirdeti a sokasággal szemközt (vagy viszont), nem masszát és tömeget gyűjt egybe, hanem valódi közösséget, *communió*-t, valódi *egészet* hoz létre, ahol minden tag a maga módján és a maga személyességében válik a katolicitás részévé, nem elveszve, hanem beteljesülve.

„Az új élet az a »jó hír«, amely minden korhoz szól: minden ember erre van meghívva és rendelve. Valójában mindenki ezt keresi, bár olykor csak homályosan, és jogában áll mindenkinek megismerni ennek az ajándéknak a fontosságát és követni azt. Az Egyház és benne a keresztyének nem rejthetik el és nem tartogathatják önmaguknak ezt az új életet és annak gazdagságát, melyet azért kaptak Isten jóságából, hogy minden ember részesüljön benne” (RM 11).

Az új élet gazdagságának elhomályosítása, elrejtése lenne, ha nem élnénk meg tudatosan katolikusságunkat. Új evangélizációs törekvéseink kudarcot vallanának, mert nem egy felekezetbe, nem egy intézménybe, nem egy részleges identitást hordozó csoportba kell meghívunk az embert, hanem Isten egyetemes országába, amelynek az egyetemes üdvszentsége Krisztusban

a Szentlélek által a katolikus Egyház. Ennek az országnak az evangéliumát hirdetjük az új evangelizáció révén, s Istennek ebbe a katolikus népébe hívjuk korunk emberét, aki választ keres életének nagy kérdéseire.

„Isten új népébe minden ember meghívást kap. Következésképp ezt a népet, noha mindig egy és egyetlen, ki kell terjeszteni az egész világra és minden történeti korszakra, hogy megvalósuljon Isten terve, aki kezdetben egy emberi természetet alkotott, és elhatározta, hogy szétszóródott gyermekeit egybegyűjti ... Ez az Isten népét ékesítő egyetemesség magának az Úrnak ajándéka, s ennek révén a katolikus Egyház hathatósan és szünet nélkül arra törekszik, hogy az egész emberiséget összes javaival a fő, Krisztus alatt, az ő Lelkének egységében foglalja újra össze” (LG 13).

ÉLETRAJZI ADATOK:

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

ÉTIENNE FOUILLOUX

A katolicizmus Franciaországban és Nyugat-Európában XII. Piusz pápától XVI. Benedek pápáig¹

A 2010. szeptember 21-i keletű *motu proprio* segítségével XVI. Benedek pápa létrehozta a „megújított evangelizáció” pápai tanácsát azon országok számára, „ahol a hit meghirdetése egyszer már eredményesen megtörtént, és ahol ősi alapításúak a helyi egyházak, ám a társadalom növekvő elvilágiasodása közepette élnek és tanúi az Isten iránti érzék hanyatlásának, csökkenésének.”² A Római Kúria új szervezete elsősorban, de nem kizárólagosan Nyugat- és Közép-Európa egykori keresztény területeire összpontosítja figyelmét Spanyolországtól Németorszáig és Franciaországtól Csehorszáig. Ennek a kezdeményezésnek sajátosan forradalmi jellegét nem hangsúlyozták eléggé. Ezek az országok, amelyek hosszú ideig a katolicizmus bástyáinak számítottak és hittérítők seregeit küldték a földkerekség meghódítására, a maguk során egy második evangelizálás missziós területévé váltak? Ennek konkrét igazolása: a papi hivatások mélyülő válsága a belga és francia püspököket arra ösztönzi, hogy Lengyelországból, Brazíliából és fekete Afrikából toborozzanak papokat, megfordítván ezzel az európai hittérítők más világrészek felé történő évszázados „kivitelének” áramlatát. Ki gondolta volna fél évszázaddal ennek előtte, amikor a II. Vatikáni Zsinat eggyel többször kinyilvánította Európa vezérszerepét a katolicizmust illetően, a helyzet ilyen megfordultát?

A pontos helyzetfeltárás nem vétkes valamiféle túlzott borúlátás révén. A közvélemény-kutatások valamennyi mutatója azonos irányt jelez, az érintett országok közötti jelentős eltérés ellenére: Írország és Olaszország nem Hollandia vagy a régi Kelet-Németország. A papi és a szerzetesi hivatások elapadása magával hozza a papság elöregedését és a plébániai hálózat szétesését, szakítva a területek évszázados egyházi kereteivel. A vallás gyakorlá-

¹ Köszönet Michel Fourcade-nak tanácsaiért.

² Homília a Falakon kívüli Szent Pál-bazilikában, 2010. június 28.

sának csökkenése nem csak a vasárnapi misén való részvételt érinti, hanem a szentségekhez (keresztség, házasság) járulást is; az egyházi temetések ellenállóbbak. A vidéki vallásosság (köztük a legerősebbek, Bretagne és Flandria) összeomlása egy szintre hozta a hit életerejének különbözőségeit, amelyek évtizedek óta megrajzolták a vallásgyakorlás térképeit. Az újabb jelenségeket a kor és a nem befolyásolják: a katekézis hanyatlása és a fiatal felnőttek távolmaradása miatt az átlaghívó 50 évnél idősebb nő.³ De a papság helyben tartózkodásának a majdnem teljes megszűnése miatt a vidék vallásossága többet szenved, mint a városoké, az átlagos városoké vagy az egyetemi városoké. A nyugat-európai társadalmakra gyakorolt keresztény befolyás meggyengülésének a jelei sokasodnak. Itáliában, ahol ez az erózió kisebb, a születések száma csökken, jöllehet bizonyíthatatlan, hogy csak az Egyháznak hátat fordító nők esetében áll fenn a születések számának korlátozása. A katolikus vallásosság bizonyos típusa Európában szemünk láttára halna el? Legalábbis ez az a föltételezés, amit néhány szociológus nem fél hangoztatni,⁴ és nyomukban a média emberei. Az *Esprit* folyóiratban fontos tanulmányok beszéltek „az európai katolicizmus hanyatlásáról.”⁵ „Requiem a katolicizmusért?” – kérdezte a *Revue des Deux Mondes* néhány hónappal később, és kevésbé borúlátó feleletet adott⁶; a kérdést Bretagne-ban, a papokat egykor bőségben termő vidéken is föltették.⁷

Lehet vitatkozni a válság mélységéről és kiterjedéséről, valóságát nem lehet tagadni. A megállapítások fölött vitatkozzanak a szociológusok; a történészek, aki egyben elkötelezett tanúként emlékezik, inkább arra kell összpontosítania, ami Nyugat-Európa vallási fejlődésében-változásaiban egy fél évszázad óta történik és megérthetővé teszi az ekkora mértékű hanyatlást, melynek brutalitása helyenként a teljes összeomlással határos.⁸

Az a nézet, hogy a II. Vatikáni Zsinat által elkezdett reformok és gyakorlati kivitelezésük lenne egyedül felelős a történekeért, nem állja ki a vizsgálgatás próbáját. Mert el kell ismerni, hogy az anglikán és az észak-európai

³ A. ROUSSEAU, „Mutations présentes et avenir du catholicisme en Bretagne: quelques jalons”, in: Y. TRANVOUEZ (éd.), *Requiem pour le catholicisme breton?*, Centre de Recherche Bretonne et Celtique, Brest, 2011. p. 278.

⁴ D. HERVIEU-LÉGER, *Catholicisme, la fin d'un monde*, Paris, Bayard, 2003; N. DE BREMOND D'ARS, *Catholicisme, zones de fracture*, Paris, Bayard, 2011.

⁵ „Adieu au catholicisme en France et en Europe?” J.-L. SCHLEGEL p. 78–92.

⁶ Dossier de la livraison de septembre 2010, p. 61–212.

⁷ TRANVOUEZ (éd.), *Requiem pour le catholicisme breton?*

⁸ D. AVON et M. FOURCADE (dir.), *Un nouvel âge de la théologie? 1965–1980*, Paris, Karthala, 2009; J.-F. GALINIER-PALLERA et al., *L'Église de France après Vatican II (1965–1975)*, Paris, Parole et Silence, 2011.

protestáns egyházak ment maradtak a zsinat utáni viharoktól, mégis a katolicizmuséhoz hasonló, vagy annál nagyobb károkat szenvedtek el.⁹ A katolikus meggyengülés mélyebb okai lényegileg nem belülről származnak: elszenvedi, mint más keresztény felekezetek, a „második forradalmat”, ami nem francia, hanem európai.¹⁰ A demográfiai forradalom a születések szándékos korlátozásából és a halandóság csökkenéséből tevődik össze. A gazdasági forradalmat az urbanizáció gyors növekedése segíti, a harmadik szektor fejlődése a földművelés, sőt gyári munka ellenében, vitathatatlan. Az életszínvonal érzékelhető javulása; a kulturális forradalom az iskolai tanulmányok fejlődése következtében; a tömegkommunikáció eszközeihez történő hozzájutás általánossá válása; az erkölcsök fejlődése (változása) az individualizmus rohamos terjedésével, amely megtagad az egyéni kibontakozást érintő bármely, kívülről jövő normát, mind-mind fontos tényező a vizsgált folyamatban. Nem nehéz bizonyítani, hogy ezen felfordulások-zűrzavarok valamennyije, különböző arányban ugyan, de hozzájárult a nyugat-európai társadalmak szekularizációjához, vagyis ahhoz, hogy hátat fordítsanak a keresztény hagyományoknak, amelyek évszázadokon át életükben jelen voltak és hatottak. A változás, amely az 1950-es évek gazdasági virágzásával kezdődött, biztosan és alig észrevehető módon, egyáltalán nem látványosan aláásta azt a keresztény társadalmat, amely többé-kevésbé mitikus módon „a dolgok örök rendjére és a liturgikus időre, az egyházi évre épült föl.” A dogma és a morális őre, a plébános és a templom köré települt falumodellnek vége. „Isten változik Bretagne-ban” – állította Yves Lambert 1985-ben.¹¹ Megállapításai a vizsgált falun túlmenően is érvényesek. A szekularizáció nyomában jár a laicizáció, hacsak meg nem előzi: Nyugat-Európában mindenütt, még az erősen katolikus hagyományú országokban is megtalálja a maga parlamenti többségét azon törvények megszavazásához, amelyek szöges ellentétben állnak az Egyház törvényeivel: a női jogok (fogamzásgátlás iskolás kortól, abortusz majdnem a szülésig) és a házastársi jogok (válás, együttélési jog, azonos neműek házassága), ezek a legfontosabbak.

A szekularizálódás hulláma sokat ártott az angol-protestáns liberalizmusnak, amelyik annak meglovagolásával próbálkozott sok irányban tett engedményei révén, de a római meg nem alkuvásnak is, hogy túlzottan a kommunista fenyegetéstől félték az illetékesek és nem mérték föl eléggé a liberális

⁹ H. McLEOD, *The Religious Crisis of the 1960s*. Oxford. Oxford University Press, 2007.

¹⁰ H. MENDRAS, *La seconde Révolution française, 1965–1984*, Paris, Gallimard, 1988.

¹¹ *Dieu change en Bretagne. La religion à Limerzel de 1900 à nos jours*, Paris. Cerf. 1985.

veszélyt. A két felekezeti család (római és protestáns) közelmúlt történelme azt mutatja, hogy jóllehet nehézségeik mélyebb oka ugyanaz, a módozatok jelentősen különböznek. Az angol-protestáns egyházak – noha élénk viták folytak az állami jellegről, a nők, majd a homoszexuálisok helyéről – a szekularizációt kevesebb nyílt konfliktussal élték meg, mint a katolikusok. A római központ és a nemzeti sajátosságait féltékenyen őrzők közötti feszült kapcsolat rányomta bélyegét Nyugat-Európában a katolikus Egyház történelmére, amely erősen mediatisált válságsorozat. Ezek a válságok adják a posztmodern korba való belépésének sajátos modalitását, a zsinati csatározások és az azt követő kontestációk, nyomásgyakorlások. Ez a mozgalmas történelem négy szakaszra osztható. E négy szakasz eltérő dinamikával ugyan, de a nyugat-európai katolicizmus valamennyi helyi változatánál fölfedezhető.

Az elsőre jellemző az a nyugtalanság, rossz közérzet, ami XII. Piusz pápaságának utolsó éveiben jelentkezett, és csak 1962 őszén, az első zsinati ülés szak idején tűnt el. Valóságos eufória követte minden átmenet nélkül. A XXIII. János által sínre tett II. Vatikáni Zsinatnak a megfiatalodott Egyház megújulását kellett volna magával hoznia, annál inkább, mert az Egyház kiengesztelődött azzal a világgal, amelynek közepette él. A harmadik szakaszban ez az eufória kifulladt, nem bizonyult tartósnak, mert gyorsan beleütközött abba a radikális és kettős kontestációba, amely a hiú reményekben való gyors csatlakozásból táplálkozott, és amelyet tovább mélyített a „68-as évek” romboló légköre. A hagyományos áramlat még a zsinat befejezése előtt rámutatott a tagadhatatlan válságra, s az okokat VI. Pál első évei alatt a zsinaton történektekben vélte fölfedezni. Ami a keresztény baloldalt illeti, a zsinatot kiindulópontnak tekintette egy radikális reformhoz, és kritikáját kiterjesztette a hit területére, valamint az Egyház szervezetére. A tradicionalista ellenállás Marcel Lefebvre érsek és híveinek skizmájába torkollt, amit négy püspök fölszentelése teljesített be, Róma hiába tilalmazta azt. A baloldali kontestáció ekkor már jó ideje tartott, az egyházi intézményrendszert – zajosan vagy csendben – belülről aknázták alá, majd okozott szakadásokat. VI. Pál pápaságának befejeztével, de méginkább II. János Pál utolsó éveiben elérkezett az okozott károk helyreállításának órája. Ez folytatódik XVI. Benedek pápa vezetésével, aki ennek egyik fő résztvevője-cselekvője volt elődje idején. Az idő ilyenén fölosztása, a különböző szakaszok elnevezése csak az elemzés eszközeként szolgálnak, természetesen később finomításra, sőt felülbírálatra szorulnak: nem óhajtják bemutatni az oly gazdag történelem valamennyi összetevőjét.

1. NYUGTALANSÁGOK

Azért lehet jogosan többes számot használni, mert az 1950-es évek végén és a hatvanas évek elején kettős nyugtalanság figyelhető meg katolikus körökben, egymással ellentétes oldalon. Noha mindkét nyugtalanság epicentruma Franciaországban van, maga a jelenség a Hexagon határain túl is észlelhető. Az integrizmus – ami a német megszállókkal való francia kollaboránsok által nyújtott támogatás miatt szalonképtelenné vált Franciaországban és Belgiumban – új erőre támadt a gyarmattalanítás elleni harcban. A politikai színtéren szélsőjobbnak számítók az integrizmustól ideológiai fegyverzetet kaptak, katonai és polgári személyek egyaránt, Algéria továbbra is francia fennhatóság alatt tartásához. A katolicizmusnak a nemzeti gondolattal való szövetkezése Franco tábornok Spanyolországából merített ihletet, aki, miután védelmet nyújtott a belga Léon Degrelle kollaboránsnak, számos, Algériából távozni kényszerült francia aktivistát befogadott az 1960-as évek elején. Vallási téren az integrizmus a Jean Madiran (Maurras híve) által alapított *Itinéraires* folyóirat hasábjain hevesen támadta a francia katolicizmus merész próbálkozásait. A püspököket irritálta, hogy az integrista körök bírálni merészelték óvatos politikai állásfoglalásaikat és lelkipásztori nyitásukat nyitottságukat. Az integrizmus képviselői szívesen hivatkoztak Róma általi megtámogatottságukra még XII. Piusz halála (1958) után is. A *Pensée catholique* és a *Verbe* folyóiratok örvendeztek Roncalli bíboros pápává választásának, aki párizsi nuncius korában irántuk jóindulatú támogatásról tett tanúbizonyságot.¹² Az integristák 1962-ben politikai vereséget szenvedtek, az V. Köztársaság bíróságai pedig hajsztát indítottak ellenük. Közülük néhányan fegyverrel akarták megdönteni az államot, mások visszavonultak a vallási terepre. A püspököktől elutasításban részesültek, s még nagyobb volt csalódásuk XXIII. János pápa és az általa egybehívott zsinat irányváltása miatt, ami az Egyház életében bekövetkezett. Az irányváltást sokan fejlődésnek tartották. Mgr. Lefebvre érsek Róma-ellenes lázadása soha nem öltött volna olyan méreteket, ha nem élvezte volna az integrista körök támogatását, amelyek az Egyház kebelén belüli bármiféle újítással szembe szálltak. A közvélemény felé ők értelmezték az eseményeket, kész eszköztárral látva el az érsek köré csoportosuló egyháziakat.

Az a nyugtalanság, amely a nyugat-európai katolicizmus „haladó” szárnyát jellemezte, ezzel éles ellentétben állt. Nagyon valószínű, hogy még Fran-

¹² L. J. LEFÈVRE, „Sa Sainteté Jean XXIII”, in: *La Pensée catholique*, n 57–58. 1958 (5–6), p. 1–5.

ciaországban is a papság és a hívek túlnyomó többsége a XII. Piusz pápának oly kedves, küzdő és diadalmas Egyházban otthonosan és jól érezte magát. Ám a mozgalmi emberek és az értelmiségiek egy része ezzel ellentétben reformokat kívánt, hogy az idők kihívásaival hatékonyabban lehessen szembesülni. „A francia vallási életben új tényező – tanúsítja Yves Congar domonkos rendi teológus – a római beavatkozások egész sorozata, amelyek könyörtelenül és következetesen egész sor nemes és jó szándékú kezdeményezést kiírtottak. Minden, ami francia, szisztematikus és szigorú kontroll alá kerül. Miért van így? [...] 1. Itáliában sokan olvasnak franciául. Attól félnek, hogy a francia eszmék megingatják a lelkeket. 2. A Szentszék a kommunizmussal szembeni ellenállást tartja pillanatnyilag a legfontosabbnak. Ezt az ellenállást csak akkor véli hatékonynak, ha az monolitikus, egységes, a legkisebb repedés nélkül. Mintha attól félne, hogy bizonyos eszmék békülékenyséjük, párbeszédkészségük miatt gyöngíténék az ellenállás erejét. A Szentszék úgy véli, hogy a francia katolicizmus nem eléggé határozott és szilárd a kommunizmussal szemben és magatartása gyöngítheti a vele szembeni ellenállást.”¹³

A latin országok katolicizmusának gyöngítésével és az egyházi ellenállás hatásának csökkentésével megvádolt „útitárs-katolikusokat” (ti. az ellenállási mozgalomban a kommunistákkal szövetkeztek, ford. megjegyzése) Róma az 1950-es évek elejétől fogva állandóan rendszabályozta. Franciaország az epicentruma az „új teológia” és a „progresszizmus” kríziseinek. 1950-ben a Lyon-Fourvière jezsuita főiskola vezetőit leváltották. 1954-ben a francia domonkos-rendi szerzetesek munkáspapi mozgalmát betiltották, 1955-ben újságra (*La Quinzaine*) sújtott le Róma (egyébként jogos) haragja. Ezek az események, amelyek általános szóbeszéd, vita tárgyát képezték, ma közismertek.¹⁴ Az kevésbé ismert, hogy számos papot és világi aktivistát a kommunista mozgalmak felé sodortak, vagy az értelmiséget az egyetemi és kutató intézmények irányában. „Az Egyház óvatosabbá lett, de a fiatal értelmiségiek (egyháziak és világiak) jelentős számban szakítottak az Egyházzal” – emlékezik egy kortárs.¹⁵ Elég néhány, eredetileg pap vagy szerzetes nevének megidézése¹⁶, akik saját területükön híressé váltak. Közülük egyedül Henri Duméry került indexre 1956-ban, de mindannyian eltávolodtak Róma fi-

¹³ Archives de la province dominicaine de France, 3 p.dactyl. (idézet p. 1.).

¹⁴ F. LEPRIEUR, *Quand Rome condamne. Dominicains et prêtres ouvriers*, Paris, Plon/Cerf, 1989; Y. TRANVOUEZ, *Catholiques et communistes. La crise du progressisme chrétien*, Paris, Cerf, 2000.

¹⁵ M. HARL, *La Bible en Sorbonne ou la revanche d'Érasme*, Paris, Cerf, 2004. p. 88.

¹⁶ Jean Bottéro, Jean Hadot, Jean Grosjean, Jean Massin.

gyelmeztetése után. A lábjegyzetben lévő lista távolról sem teljes.¹⁷ A modernista válság után ötven évvel egész új nemzedék veszett el és ez a jelen-ség önmagáért megérné a kutatást.

Mivel az összehasonlító tanulmányok ritkák, kevesen tudják, hogy ez nem csupán francia jelenség. Itáliában Mario Rossi és a *Gioventu italiana di Azione cattolica* vezetői – akik túlzottan a francia perszonalista irányzat hatása alatt álltak – 1954-ben lemondani kényszerültek.¹⁸ A következő évben Németországban a *Rheinische Reformkreis* feloszlott, miután egyik vezetője, Josef Thomé teológus egyházi fenyték alá esett.¹⁹ „A római seprű Lyonban, majd a Saulchoir-on sepregetett. Mikor kezdi a tisztogatást Louvain-ben? A jövő megmondja” – írta Yves Congarnak Jacques Leclercq kanonok, aki-nek erkölcszociológiáján a Szent Officium megütközött,²⁰ Roger Aubert szerint. A figyelmeztetések, tiltások a francia katolicizmuson túlmenően vál-sághangulatot okoztak.

Ez folytatódott XII. Piusz pápaságának végéig, sőt azon túl is. A francia püspöki kar hagyta kimúlni a francia fiatalság katolikus egyesületét 1956-ban,²¹ a Jacques Maritain integrális humanizmusa elleni nagy támadás évében,²² aki pedig távol állt a progresszizmustól. A következő évben a kateche-tikai mozgalmat cenzúrázták, ami a francia határokon túlmenően is meg-ütközést keltett.²³ Nem kell csodálkozni a XII. Piusz halála táján tett egyéni kijelentéseken. Haldoklása alatt az egyházi körökben népszerűtlen Hubert Beuve – Méry, a liberális *Le Monde* milliót közelítő példányszámú napilap főszerkesztője szerint „bárcsak dögölne meg a pápa”.²⁴ „Az Egyház Sztálinja eltűnt. Örömteli esemény” – írta a magát katolikusnak tartó *Esprit* folyóirat főszerkesztője, Jean-Marie Domenach.²⁵ Nem kell csodálkozni azon sem,

¹⁷ A szociológusok: Henri Desroche, Maurice Montuclard, Émile Poulat, Placide Rambaud; filozófusok: Henri Duméry, Pierre Hadot, Lucien Ierphagnon, Roger Munier, Edmond Ortigues, Guy Planty-Bonjour.

¹⁸ E. PIVA, *La Gioventu cattolica in cammino. Memoria e storia del gruppo dirigente (1946–1954)* Milan, Franco Angeli, 2003.

¹⁹ H. WOLF – C. ARNOLD (éds.), *Der Rheinische Reformkreis, Dokumente zu Modernismus und Reformkatholizismus 1942–1955*, 2vol, Paderborn, Fernand Schöningh, 2001.

²⁰ P. SAUVAGE, Jacques Leclercq 1891–1971. *Un arbre en plein vent*, Louvain-la-Neuve, Ducu-lot, 1992, p. 284–298.

²¹ A.-R. MICHEL, *Catholiques en démocratie*, Paris, Cerf, 2006.

²² J.-D. DURAND, „La grande attaque de 1956” *Cahiers Jacques Maritain*, t.30, 1995. p. 2–31.

²³ J. MOLINARIO, *Joseph Colombe et l'affaire du Catéchisme progressif*, Paris, Desclée de Brouwer, 2010.

²⁴ L. GREILSAMER, Hubert-Beuve-Méry (1902–1989), Paris, Fayard, 1990, p. 521.

²⁵ 1958. október 19, vasárnap: *Beaucoup de gueule et peu d'or. Journal d'un réfractaire*, Paris, Seuil, 2001. p.190. „Le stalinisme papal continue...”, note dactylographiée du père Congar, 17 juin 1958, Archives de la province dominicaine de France.

hogy a Szent Officium (későbbi neve: Hittani Kongregáció), mint a cenzúrárt gyakorló hivatal ellen a zsinaton éles bírálatok fogalmazódtak meg, például a kölni érsek, Frings bíboros részéről 1963. november 8-án.

Három kiadatlan följegyzésében Yves Congar aláhúzza, hogy „a papi és szerzetesi hivatások számának katasztrofális csökkenésén”, a „tekintély és engedelmesség válságán” túlmenően a tanítóhivatallal szemben bizonyos front szerveződött, éppen az Egyház életében legjobban elköteleződöttek, „értelmiségiek, ifjúsági mozgalmak aktivistái, a katolikus sajtó irányítói” körében. A történelem iránt szenvedélyesen érdeklődő Congar bizonyos szempontokból hasonló „helyzetre” mutatott rá: „ez a préreform (előreformáció), még katolikus, de keresi az evangéliumi újra-feltöltődést.”²⁶

XXIII. János pápává választása nem nagy vigasz volt azoknak, akik Roncalli nunciusról rossz emlékekkel rendelkeztek. „A legkevesebb, amit mondani lehet, uralkodásától nem vártunk semmit” – írta a pápa halálakor híres cikkében a jezsuita Robert Rouquette.²⁷ Számos római döntés meghosszabbította vagy súlyosbította az előző tilalmakat. Pizzardo bíboros, a Szent Officium titkárának 1959 szeptemberében kelt levele a munkáspapokra vonatkozó tilalmakat tovább szigorította; 1962 júniusában, néhány hónappal a zsinat megnyitása előtt a Szent Officium az 1955-ben elhunyt Pierre Teilhard de Chardin tanaitól óvott. Yves Congar dominikánus és Henri de Lubac jezsuita szerzetes, az előző tisztogatások neves áldozatai meglepetéssel és némi nyugtalansággal vették tudomásul, hogy a Szent Officiumhoz közel álló Zsinati Előkészítő Bizottság konzultoraivá neveztettek ki. A zsinat elé terjesztendő szövegek szerkesztését titok övezte, míg ők tudták, hogy azok kezében van, akiknek a tilalmakat köszönhetik, s akik esetleg tüszként használhatják őket – legalábbis ők ettől féltek. Naplójában az előkészítő szakaszt vérmérséklete szerint a jezsuita hittudós pesszimistábban írja le, mint a dominikánus.²⁸ A zsinat nem az „új teológia” elítélésének váratlan eredménye lesz, ami a *Humani generis* kezdetű, 1950-es enciklika óta függőben van? Bizonyos tervezeteket 1962 nyarán elküldtek a zsinati atyáknak. A világegyház püspökei (németek, belgák, franciák, hollandok) Rómába megküldték ellenvetéseiket (*animadversiones*) amelyekben rámutattak a tervezetek és a zsinat meghirdetése által fölkelte „reformáló” (*réformatrices*) várakozások közötti eltolódásra-különbségre. Az elvárások a felelősségteljes helyi egyházakban és társadalmakban fogalmazódtak meg. Ez már kirajzolja a zsinati

²⁶ *Informations catholiques internationales*, 1958, november 25.

²⁷ „Le mystère Roncalli”, in: *Études*, 1963, július, p.13.

²⁸ *Carnets du Concile*, I, Paris, Cerf, 2007 et *Mon Journal du Concile*, I, Paris, Cerf, 2002.

többség körvonalait.²⁹ Abban a pillanatban, amikor 1962 október havának elején a püspökök Rómába érkeztek, a jól értesültek már tudták, hogy még semmi nem dőlt el. Nyugtalanságuk annál nagyobb volt, mert jól ismerték a híveik által a zsinat hírére megfogalmazott reményeket. Érthető módon, amikor a zsinaton a reformpártiak győztek, többet hivatkoztak a reményekre, mint az aggódalmakra. Megkerülhetetlen azon feszültségek fölidézése, amelyek XII. Piusz pápaságának a végét és XXIII. Jánosénak a kezdeti szakaszát jellemezték, hogy helyesen tudjuk értékelni a zsinat első ülészakán végbement fordulatot.

II. EUFÓRIA

A fordulatot előkészítő bonyodalmak ma közismertek. XXIII. János pápa 1962. október 11-én, a zsinatot megnyitó beszédében állást foglalt nyíltan azok ellen, akik szerinte „baljóslatú proféták”, és kiállt a dogmatikus meghatározásokkal, elítélésekkel nem foglalkozó, *aggiornamento* jellegű, pasztorális zsinat mellett, amelynek az a föladata, hogy a Katolikus Egyházat vonzóbbá tegye azon világ számára, amelynek közepette él. Optimizmusa szembeszegült a kúriai körökkel és azok szövetségeseivel, akik a zsinatot más perspektívában készítették elő. Az Egyházzal szülő tervezet szerkesztőinek egyike, a dominikánus Marie-Rosaire Gagnebet sajnálkozott, hogy az előkészítő bizottságokat időben nem tájékoztatták a pápa óhajáról, amely alapján más szempontok szerint dolgoztak volna.³⁰ XXIII. János pápa beszéde felszabadítólag hatott a gyülekezetre. Ez utóbbi október 13-án kinyilvánította az autonómia iránti vágyát a római gyámkodással szemben és a tervezeteken dolgozó bizottságok tagjainak megválasztását sikerült elnapoltatni. A gyülekezet elfogadta az előre nem tervezett, „A világhoz intézett üzenet”-et, amely azt hangsúlyozza, hogy a zsinat nem csak a katolikusokra tartozik, hanem az egész kortárs emberiséghez is szólni akar. A liturgikus tervezet tájékoztatói szavazása november 14-én először mutatja meg, hogy a zsinati aulában a reformokat óhajtó többség túlnyomó többségként van jelen, amit a konzervatív szellemiségű hozzászólások eddigi bősége elfedett. November 20-án és 21-én ez a pápa által támogatott többség visszaküldte a vegyes bizottságba a Kinyilatkoztatás forrásait tárgyaló tervezetet, amely

²⁹ G. ALBERIGO et É. FOUILLOUX (éd.), *Histoire du concile Vatican II*, I, Paris, Cerf, 1997, p. 464–474.

³⁰ É. FOUILLOUX, „Du rôle des théologiens au début de Vatican II: un point de vue romain”, in: A. MELLONI (éd.), *Cristianesimo nella storia. Saggi in onore di Giuseppe Alberigo*, Bologne, Il Mulino, 1996, p. 304–305.

a Trienti Zsinat egy dekrétumára támaszkodva, hatásosan akadályozhatta volna a párbeszédet a protestánsokkal. A tömegtájékoztatási eszközökről valamint a keleti egyházakról szóló, meglehetősen közepes szövegek kivételével egyetlen tervezet – közöttük a nagyhatalmú Teológiai Előkészítő Bizottság által készítették – sem került vitára eredeti állapotában. Nyugat-Európa bíborosainak és püspökeinek köszönhetően, de XXIII. János beleegyezésével a gyülekezet elvetette a zsinat római előkészítését.

1963-ban második előkészület történt, ám az elsőtől eléggé különböző szellemben. A többség vezéregyéniségei megtagadták a radikális megoldást, ami az előző tervezetek teljes elvetésében állt volna. A pápa által 1962 októberében hangsúlyozott szempontokat figyelembe véve az új szövegek az előkészítettekben változó mértékben merítettek. Megfogalmazásukhoz már a legelejétől kezdve olyan teológusokat is fölkértek, akiket XII. Piusz idejében cenzúra sújtott, s akik számára ez a fölkérés rehabilitációval ért föl. Yves Congar így lett az Egyházzal szóló dokumentum fő munkatársa. Ennek a második előkészítésnek tehát „revans-illata” volt: tegnap még gyanúsak, a német, belga vagy francia teológia nagy nevei máról holnapra a zsinat munkásainak élén találták magukat. El kell ismerni, a zsinati új áramlat és a XII. Piusz-i pápaság vége között megtört a folyamatosság. Az *a contrario* egyedüli példái a liturgia és a világiak apostolkodása,³¹ azok a területek, amelyeken – jóllehet Róma által közvetlenül megfigyelve – az előzetes reformmozgalmak az előkészítő szakaszban a maguk tapasztalatát érvényre juttathatták. Amint azt Giovanni Miccoli kiemelte, ha volt is folyamatosság, ez paradox – ellentmondásos folyamatosság volt a Róma által kevésbé annakelőtte veszélyesnek ítélt eszmékkel és emberekkel, folyamatosság az alapvető hozzáállásban és inspirációban. De folyamatosság más értelemben is, vagyis abban a tényben, hogy mindezen esetekben (teológiai irányzatok vagy pasztorális tapasztalatok) a római magisztérium tekintélyelvű közbejötti nehézségeket okoztak, vagy megszakításokat eredményeztek, vagy elítéléseket fogalmaztak meg.”³² Az egyetlen igazi folytonosság, ami fennáll: az 1930–1960-as évtizedekben megfogalmazott reform-kezdeményezések és a zsinat 1962 őszén végrehajtott irányváltása között van.

A nyugat-európai katolikusok számára ez az irányváltás égi meglepetésnek tűnt. Az általuk szükségtelennek tartott zsinat váratlan meghirdetése ál-

³¹ B. MINVIELLE, *L'apostolat des laïcs à la veille du Concile, 1949-1959. Histoire des congrès mondiaux de 1951 et 1957*, Fribourg Suisse, Éditions Universitaires. 2001.

³² *Tutto è grazia. Contributi in omaggio a Giuseppe Ruggieri*, Milan, Jaca Book, 2010, p. 348.

tal okozott meglepődöttség (melyet csak fokozott a teljesen titokban tartott előkészítése) állapotából felocsúdvá, a papok és hívek gyorsan döntöttek a zsinat iránti elköteleződöttség mellett. Teológusok segítették őket ebben, mint a svájci német Hans Küng, akinek a könyve (Zsinat és visszatérés az egységre) első kiadása 1960-ban, majd számtalan fordítás, hatalmas sikert aratott. A szerző a zsinat két célkitűzését együttesen taglalta, ezek: egység az elszakadt keresztényekkel és a katolicizmus igazi *aggiornamento*-ja.³³ A reformpárti mozgalom bizonyos szervei szintén szerepet játszottak a tájékoztatásban és a közvélemény mozgósításában, számtalan neves személyiség véleményét kikérve és közzétéve (*Esprit*, 1961 december), vagy közvetlenül az olvasókat kérdezve (*Témoignage chrétien*, 1962-es füzet: Mit várnak a zsinattól?).³⁴ Így alakult ki egy határozatlan körvonalú, zavaros, homályos várakozás, ami a Rómától elszakadt keresztények, más vallások hívei között, sőt bizonyos hitetlen körökben is napról napra terjedt. A kor kihívásaival szembesülő Katolikus Egyház reformjára várakozásról a Rómába érkező püspökök közül számosan tudták, hogy részint teljesíthetetlen és a jövőben károkat okoz.

Jóllehet a tényleges eredmények szerények voltak és inkább negatívok – egyetlen dokumentum sem lett elfogadva és a dogmatikus tervezet elutasítva –, a *svolta* 1962 őszén betöltötte ezt a várakozást oly mértékben, hogy eufóriát váltott ki, amit felhők alig zavartak: a római-kuriális egyháziak, akik ennek az árát megfizették, nem szokták érzelmeiket nagy nyilvánosság előtt kitergetni. Ez az eufória jogosan társította a zsinat fejlődését-irányváltását a pápa személyiségéhez, aki azt összehívta. Pontosan ebből a kanyarból-irányváltásból született: mivel a gyülekezet elvetette előkészítési szakaszának védekező hangnemét, minden remény megengedetté vált. Optimizmus sugárzott a nyugat-európai sajtó-rádió-televízió által közvetített mérlegből-eredményekből, a zsinat 1962 decemberében „az Egyház karácsonya”-ként tündökölt.³⁵ A megöregedett Egyház esemény lett, sőt meglepetés. A különböző mérlegek büszkén hangsúlyozták a püspökök és teológusok fontosságát, akik a nagy irányváltásban szerepet játszottak. Fölöttébb bizakodtak a nemrég felszínre került többség azon képességében, hogy tényleg *aggiornamento*-t hajts végre, ami a katolicizmusnak új fiatalságot ad. Még jellemzőbb,

³³ Mémoires, Mon combat pour la liberté. Montréal/Paris, Novalis/Cerf, 2006, ch. VII et VIII.

³⁴ A. MELLONI, „Lo spettatore influente. Riviste e informazione religiosa nella preparazione del Vaticano II (1959–1962)”, in: *Il Vaticano II fra attese e celebrazione*, Bologne, Il Mulino, 1995, p. 119–192.

³⁵ Titre de l'article de M.-D. CHENU, in: *Témoignage chrétien*, december 21.

hogy az olasz, angol-ír, spanyol helyi egyházakon belül – melyek püspökei támogatták az első tervezeteket – bizonyos mértékű olvadás következett be.

Közismert, hogy XXIII. János ritka, de meghatározó közbelépései kísérték az eseményeket. Egyre növekvő népszerűsége, bár elszakíthatatlan a zsinattól, azt lényegesen túlszárnyalta. Mosolygó jólelkősége, amivel hivatalát ellátta, szakított XII. Piusz hieratikus stílusával. Az emberek, a társadalmi osztályok a nemzetek közötti békére irányultsága, melynek ünnepélyes tanúi a *Mater et magistra* (1961) és a *Pacem in terris* (1963) kezdetű enciklikái, övéi lelkes ragaszkodásán túl a katolicizmustól igencsak távol lévő körök elismerését is kiváltotta. Ezt szimbolizálja a neki megszavazott Balzan-díj 1962-ben a népek közötti béke és testvériség előmozdításáért. Az „átmene-ti”, öreg pápa, iróniát sem nélkülözve, a *golden sixties* optimizmusának egyik megtestesítőjévé lett. Utolsó betegségének szerte a világon sokmilliónyi rádióhallgató, televíziót néző lett a tanúja és halálát 1963. június 3-án az Egyház határain túl is siratták. Kevesen voltak ekkor az elégedetlenek, akik kísérletet tettek volna a „jó János pápa” által pártolt új irány bírálataira. Az új irány csodálat tárgya lett, s már-már kultikus tisztelet övezte. A zsinati gyűlekezet óhajának elébe menve, VI. Pál 1965-ben elindította boldoggá avatási perét XII. Piuszéval párhuzamosan.³⁶ A lyoni egyetem bölcséleti karán tanító Jacques Goudet igencsak egyedül volt véleményével – amit a *Le Monde* tett közzé jellemző módon „Éljen IX. Piusz” cím alatt –, amikor az elhunyt-nak szemére vetette katolikus hagyományok föláldozását a szovjetekkel és a protestánsokkal folytatott párbeszéd oltárán.³⁷ Még Mgr. Marcel Lefebvre sem merészelte a nagyfokú egyetértést megzavarni. A Szentlélek-kongregáció (melyek feje) szerzeteseihez 1963. március 25-én írt levelében komoly hangon tárgyalta az előző ősz római vitáit és kifejezte bizalmát a mérsékelt liturgikus reform lehetősége iránt.³⁸

XXIII. János halála nem törte meg ezt a nagy egyetértést. A tőle nagyon különböző utóda, VI. Pál első gesztusainak egyike a zsinat folytatásának bejelentése. A második szakasz megnyitóján mondott beszédében – 1963. szeptember 29-én – ami helyettesíti a pápasága beköszöntő (elődeinél szokásos) enciklikáját, egyszerre dicséri elődjét és a zsinati gyűlekezetet, amelytől a Katolikus Egyház erőteljes megújulását várja. Miután az „isteni sugallatot”

³⁶ E. GALAVOTTI, *Processo a Papa Giovanni. La causa di canonizzazione di A.G. Roncalli* (1965–2000), Bologne, Il Mulino, 2005.

³⁷ Elég a kommunizmusról való hallgatásra utalni.

³⁸ P. BÉGUERIE, *Vers Écône. Mgr. Lefebvre et les Pères du Saint-Esprit*, Paris. Desclée de Brouwer, 2010, p. 285–297.

magasztalta, pontosan előadja: „a zsinat tavaszi ébredése akar lenni a mérhetetlen lelki és erkölcsi energiáknak, melyek az Egyház kebelén lappangnak. Megmutatkozik, mint elszánt megfiatalodási vágy, akár belső erői révén, akár azon törvények által, melyek irányítják kánoni struktúráit, rítusai formáját. Összefoglalva, a zsinat az Egyházban kibontakoztatja a szentség és a tökéletesség ragyogását, amelyet egyedül Krisztus utánzása és a vele való misztikus egység tudnak a Szentlélekben megvalósítani.”³⁹

A többség és a kisebbség közötti első nagyobb véleménykülönbség a kollegialitásról 1963 októberében állította újra előtérbe a zsinati gyülekezet konfliktusokkal teli valóságát. És főként az első véleménykülönbségek VI. Pál és a zsinati többség között, hogy az eufória helyet adjon az egyre élesebb hasadásnak a katolikus közvélemény terén a pápai realizmus hívei és a zsinat „szelleme”, „dinamizmusa” védelmezői között. Ez utóbbiak nevezték el „fekete hétnak” a harmadik szakasz utolsó napjait 1964 novemberében, melynek során több – általuk alkalmatlannak, szükségtelennek tartott – pápai közbejött világított rá élesen a kollegialitás, az ökumenizmus, a vallásszabadság, a mariológia kapcsán fennálló nézetkülönbségekre.⁴⁰ Az eufória és a II. Vatikáni Zsinat körüli egyetértés helyet adtak egyfajta kiábrándultságnak és különösen a legfontosabb zsinati szövegek szerkesztése körüli csatározásnak, majd a szövegek értelmezése körüli vitáknak, melyek azóta sem szünetelnek.

Az idők során egyre több nosztalgiát is magában foglaló lelkesedés – ami a XX. század legfőbb vallási eseménye – a következőkben sem tűnt el teljesen. A bölcs öreg, Jacques Maritain általános méltatlankodást váltott ki egyházi körökben és nagy vihart kavart, amikor a „Garonne-i paraszt” című könyvében (1966) olyan válságot jósolt, „amelyhez hasonlítva a X. Piusz idejében pusztító modernizmus mindössze enyhe szénanátha volt.”⁴¹ A II. Vatikáni Zsinat a püspököket, teológusokat, papokat, híveket – akik a zsinatot szenvedélyesen megélték, figyelemmel kísérték – olyan mélyen befolyásolta, hogy sokuk számára az a katolicizmus jelen történelmének meghaladhatatlan horizontját jelenti. Létezik egy II. Vatikáni Zsinat-i nemzedék, amelynek fokozatos kiöregedése, elenyészése befolyását nem csökkenti. A zsinat recepciójának híveként, de azt elégtelennek tartva, lényegi változtatásait átvitte a mindennapi egyházi életbe és Európa nyugati felében éppen úgy, mint

³⁹ *La Documentation catholique*, 1963. október 20. c.1353.

⁴⁰ In: Luis A. G. TAGLE, „La 'semaine noire' de Vatican II (14-21 novembre 1964)”, in: ALBERIGO et FOUILLLOUX (éds.), *Histoire du concile Vatican II*, IV, 2003, p. 473–553.

⁴¹ *Le feu nouveau, Le paysan de la Garonne*, ed. M. FOURCADE, Genève, Ad solem, 2007. p. 37.

másutt, telibe kapta a bírálatokat, melyeknek gyorsan tárgyává lett. A zsinati szentély őreit a kortársak egyre inkább nyíltan sikertelenséggel vádolják, míg ők folyamatosan azt hajtogatják, hogy a reform még nem termette meg minden gyümölcsét. Erről a határtalan bizalomról számos tanúbizonyság áll rendelkezésünkre. Elegendő idézni a zsinati optimizmus legállhatatosabb és legkiválóbb szóvivőjét, akit ma erősen támadnak, Marie-Dominique Chenu-t, domonkos rendi teológust (1942-ben Index-szel sújtották): „Jobb, ha a múlt egy eseményére történő emlékezés egyben ünneplés. Ilyen értelemben az akkor befektetett munka, a maga változataival és átalakulásaival örömteli és öntudatos dinamizmust ad Isten népének” – írta 1982-ben, húsz évvel a zsinat megnyitása után. Ekkorra számos „megfigyelő”, különböző, gyakran ellentétes okok miatt úgy vélte, hogy a zsinat nem tudta elvégezni a tőle várt megújítást. „Prófétai zsinat” – feleli ezzel szemben az öreg teológus, aki személyében megtestesíti fél évszázad egyházi küzdelmeit. „A II. Vatikáni Zsinat óriási intézményi művelet; ugyanakkor annak, aki tud olvasni, aki belélegezte a gyülekezet és bizottságai levegőjét, olyan szövegek létrehozója, amelyek betűjüket túlhaladják a megvalósításuk során.”⁴² Az ilyenféle állítás, amely közeli, de mindig odébb tolt (XXIII. János szavaival élve) „új pünkösdt” hirdet, a következő nemzedékeket kedvetlenné teszi, sőt egyenesen ingerli, mert ők összehasonlítják az álmodást a valósággal és zavarja helyzetértékelésüket ez a makacs mellébeszélés.

III. KONTESTÁCIÓK

A rövid, de sehova nem vezető eufória a rákövetkező illúzióvesztés mélységének megértését, igazi fölmérését gátolja. A történelmet nem lehet visszaforgatni, senki nem tudja, mivé lett volna a katolicizmus, ha nincs II. Vatikáni Zsinat. De a tárgyilagos megfigyelő kénytelen megállapítani, hogy a várt megújulás helyett elgyengülés sőt végelgyengülés (*marasme*) lett úrrá Nyugat-Európában befejezése után kevesebb mint öt éven belül. Plébániától pápaságig, az egyházi intézmények kétféle kontestálással szemben találták magukat, melyek többé-kevésbé radikálisak voltak és az 1950-es végi évek kétféle rossz közérzetét tükrözték. A számát illetően kevésbé fontos, de annál hangosabb tradicionalista kontestáció a zsinat jobb szárnyától származott. Mgr. Marcel Lefebvre nem rejtegette a zsinati szövegekkel szembeni, növekvő ellenállását, noha azokat végül aláírta. Előbb a liturgikus reformokra összpön-

⁴² „Un concile prophétique” in: *Le Monde*, 1982. október 12.

tosított, melyeket az 1969-ben érvénybe lépett „VI. Pál féle mise” szimbolizált. Bírálata lassan kiterjedt a II. Vatikáni Zsinat megnyilatkozásainak egészére: kollegialitás, ökumenizmus és főként a vallásszabadság. A Szentlélek-renddel 1968-ban történt szakítása után, 1970-ben Mgr. Lefebvre Écône-ban (Svájc) a Szent X. Piusz Papi Testvérület fedezékében régi típusú szemináriumot alapított a legtisztább trienti stílusban. Az itt végzett első papi nemzedék fölszentelése *a divinis* felfüggesztést vont maga után, amivel ő nem törődött. A szerinte modernistává vált Róma helyett az „örök Rómához” fordult: a történészek szemében ez a Róma az ellenreformáció és az ellenforradalom Rómája. Újabb lépés következett 1988-ban, két évvel az Assisiben tartott vallásközi találkozó után. Ez készítette az öreg főpapot négy püspök fölszentelésére, hogy a mozgalom túlélje alapítójának eltűnését – halálát. Egy végső kiengesztelődési kísérlet ellenére ekkor beállt a skizma, amit II. János Pál szentesített.⁴³

Mint az I. Vatikáni Zsinat után az ókatolikusok skizmája, jóllehet ellentétes értelemben, a lefebvrista álláspont megtagadta az utolsó zsinat döntéseit az előző hagyomány nevében. Ez a hagyomány az integrális és ellentmondást nem tűrő, intranszigns katolicizmus, amely 1870-ben győzött, és nem egy liberális vagy gallikán katolicizmus. Mint előtte az ókatolikus skizmának, neki is csak egy kisebbséget sikerült megnyerni, és sok hívőt nem tudott magához vonzani, akiket pedig megzavart a liturgikus reform. Kevésbé a lassú római kísérletezések (Szent Péter Testvérület 1988-ban, Jó Pásztor Intézet 2006-ban), mint inkább maga a skizma akadályozta meg a mozgalom elterjedését. Azoknak a köröknek, amelyeknek a Róma iránti hűség a hit parancsa, lehetetlen szakítani a pápasággal. Mrg. Lefebvre távozása mégsem elhanyagolható nagyságrendű: közel ötszáz pap, előző integrista körök aktivistáinak ezrei, hívek százezrei követték a főpapot. A szakadás a demográfiailag és nevelés terén atipikus családokban gyökerezett meg már a harmadik nemzedék mélységéig, az internet megnövekedett láthatóságot biztosít nekik. (A gyermekáldást az Egyház hivatalos tanítása alapján készségesen elfogadó francia családokról van szó, ők az atipikusok a szerző szerint. Innen az egész jelenség drámai jellege, mert az átlagos katolikus családok megelégednek egy-két gyermekkel. A fordító megjegyzése.) Mivel túlzottan szembe helyezkedik a liberális és anarchikus (*libertaire*) korszellemmel, ezért nem sikerül neki bölcsőjén, Franciaországon túlmenően, jelentős módon gyöke-

⁴³ (Marcel Lefebvre, *Une vie, Étempes, Clovis*, 2002); NICLA BUONASORTE, *Tra Roma e Lefebvre. Il tradizionalismo cattolico italiano e il Concilio Vaticano II*, Rome, Studium, 2003.

ret verni. Bölcsője földrajzilag Franciaország, társadalmilag az egykori elit hivatalnok-réteg, nagypolgári vagy nemesi, amely a társadalmi változásokat szeretné elkerülni.

A látszat ellenére a „zsinati dinamizmusra” vagy a „zsinati szellemre” hivatkozó kontesztálás kevésbé kötődik a zsinat eredményéhez, vagyis a tizenhat megszavazott szöveghez. A kontesztálók közül sokan, akik azokra hivatkoznak, gyorsan bevallják, hogy nem is olvasták azokat a dokumentumokat, jóllehet sajnálkoznak, a megkötött kompromisszumok miatt, melyek – szerintük – a szövegekben lévő reformatori ihletet gyengítik. Congar és de Lubac nemzedékével ellentétben, akik számára a zsinat nem remélt befejezésnek tűnt, a következő nemzedék egy része, amely nem szenvedett cenzúráktól, a zsinatban kiindulási pontot lát az igazi problémával történő szembesüléshez. A lényegi kérdés szerintük: a keresztény hit meggyökereztetése-beillesztése abba a világba, amely viszont szökik előle. „A II. Vatikáni Zsinatnak már a III. Vatikáni Zsinatot kell hirdetnie.” A *Témoignage chrétien* főszerkesztője, Georges Montaron kezdettől ezt hirdette.⁴⁴ A zsinat első recepciója az európai egyházak kebelén belül ellenszegülést váltott ki éppen azoknál, akik legtöbbet tettek megvalósulásáért, legalább két okból.

A legfontosabb magától értetődő: a nyugati társadalmak 1959 és 1965 között gyorsan fejlődtek. 1965 egyébként a „második forradalom” „világító fáklya” – éve.⁴⁵ Márpedig az a világ, amelyhez a zsinat szól, nevezetesen a *Gaudium et spes* hasábjain, inkább az 1950-es évek végének viszonylag nyugodtabb világa, mint az 1960-as évek közepi, mozgásban, változásban lévő világ. Az eszmék terén a legnagyobb az eltolódás. A zsinat továbbra is szorgalmazza a párbeszédet a keresztény humanizmus és a laikus humanizmus között abban a pillanatban, amikor ez utóbbit hármass gyanakvás övezi, sőt támadja: Marx, Nietzsche és Freud. Az új humán tudományok, nevezetesen a strukturalista elemzés Isten halála után meghirdette az ember halálát. „Már csak mi vagyunk, akik hiszünk az emberben” – panaszkodott ekkor François Mauriac.⁴⁶ A strukturalista elemzések divatja csak egy ideig tartott, de javarészt katolikus értelmiségi körökben, amit a jezsuita Michel de Certeau neve és életműve szimbolizál.⁴⁷ Ez az eltolódás más területeken is meg-

⁴⁴ „Au-delà des images” 1965. okt. 12.

⁴⁵ G. PAVY, „Le retournement de l’année 1965” in: H. MENDRAS (éd.) *La sagesse et le désordre. France 1980*, Paris, Gallimard, 1980, p. 63–77.

⁴⁶ Le Figaro littéraire, 1967. február 2.

⁴⁷ F. DOSSE, *Michel de Certeau. Le marcheur blessé*, Paris, La Découverte, 2002.

tapasztalható, de nem mindig vették észre.⁴⁸ Ez zavarta a zsinat recepcióját; néha a zsinatot is elavultnak ítélték, már a megvalósítása előtt.

A másik ok, hogy Tocqueville híres formulája beigazolódott a zsinaton: semmi sem törékenyebb, mint egy önmagát reformáló intézmény, főként ha ez tekintélyelvre épül és hierarchikus. XII. Piusz katolicizmusa – jóllehet trienti volt – megváltoztathatatlanak tűnt. Számos, merev keretek között többé-kevésbé jó szívvel elfogadott norma, törvény megkérdőjeleződhet, amikor a keretek fellazulnak. Példa erre Nyugat-Európa papságának látványos szétesése az 1960-as és 1970-es években: „a katolikus krízis”⁴⁹ e két évtized alatt, a szolgálati papság (zsinati kifejezés) válsága. A zsinati gyűlekezet bezárása előtt a kötelezettségek lazulása lehetővé tette a reverenda (papi talár), a szerzetesi ruha elhagyását, a breviárium imádkozásának, a zsoltószmázás kötelezettségének a lankadását, sőt a miseáldozat naponkénti bemutatásának elhagyását. S mindez még azelőtt, hogy 1968 tavaszának felfordulásai hatására egyháziak kicsiny csoportjai nyomásgyakorló közösségekként kezdjenek működni: Franciaországban az *Échanges et dialogue*, Hollandiában a *Septuagint*.⁵⁰ Ezek megszerkesztették a deklerifikáció menetét, követeléseit. Jogot a munkához, az Egyháztól való anyagi függetlenségért, és nem a munkáspapok missziójának érdekében; jogot a társadalmi és politikai elköteleződéshez, minden állampolgárhoz hasonlóan; jogot az emberi szerezetethez, ami a papi cölibátus kötelezettségének hajóján üt léket. VI. Pál pápa *Sacerdotalis coelibatus* kezdetű, 1967-ben kelt enciklikája, valamint az 1971-es római szinódus útját állták a papok házasságának és a nős férfiak pappá szentelésének. A papság válsága ezután kiteljesedett. A papi hivatások elapadtak, számuk lecsökkent, a papság elhagyása mozgalom jellegét és méretét öltötte. Már jóval előbb, a sokgyermekes családoknak, a papi hivatás melegágyainak számbeli csökkenése befejezett tény. A kisszemináriumok, vagy a szerzetesrendek által fenntartott intézmények, ahol a papi habitust (napirend, napi szentmise, imádság, stb.) korán elfogadtatták, a fiatalokba belenevelték, sorra bezártak. Ennek oka részint a kötelező és ingyenes állami

⁴⁸ MGR. GABRIEL MATAGRIN, *Le chène et la futaie. Une Église avec les hommes de ce temps*, Charles Ehlinger, Paris, Bayard, 2000, p. 106–107.

⁴⁹ D. PELLETIER, *La crise catholique. Religion, société, politique en France, 1965–1978*, Paris, Payot, 2002. – D. SARESELLA, *Dal Concilio alla contestazione, Riviste cattoliche negli anni del cambiamento, 1958–1968*, Brescia, Morcelliana, 2005; OLAF HAHN, *La réception du deuxième concile du Vatican dans l'Église catholique allemande sous le pontificat de Paul VI (1963–1978) et particulièrement dans le diocèse de Limbourg* Université de Paris IV – Sorbonne, 1998, 635 p.

⁵⁰ S. GUINLE-LORINET, *Libérer le prêtre de l'état clérical. Échanges et dialogue (1968–1975)*, Paris, L'Harmattan, 2008.

oktatás terjedése és a versenyhelyzet kialakulása. A küsszemináriumok eltűnése és a pap társadalmi helyzetének elértéktelenedése az egyre jobban szekularizálódott társadalomban a nagyszemináriumok és noviciátusok növendékei számának drámai csökkenésével járt együtt. Ezzel párhuzamosan a papi és szerzetesi hivatást elhagyók száma megsokszorozódott. Egyedül Franciaországban 4000–5000 világi pap és szerzetes távozott a civil életbe; bizonyos egyházmegyék, mint Dijon, Grenoble, Orléans, Saint-Brieuc, és szerzetesi kongregációk, rendek, főként a domonkosok különösen megszenvedték ezt az általános folyamatot.⁵¹

Azon a generális káptalanon, amelyen a Szentlélek-missziós rend a zsinati újításokat bevezette, Hollandia egykor virágzó tartományának vezetője kertelés nélkül megállapította: „nincs többé kis skolasztikátus (rendi küsszeminárium), nincs többé noviciátus, nincs többé nagy skolasztikátus (rendi nagyszeminárium), nincs többé testvérek kiképzése, a késői hivatások szemináriumai haldoklik. Eseti pénzügyi bizottság értékesíti a különböző házakat: eladja vagy bérlőket szerez. Egyetlen kivétel van, a nyugdíjasok háza, amely idős testvéreink nagy száma miatt túl kicsi.”⁵² A példa jól mutatja, hogy a súlyos válság központja Franciaországból áttevődött más országokba. Spanyolországban a Franco-korszak végén ugyanez történt. Már ennekelőtte Hollandia katolikus „pillére” repedezni kezdett, az egyházi közvéleményt a „holland katekizmus”, a lelkipásztori zsinat körüli viharok foglalkoztatták az 1960-as évek második felében. A *Concilium* nemzetközi folyóirat másik nagy jele a nyugat-európai egyházakban végbement változásoknak. 1965-ben keletkezett a zsinati többség teológusainak fórumaként, ám késlekedés nélkül a magisztériummal szembeni autonómia-követelések színterévé vált Hans Küng, Edward Schillebeeckx és Karl Rahner védnöksége-irányítása mellett.⁵³

Jóllehet kevésbé látványosan, de a zsinati reformok is destabilizálólag hatottak a katolikusok tömegeire, erről sem szabad hallgatni. Az *aggiornamento*

⁵¹ M. SEVEGRAND, *Vers une Église sans prêtres. La crise du clergé séculier en France (1945–1978)*, Presses universitaires de Rennes, 2004; Y. RAISON DU CLEUZIOU, *De la contemplation à la contestation, socio-histoire de la politisation des dominicains de la Province de France. Contribution à une sociologie de la subversion d'une institution religieuse (1950–1980)*, thèse inédite, Université de Paris I Panthéon-Sorbonne, 2008, 986. p.

⁵² LUC PERRIN, „Mgr Lefebvre d'une élection à une démission (1962–1968)”, in: *Histoire et missions chrétiennes*, 2009. június. p. 166.

⁵³ H. SNIJDEWIND, „Genèse et organisation de la revue de théologie *Concilium*” in: *Cristianesimo nella storia*, t.21, 2000, p. 645–674; H. DONNEAUD, „H. Küng et sa lecture critique de *Lumen gentium*”, in: *Revue thomiste*. Toulouse, 2010. április–június, p. 343–372.

megkérdőjelezett számos kipróbált szokást, gyakorlatot, szabályt és a háború utáni *baby-boom* népes nemzedéke körében gyökeret vert a kételkedés. Ez a csoport már nem lehetett részese az egyháziakkal fönntartott személyes kapcsolatoknak az előző nemzedékekkel ellentétben. A II. Vatikáni Zsinat után a rossz közérzet is hozzájárult a hívek elmaradásához. A változtatások vihara főként liturgikus téren, számos, ritkábban templomba járó hívót elidegenített. Számukra pontosan a vallás az, aminek nem szabad változni abban a világban, amelyben minden változik. A változások pedig nem elégíteték ki a türelmetleneket, akik számára azok nem elég gyorsan történtek. A zsinat nem szüntette meg a vasárnapi misén való részvétel kötelezettségét, sem a magisztérium döntéseivel szembeni engedelmességet. Mégis az történt, hogy számos hívó, főként a jómódú és művelt rétegekből származó, mintha fölmentést kapott volna a vallásgyakorlat alól, vagy legalábbis válogatásra jogosult akár a jámborság, akár a hittételek terén. „A zsinat globális jelenséggént összeűzta a formalizmust és Isten gyermeke számára meghozta a nagykorúság lehetőségét. A hívó maga gondolkozzon, mondja el, amit gondol, legyen önmaga és nem csak annak tükörképe, amit tőle elvárnak. Ez olyan, mintha a katolikusokat álmukból hirtelen és bátran fölébresztették volna a személyes létezésre” (*existence personnelle*). Így jelent meg a „harmadik ember”, amint azt François Roustang gyorsan elnevezte. „A gyors és mély változásokkal szemben a keresztények egy része személyes szabadsággal válaszolt, amitől nem lettek sem konzervatívok, sem reform-pártiak (...), hanem egy harmadik csoport, „harmadik ember” született, és nagy a kockázat, hogy nem sikerül őket megtartani” – írta a hamar híressé vált tanulmányában.⁵⁴ Olyan ember, akit hidegen hagynak a reformok, aki különbséget tesz az Istenbe és Jézus Krisztusba vetett hit, és az Egyház hite között, aki nem él többé a szentségekkel, főként a gyónással. Elsodródása nem látványos elszakadás az Egyháztól, hanem „nyugodt közömbösség”, végezetül „teljes érdektelenség”.

A „harmadik ember” nő is lehet, főként az emberi szeretetet tárgyaló, 1968-as *Humanae vitae* kezdetű enciklika után. A VI. Pál pápa által egybehívott bizottság többsége a születés-szabályozás megengedettsége mellett szállt síkra, az enciklika mégis megismételte a fogamzásgátlás új módszereinek tilalmát, mert mesterségesnek ítélte azokat. „Amikor az Egyház a szexualitásról fog beszélni, mondandóját nem úgy fogják fogadni, mint korábban”

⁵⁴ *Christus*, 1966 október. p. 561–567; *La Vie spirituelle*, „Fallait-il un Concile” 1966. október–november.

– írta Roustang két évvel korábban.⁵⁵ A történetek neki adtak igazat. Az enciklika éles támadások sorozatát indította el és tekintélyes számú, eddig hívőnek számító nő és férfi fordított hátat az Egyháznak, illetve vette semmibe az erkölcsi tárgyú tanítását.⁵⁶ Nyugat-Európában, ahol a nők nagyobb arányban járnak templomba, mint a férfiak, ez a csendes lázadás másféle formában, mint a nyílt kontestálás, komoly veszteségeket okozott. A jó célokra mozgósítható önkéntes munkatársak tartalékai elapadtak.

Már a zsinat befejezése előtt észlelhető volt a kontestálás, ami az 1968-as diáklázadás után kiteljesedett és más intézményekhez hasonlóan az Egyházat sem kímélte. Azok között, akik hangjukat fölemelték, magasállású egyháziak is voltak, nevezetesen Suenens bíboros, Malines és Brüsszel érseke, aki az *Informations catholiques internationales* 1969. május 15-i számában amellet szálalt síkra, hogy az Egyház jobban elébe menjen a világ elvárásainak és valódi reformokat hajtson végre. Különböző nevek alatt, „kritikus katolikusok” és „kereső katolikusok” túl kevésnek és félénknek tartják a folyamatban lévő reformokat és a restauráció első jelei ellen tiltakoznak. A szervezett kontestálás két különböző formát öltött. Az első megmaradt vallási területen. Hans Küng egymás után megjelenő könyveiben sajnálkozott, hogy a zsinat nem használta ki lehetőségeit a végsőig, és radikális reformot javasolt, ami miatt Róma őt ismételten figyelmeztette.⁵⁷ A bázisközösségek a délamerikai példákat követve, mint Firenzében az *Isolotto*, vagy Franciaországban a *Boquen*-közösség, az Egyház demokratizálását sürgették, apró, „önjáró” (*autogérée*) sejtekből kiindulva. A mozgalom nagygyűlések alkalmával vált láthatóvá (1972: Rennes), és a francia határokon messze túlterjedt.⁵⁸ Inspirációját részint Marcel Légaut késői műveiből merítette, aki az Egyház hitének helyébe az emberbe és a Jézus Krisztusba vetett hitet állította. A vietnami háború elleni harcban a baloldali, sőt a szélsőbaloldali erők szövetségesei⁵⁹, vagy Salvador Allende Chilei Népi Egység kormányának támogatói, „keresztények a szocializmusért”, vagy „marxista keresztények”, az intézmény politikai kritikáját kezdeményezik. Louis Althusser nyomán elemzik az Egy-

⁵⁵ Ibid., p. 563.

⁵⁶ M. SEVEGRAND, *Les enfants du bon Dieu. Les catholiques français et la procréation au XX siècle*, Paris, Albin Michel, 1995; ID., *L'affaire Humanae vitae. L'Église et la contraception*, Paris, Karthala, 2008.

⁵⁷ *Mémoires, Une vérité contestée*, Montréal/Paris, Novalis/Cerf, 2010.

⁵⁸ B. LEBEL, „De Bourges 1970 à Rennes 1972: in: Tranvouez (éd.) *Requiem pour le catholicisme breton?*, p. 199–221.

⁵⁹ S. ROUSSEAU, *La colombe et le napalm. Des chrétiens français contre les guerres d'Indochine et du Vietnam, 1945–1975*, Paris, CNRS Éditions, 2002.

házat, mint „az állam ideológiai apparátusát” és a Biblia „materialista olvasása” mellett törnek pálcát, a portugál Fernando Belo által dicsért módszer szerint. A tradicionalisták és a forradalmárok között ide-oda rángatott katolikus egységen egyre több repedés-hasadás keletkezett az 1970-es évek derekán, a „széttöredezett kereszténység”⁶⁰ javára.

Ezek a többé-kevésbé éles kritikák hozzáadódtak az egykor virágzó intézmények aláaknázásához, lerombolásához. Amint a neve is mutatja, a kontestáció sokkal többet rombolt, mint épített. Olyan neves oktató-nevelő intézményeknek, mint a jezsuita skolasztikátusnak Lyon-Fourvière-ben, vagy a dominikánus tanulmányi háznak Saulchoir-ban nem sok dicsőséggel tündököltek a végnapjai. Olyan befolyásos véleményfórum, mint a Francia Értelmiségiek Katolikus Központja Párizsban, vagy a Francia Szociális Hetek, érdeklődők híján tevékenységüket beszüntették. Az 1973-as olajválságot követő társadalmi válság hatott a harmadik világban, de méginkább Európában. Azonban konkrét megoldások hiányában a kontestáció kifulladt, az 1970-es évek második felében több közösség-mozgalom feloszlatta önmagát. A politika távozott elsőnek az egyházi terepről, ez utóbbinak nem tulajdonítva jövőt, harckésztsége a világi politizálást gazdagította. Például a francia baloldal egysége ellen vagy mellett, François Mitterand 1981-es elnökválasztási diadala előtt vagy után. A „kisközösségek” védekezésére kényszerülnek a Hittani Kongregáció határozatai miatt, amelyek az 1970-es, 1980-as évek fordulóján több, tanításában heterodox teológust is érintettek. Közülük számosan elbátortalanodtak és távoztak az Egyházból, zajt csapva vagy lábujjhegyen. A „Krisztusra hivatkozó baloldal”, a konfesszionális ifjúsági mozgalmak kebelén végbement ismétlődő válságok, a megújulás hiánya és vezéregyéniségeik távozása miatt a XXI. század elején Itáliában nem több, mint kiszáradt dongájú, széteső-félben lévő, üres hordó. Franciaországban a *Golias* lyoni folyóirat még viszi a fáklyát. Egy szerényebb kezdeményezés 2009-től a Megkereszteltek Konferenciája.⁶¹ A növekedő távozások ellenére a római irányzat bírálata a német nyelvterületen tovább folytatódik az 1995-ben alapított *Wir sind Kirche* (Mi vagyunk az Egyház) mozgalom révén, illetve az egyetemek teológiai fakultásain.⁶² Ausztriában, majd Írországbán, Németországban, Belgiumban a pedofil botrányok a klérus egyes tagjait érintették (bizonyítottan vagy csak vádaskodás szintjén), ami a hierarchia iránti ellen-

⁶⁰ M. de CERTEAU et J.-M. DOMENACH, *Un christianisme éclaté*, Paris. Seuil. 1974; É. FOUILLOUX, „Jalons pour une histoire de dix ans” in: *Esprit*. 1977. április-május, p. 40–57.

⁶¹ C. PEDROTTI et A. SOUPA, *Les pieds dans le bénitier*, Paris, Presses de la Renaissance, 2010.

⁶² *Süddeutschezeitung* 2011. február 11.

szenvet fokozta. Ennek a tiltakozásnak nem sok köze van a régebbi kontesztálásokhoz, kevésbé okoz belső küzdelmet, mint inkább ürügyet. A baloldal meggyöngyülése a nyugat-európai katolicizmus sorainak rendezését vonta maga után, megkönnyítette esedékes restaurációját.

Lehet szót ejteni az Egyház másik „elveszett nemzedékéről” is, amely sokkal népesebb, mint az 1950-es éveké. A klérus sorainak megritkulása a leglátványosabb.⁶³ A minőségi veszteség éppen olyan súlyos, mint a mennyiségi. Ezek a papok és szerzetesek, akik távoztak-távoznak, fiatalok vagy erejük teljében voltak-vannak. Távozásuk tovább növelte a papság előregedését. Szemináriumi tanárok, mozgalmak lelkeszei, tanulmányokat folytató szerzetesek, nevezetesen domonkos rendiek és jezsuiták: gondolkodó fők, irányításra, felelősségvállalásra predestináltak, hiányuk érződik. Az „elveszett nemzedék” kivonulása miatt szűkült a felelősséggel járó tisztségekre kinevezhetők száma. A „harmadik ember” jelensége a világiak között is megtermette az „elveszett nemzedéket”. Fiatal értelmiségiek látványos távozása ennek valóságáról tanúskodik.⁶⁴ Nyugat-Európa országaiban a katolicizmus láthatósága tovább csökkent.

Ez a nemzedék nem vész el teljesen. Az egyetemek, a szociális munka, a mentális egészséghez kapcsolódó foglalkozások, a közszolgálat és a vállalkozások csak nyertek az Egyházból a társadalom felé áramló értelmiség révén. A humanitárius szervezetekben sokan vannak militánsok, akik „pregnans és elfojtott katolikus szocializációval” rendelkeznek.⁶⁵ A vallási megújulás jövő reménységeinek távozása a politika mezejére szintén nem ritka. Franciaországban számos szocialista képviselő valaha az *Actio catholica* sorai-ban ténykedett. E meglepő példák mellett sorolni lehetne a papságtól távozottak és az egykor katolikus mozgalmi emberek ténykedését a laikus társadalom területén.

⁶³ F. CHARLES, *La génération défroquée*, Paris, Cerf, 1986.

⁶⁴ M. FOURCADE, „Il n'en restera pierre sur pierre... Les origines romaines de la déconstruction” in: *Esprit*, 2010. február, p. 94–109.

⁶⁵ J. SIMÉANT, „Socialisation catholique et biens de salut dans quatre ONG humanitaires françaises”, in: *Le Mouvement social*, 2009. április–június.

IV. RESTAURÁCIÓ?

Az 1975-ös esztendő szimbolikusan megálljt parancsolt a szétesési folyamatnak, amit annak ellenfelei önrombolásnak vagy a katolicizmus szétbomlásának tartanak.⁶⁶ VI. Pálnak minden erőfeszítése ellenére sem sikerült elosztatnia a „Sátán füstjét”, ami pápaságát egyre nagyobb borulátással terhelte meg.⁶⁷ Ekkor a szentévek hagyományát abba nem hagyni: kockázatosnak tűnt, mert a kontestálók triumfalizmusnak tartották. Nagy volt a tét, sikerült megnyerni. Általános meglepetésre, hívek tömege özönlött Rómába az egész szentév alatt és az uralkodó pápát támogatásáról biztosította. Ez a támogatás eddig nem mutatkozott meg, de most relativizálta a hangoskodó ellenzék tényleges súlyát.⁶⁸ VI. Pál találkozása a Karizmatikus Megújulás zárandokaival a május 19-i pápai audiencián ígéretes volt a jövőre nézve. Az eddig gyanakvással figyelt mozgalom számára ez a találkozás mind a Kúria, mind a püspökök szemében fölért egy hivatalos elismeréssel. A szentév nyilvánvaló sikerétől megerősítve a pápa december 8-án közzétette az evangelizációról tartott előző évi szinódus visszhangjaként az *Evangelii nuntiandi* kezdetű apostoli buzdítást. Európa nyugati felében nem részesült fontosságával arányos fogadtatásban, jöllehet a II. Vatikáni Zsinat óta a tanítóhivatal egyik legjelentősebb megnyilatkozásáról van szó: a keresztény hit hirdetése a maga teljességében, emberi szempontokon túlmenően. A kovásznak a téstába rejtése, hogy azt megkelessze, évtizedek távlatából visszatekintve döntő stratégiai változtatás volt. Az evangelizáció ismét a katolikus cselekvés központjába került. Montini pápa utódai ezt továbbfejlesztették.⁶⁹

Ennek a fordultnak a forrásvidékét kutatva, vissza kell menni az 1964-es és 1965-ös elkeseredett zsinati vitákig, melyeket az atyák azon tervezet körül folytattak, ami később a *Gaudium et spes* pasztorális konstitúcióvá lett és az Egyház helyzetét tárgyalta a mai világban. Köztudottan nem szerepelt a zsinat betervezett teendői között. De egyre nehezebbnek tűnt a belső reformok megfogalmazása közben hallgatni mindazokról a nagy kérdésekről,

⁶⁶ R. AUBERT, „La situation de l'Église au lendemain des «golden sixties»”, *L'esortazione apostolica di Paolo VI 'Evangelii nuntiandi'.* Storia, contenuti, ricezione, Brescia, Istituto Paolo VI. 1998, p. 25–52; G. CHOLVY, „1975: tournant spirituel et intellectuel”, in: *Revue des Deux Mondes*, 1996, május, p. 96–106.

⁶⁷ Homília, 1972. június 29.

⁶⁸ A. DUPRONT, „Année sainte 1975, tradition et modernité”, in: *Paul VI et la modernité dans l'Église.* École française de Rome, 1984, p. 333–359.

⁶⁹ C. PRUDHOMME, „Le grand retour de la mission?”, in: *Vingtième siècle. Revue d'histoire*, 2000, április–június, p. 119–132.

amik az Egyházat körülvevő, kortárs világot foglalkoztatták. Ezt az óhajt fogalmazták meg a belga és francia püspökök és szakértők, az idők jeleinek szorgos fürkészői a földi realitások tomista ízű teológiájának segítségével (Marie-Dominique Chenu, Louis-Joseph Lebreton, Gustave Thils). Az antropológiai és szociológiai megközelítéseket igénybe vevő teológiai irányzat az emberről és a modern világról optimista képet alkotott. Úgy tűnt, az Egyháznak jó esélye van elfogadtatni magát. Ez a meggyőződés 1964-től a patrisztikus képzettségű szakértők (főként Jean Daniélou és Henri de Lubac) és püspökök szkepticismusával szembesült. Ennek az optimista emberképnek és világfelfogásnak szemére vetették, hogy figyelmen kívül hagyja a bűn által megsebzett világ lényegi kétértelműségét, amelyre az egyetlen válasz a kereszten szerzett megváltásban rejlik. A zsinati többség eme belső megosztottsága, amelyet részint elrejtettek a *Gaudium et spes* körül folyó viták, más miatt fontos az Egyház későbbi történelme szempontjából, mint a többség és kisebbség közötti eltolódás, mivel a leendő pápák, II. János Pál és XVI. Benedek világosan a második táborba tartoztak. A fiatal krakkói segéd-püspök, majd érsek erőteljes figyelmeztetéseit a megfigyelők megjegyezték. Frings bíboros szakértőjének, Joseph Ratzingernek az augusztinizmusa megakadályozta őt abban, hogy az optimizmust pártolva a bűn valósága és komolysága fölött szemet hunyjon. A zsinati többségen belül ez a két tendencia nem egyformán értelmezte akkor, hirtelenében a II. Vatikánumot. Az első tábor a *Gaudium et spes* szövegét tekintette a legfontosabbnak, mert először a zsinatok történetében, az Egyház magatartását tárgyalja azzal a kortárs világgal szemben, amelyben Jézus Krisztust kell hirdetnie. A második tábor számára kompromisszumok eredményeként közepes minőségű szövegről van szó, amelynek felhőtlen optimizmusa gyorsan meglakolt a világméretű gazdasági válság és annak társadalmi következményei miatt. Számukra a két dogmatikus konstitúció, a kinyilatkoztatásról (*Dei Verbum*) és az Egyházzal (*Lumen gentium*) a zsinati *corpus* lényege.⁷⁰

Ezt az áramlatot hamarosan megerősítette a zsinati munkákból kimaradt német nyelvű svájci teológus Hans Urs von Balthasar, és több kiemelkedő személyiség. Ő a *Gaudium et spes* bírálata mellett a már korábban feltárt válsággal szembeszállt.⁷¹ Gyorsan szakított a *Concilium* folyóirattal, amelynek

⁷⁰ *Carnets du concile du père de Lubac* (Paris, Cerf, 2007).

⁷¹ „Nagyon nyugtalan vagyok az egész Egyház helyzete miatt. Destrukció mindenütt jobbitás címén. Elképesztően szemérmetlen antropocentrizmus. Totális hűtlenség mindahhoz, ami erőfeszítést igényel, különösen intellektuális és lelki téren. Imádkozni kell.” Levél Henri Bouillardhoz, 1965. január 15. Jézus Társaság francia archívuma.

a „zsinati dinamikára” helyezett hangsúlyát helytelenítette. Rómában, az 1969-es év során ő és hozzá közelállók egy másik, hasonló folyóirat alapjait vetették meg, a *Revue catholique internationale Communio*-t.⁷² A *Concilium*-tól különbözően, melynek egyes nyelvi változatai hamar a kifulladás jeleit mutatták, a különböző nyelvű változatai nagy sikert arattak. A német változatot maga Balthasar szerkesztette, az olasz kiadást a *Communio et Liberatio* mozgalomra bízták, a franciát Mgr. Maxime Charles tanítványai (ÉNS) vették a kezükbe, 1975-ben. Egyikük, Jean Duchesne így nyilatkozott arról a szakadékról, ami őket elválasztotta az előttük közvetlenül járt nemzedéktől. „A mi megtérésünk vagy a „felnőtt” hitre jutásunk a zsinat alatt, vagy kevéssel a zsinat után történt, anélkül, hogy az abban a legkisebb szerepet is játszotta volna. Nem voltunk tudatában annak, hogy olyan Egyházhoz kötődünk, amely valami varázs folytán vonzóvá válhatna a hatvanas évek derekán. A II. Vatikáni Zsinat „totemisation”-ja (totemmá tétele) bennünket zavarba ejtett. Ez volt az előző nemzedék és a közöttünk fennálló értetlenség oka (...). Ily módon mi a hetvenes években „atyák” nélkül voltunk. Legalábbis Franciaországban csak „nagyatyáink” voltak: Daniélou, de Lubac, Le Guillou, Bouyer.”⁷³ Egy másik esemény megerősítette ezt a szakadást: 1980-ban hetven humán tudományokban jártas kutató fenyegetőzött azzal, hogy többé nem dolgozik együtt egyházi intézményekkel, ha a Hittani Kongregáció (Ratzinger bíborossal az élén) folytatja a megkezdett eljárásokat olyan híres teológusok ellen, mint Küng vagy Schillebeeckx. A liège-i történetesen, Léon Halkinen kívül ritkák voltak az aláírók között a „nagyatyák” és az „unokák”. Legtöbb aláíró a „zsinati nemzedékhez” tartozott.⁷⁴

Értelmiségi körökön kívül a közép újrászerveződésének az 1970-es évek derekán hasznos volt az „új közösségek” virágzása, a karizmatikus áramlat-hoz kötődve vagy attól függetlenül, amelyek papokat és világiakat, házaspárokat és egyedül élőket gyűjtöttek egybe. Meggyőződéses és néha harcos katolicizmusuk bizonyos sikert könyvelhetett el a szekularizációval szemben. Valójában nem voltak mind újak: az *Opus Dei* és a *Focolare* jóval a II. Vatikáni Zsinat előtt létesültek, de igazi felfutásuk a zsinati évek alatt következett

⁷² *Communio*: un programme, in: *Communio*, XVIII. 2, 1993. március–április, p. 77–82. Valamint MARIE-JOSÉPHE RONDEAU (Bulletin des amis du cardinal Daniélou, 29, 2003, p. 8–10.)

⁷³ *Communio et la cité*, *Revue des Deux Mondes*, 1996. május, p. 118.; P. DENIS et F.-X. HUBERLANT, „Le mouvement Communio”, p. 61–123.); P. DENIS et F.-X. HUBERLANT, „Le mouvement Communio”, in: *Esprit*, 1984. február, p. 11–25.

⁷⁴ *Le Monde*, 1980. március 5; „Des intellectuels et l’Église”, in: *Esprit*, 1980, április, p. 95–97.

be. Legtöbbje azonban a zsinatra és az 1968-as eseményekre adott válasz volt: a Neokatekumenátus Spanyolországban (1964), a *Communio et Liberatio* és a San-Egidio-mozgalom Olaszországban (1968), az Emmanuel és az Új Út Franciaországban (1972–1973).⁷⁵ Tagságuk sokfélesége, működésük eredetisége, alapítójuk helye a mozgalomban, a növekedési válságaik táplálták a püspökök részéről irányukban tanúsított fenntartásokat, akik számára sokáig az *Actio catholica* maradt a követendő minta.⁷⁶ Ezek az új mozgalmak hierarchikus kereteken kívül születtek, nehezen vetették alá magukat az intézménynek, de elnyerték Róma támogatását, ami nekik helyileg időnként hiányzott.

1978-ban a pápai trónon bekövetkezett változás megerősítette és nagyobb méretűvé tette ezt a néhány év óta érezhető magára találást. VI. Pállal ellentétben II. János Pál fiatal pápa volt, tele túlcseresznyés életerővel. Bejárta a világot, egyetlen szóval tömegeket bátorított: „Ne féljete!” A berlini fal lerombolását követően bekövetkezett a kommunizmus összeomlása, amiből ő alaposan kivette a részét. Ezek az események a pápa tevékenységének eredményességét segítették. A Világifjúsági Napok a fiatalságot mozgósították, egyre nagyobb sikerrel 1984-től kezdve (Párizs 1997, Róma 2000). II. János-Pál „nemzedéke” a katolicizmus mellett nyíltan kiállt és a kommunista rezsimek kimúlta után a pápa által megbélyegzett és elítélt, a „halál kultúrájának” nevezett nyugati lelki-szellemi-erkölcsi elnyomorodással bátran szembeszegült. II. János Pál boldoggá avatására, 2011. május elsejére hatalmas tömegek zarándokoltak Rómába; lelkesedésük arról tanúskodik, hogy sikeres volt a pápa vállalkozása a katolicizmus felébresztését illetően. Igaz, Európa tüdejének keleti felét jobban átjárja az „éltető lehellet”, mint a nyugatit.

XVI. Benedek pápa elődjétől különbözően, kevésbé „lángolóan”, ám annál kitartóbban, 2005 óta folytatja a megkezdett munkát. A Hittani Kongregáció élén állva, hosszú időn át volt elődje egyik legfontosabb munkatársa. A II. János Pál által végzett „ébresztés” egyfajta „Berlini fal” effektust kamatoztatott, a jelenlegi pápa „rendcsinálása” – ha lehet ezt mondani – a „szep-tember 11-e” effektussal kiegészítődik. A New York-i merénylet, mintha igazat adott volna a civilizációk összeütközéséről szóló elképzelésnek. Ez az Egyesült Államokban a különböző evangéliumi áramlatokat hozta felszínre.

⁷⁵ O. LANDRON, *Les communautés nouvelles. Nouveaux visages du catholicisme français*. Paris, Cerf, 2004.

⁷⁶ A francia püspöki kar elutasító 1975-ben.

Itáliában⁷⁷ és Franciaországban vannak olyan véleményformálók (Oriana Fallaci, Marcello Pera, Max Gallo), akik a katolicizmusban látják a legszilárdabb bástyát az iszlám fenyegetéssel szemben.⁷⁸ Az Európa keresztény gyökereiről szóló vitában ez is szerepet játszik. (Bár az Európai Unió nyílt keresztényellenessége napról napra erősödik. A ford. megjegyzése.) A pápa iránymutatása és megnyilatkozásai a katolikusok tevékenységét elősegítik a civil szférában. Spanyolországban a püspöki kar szembeszállt, tömegtüntetések segítségével is, José Luis Zapatero szocialista kormányának a társadalom átalakítását célzó törekvéseivel. Itáliában Camillo Ruini bíboros, hosszú ideig az olasz püspöki konferencia feje, Berlusconi kormányának politikájával kapcsolatban fogalmazott meg komoly elvárásokat. Az Egyházon belül XVI. Benedek a II. Vatikáni Zsinat szövegeinek szigorúbb alkalmazására törekszik.⁷⁹ A pápai tekintély újbóli megerősítése, a helyi egyházak autonómiájának korlátozása,⁸⁰ a liturgikus engedmények⁸¹ a hívek számára a rendhez való visszatérés beszédes jelei. Egyesek úgy vélik, közel van a „reformok reformja”, és a „zsinati zárójel” bezárul.⁸²

Amikor a katolicizmus gravitációs központja Afrika, Ázsia vagy Dél-Amerika felé tevődik át, Nyugat-Európa keresztési ígéretükről túl könnyen megelégedő egyházai „új evangelizációra” várnak. Róma ebben számít az „új közösségekre”, és ezzel semlegesíti a „túlzott hagyománytisztelet” vádját, nevezetesen az egyik nagy szerzetesrend értetlenkedését.⁸³ Miután ezek a közösségek túljutottak a fiatalkori tétovaságukon, új lelkitámaszt jelentenek a pápai irányvonal számára, amely hit és erkölcs-életvitel dolgában a katolicizmus alapigazságait újult erővel hangoztatja. Az új közösségek gazdagsága papi hivatásokban éles ellentétben áll az egyházmegyei szemináriumok ürességével. Legalábbis Franciaországban a döntési felelősséggel járó pozíciókra ők lesznek egyre esélyesebbek. Egyre több plébániát bízunk rájuk és ők a hagyományos kereteket túllépve új megoldásokat keresnek. A területre lebontott, régi lelkipásztorkodás egyre elégtelenebb. Az új közösségek-

⁷⁷ L. COPERTINO, *Spaghetti-cons. La deriva neoconservatrice della destra cattolica italiana*. Rimini, Il Cerchio Iniziative Editoriali, 2008.

⁷⁸ Denis Tillinac esztétizáló katolicizmusa.

⁷⁹ A Római Kúria előtt mondott beszéd, 2005. december 22.

⁸⁰ HERVÉ LEGRAND, „Du gouvernement de l'Église depuis Vatican II”. *Lumière et vie*, Lyon, 2010. október–december, p. 47–56.

⁸¹ Itt csak a francia és az európai kereszténységről van szó.

⁸² *Revue Catholique*.

⁸³ PEDRO ARRUPE, *Un uomo per gli altri* (a cura di G. La Bella), Bologna, Il Mulino, 2007, *Pedro Arrupe supérieur général des Jésuites, 1965–1983*, Bruxelles, Lessius, 2010.

nek több ezer, sőt több száz ezer tagjuk van, erejük és lelkesedésük pótolni igyekszik a szétesett klasszikus struktúrákat. Ezek a közösségek beértek és XVI. Benedek legklasszikusabb stílusú pápasága a fiatal értelmiségiek köréből számukra biztosítja az utánpótlást. Jellemző módon az interneten hangsúlyozottan jelen vannak, valamint a városi társadalom felsőbb rétegeiben Párizs mintájára, ami Lustigen bíboros műve.

A kihívás egyszerűnek tűnhetne: ezeknek a közösségeknek és a vezető rétegekből származóknak a segítségével a Róma által szorgalmazott „új evangelizáció” megfordíthatná a szekularizáció folyamatát, amely legalábbis az 1950-es évek óta Európa nyugati felében feltartóztathatatlanul tűnően pusztítja a kereszténységet? Nincs előre elveszve semmi: az Egyesült Államokban a *golden sixties* után konzervatív szellemiségű kereszténység hódította vissza az elveszettnek tűnő terepet, és ennek csaknem valamennyi keresztény felekezet haszonélvezője volt. A történész nem jós, túl nehéz a múlt megértése, semminthogy a jövőre vonatkozó jóslatokat megkockáztassa. Mégis felsorolhatja az „új evangelizáció” várható feladatait. Minden hitelt érdemlő felmérés kimutatja – Nyugat-Európa országaiban jelentős különbségekkel – a hitoktatás visszaszorulását, következésképpen a fiatalok katolikus szocializációjának hanyatlását, amely az öregedő Egyház kebelén gátolja az új nemzedékek jelentkezését. Valószínűtlenül nagy lelki szökőáradat tudná csak megfordítani ezt a folyamatot. A legvalószínűbbnek a hosszú távú együttélés tűnik az Egyháztól többé-kevésbé idegen társadalmi szektorok és a keresztény közösségi hálózatok számára. Ez utóbbiak dinamizmusa toborozhat új hívőket, amint azt a felnőtten megkeresztelkedők számának növekvése bizonyítja. Az „új evangelizáció” apostolainak *mezza voce* azt kell hirdetni, hogy a közvetlen cél kevésbé a szekularizált világ visszahódítása, mint inkább a reményt hordozó „kicsiny maradék” életéről szóló tanúságtétel prófétai módon. Ők az engedményeket nem tevő, s már csak ezért is kisebbségben lévő Egyház ügyének előbbre vivői. Kevésbé az elveszett kereszténység rekonstrukcióján kell munkálkodni, mint inkább megőrizni a kereszténység szigeteit az indifferencizmus tengerében. Nincs „új evangelizáció” az önazonosság integráns, sőt intranzigens módon történő felmutatása nélkül.

FORDÍTOTTA: TÖRÖK JÓZSEF

ÉLETRAJZI ADATOK:

ÉTIENNE FOUILLOUX: a legújabbkori történelem professzor emeritusa az Université Lumière Lyon 2-n.

COMMUNIO

NEMZETKÖZI KATOLIKUS FOLYÓIRAT IDEGEN NYELVŰ VÁLTOZATAI

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

TARTALOM

ELŐSZÓ	1
XVI. BENEDEK PÁPA: Üdvözlét dr. Jan-Heiner Tück professzor úrnak a <i>Communio</i> folyóirat 40 éves jubileumi szimpóziumára	3
WALTER KASPER: A katolicitás mint krisztológiai és pneumatológiai megalapozott egység a sokféleségben	5
ELIO GUERRIERO: Az Egyház katolicitása Hans Urs von Balthasar gondolkodásában	18
MICHAEL FIGURA: A katolicizmus tágassága Henri de Lubac első műve, a <i>Catholicisme</i> szerint	27
HERMANN J. POTTMEYER: Párbeszédstruktúrák az Egyházban és a II. Vatikánum <i>communio</i> -teológiája	42
TÖRÖK CSABA: Katolicitás és új evangelizáció	58
ÉTIENNE FOUILLOUX: A katolicizmus Franciaországban és Nyugat-Európában XII. Piusz pápától XVI. Benedek pápáig	69