

XXV. évf. 2017/3–4

Communio

NEMZETKÖZI KATOLIKUS FOLYÓIRAT

A Hagyomány

ROBERT VORHOLT • Emlékezni – elbeszélni – hálát adni
– Az Úr vacsorájának eleven hagyománya

JEAN DUCHESNE • A Szentlélek munkálkodás közben

TÖRÖK CSABA • A Szentlélek az Egyházban
– Dinamikus Hagyomány-olvasat

PETER HENRICI • A hagyomány: Krisztus tudata
az Egyház tanításában
– Maurice Blondel *Történelem és dogma*
című művének újraolvasása

PUSKÁS ATTILA • Szent II. János Pál pápa
Redemptoris Mater kezdetű enciklikájának
olvasása a fatimai jelenések centenáriumán

COMMUNIO

NEMZETKÖZI KATOLIKUS FOLYÓIRAT

FŐVÉDNÖK
ERDŐ PÉTER

FELELŐS KIADÓ
RÓZSA HUBA

A SZERKESZTŐBIZOTTSÁG ELNÖKE
BOLBERITZ PÁL

A SZERKESZTŐBIZOTTSÁG TAGJAI:
PÁPAI LAJOS, TERNYÁK CSABA, BABARCZI-GYÓRFFY ANDREA,
KERESZTY RÓKUS, NEMESHEGYI PÉTER,
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 IGAGZGATÓ
TIPOGRÁFIA: KOCZKA ETELKA KRISZTINA
NYOMDAI MUNKÁLATOK: MEGAGALAXIS KFT., BUDAPEST

A *Dei Verbum* kezdetű zsinati konstitúció szerint „Isten a maga jóságában nemcsak kinyilatkoztatást adott a népek üdvözítésére, hanem biztosította azt is, hogy ez a kinyilatkoztatás a maga teljességében fennmaradjon és eljusson minden nemzedékhez” (DV 7.). Ugyancsak itt olvasható az apostoli Hagyomány mibenlétének meghatározása. „A magasságbeli Isten Jézus Krisztus személyében tette teljessé és zárta le a kinyilatkoztatást. Ő beteljesítette és saját szájával hirdette a próféták által korábban megígért Evangéliumot. Apostolainak pedig meghagyta, hogy hirdessék azt mindenkinek, mint minden üdvözítő igazság és erkölcsi szabály forrását, isteni adományokkal gazdagítva őket” (DV 7.).

Az apostoli igehirdetés tovább él az apostoli folyamatosságban, ezért „ezt az élő, a Szentlélek erejében megvalósuló továbbadást nevezzük Hagyománynak (*Traditio*), amennyiben különbözik a Szentírástól, jóllehet szorosan hozzákötődik” (KEK 78.). A Hagyománynak köszönhetően „az Egyház a maga tanításában, életében és istentiszteletében örök időkre megőrzi és minden nemzedéknek átadja mindazt, ami önnön lényege, és mindazt, amit hisz” (DV 8.).

Ennek ismerete elégségesen indokolja, hogy a *Communio* folyóirat nemzetközi szerkesztősége miért választotta a Hagyományt bemutatandó témának újszerű megközelítés révén, az Egyház örök igazságainak védelmében éppen akkor, amikor egyes szellemi irányzatok Európa keresztény múltját, ebből fakadó hagyományait tudatosan elhallgatják, sőt letagadják.

A *Communio* magyar szerkesztősége német és francia példa alapján az előző számot a kilencvenesztendő XVI. Benedek – Joseph Ratzinger köszöntésének szentelte, és Magyarország Szentszéki Nagykövetsége útján eljuttatta az emeritus pápa Szentatyához, mintegy köszönetül a 25 évvel ezelőtti támogatásért. A 2017-es esztendő karácsonya után a Nunciatúra közvetítésével az Államtitkárságon keresztül megérkezett XVI. Benedek pápa részéről a néhány szavas köszönet, amelyben méltányolta a magyar Szerkesztőség munkáját.

Erdő Péter bíboros, prímás, érsek 2017. december 15-i kelettel levelet intézett *Főtisztelendő Prof. Török József* főszerkesztőhöz, és a *Communio* fővédnökeként köszönetét fejezte ki „a *Communio* élén 25 éven át végzett magas színvonalú és felelős teológiai munkáért”. Elfogadta a főszerkesztő lemondását és kérte, hogy főmunkatársi minőségben továbbra is támogassa a folyóirat szerkesztését. Ugyanezen dátummal főszerkesztőnek kinevezte *Főtisztelendő Prof. Puskás Attilát*, a Pázmány Péter Katolikus Egyetem Hittudományi Kara Dogmatikai Tanszékének nyilvános rendes tanárát.

A szerkesztőség

ROBERT VORHOLT

Emlékezni – elbeszélni – hálát adni

Az Úr vacsorájának eleven hagyománya

A Római Kánon anamnézise, mely az alapítás elbeszélését követi, magával ragad színtiszta emelkedettségével. A magyar fordításban így hangzik: „Megemlékezünk tehát, Istenünk, mi, a te szolgálád és a te szent néped, Fiadnak, Krisztus Urunknak áldott szenvedéséről, a halálból való föltámadásáról, dicsőséges mennybemeneteléről, és bőkezű ajándékaidból felajánljuk magasztos Fölségednek ezt a tiszta, szent és szeplőtlen áldozati adományt: az örök élet szent kenyerét és az örök üdvösség kelyhét”. Az eucharisztikus emlékezés vezeti az Egyházat az időközön át vezető zarándokútján.

Hogyha ez – szemben a mítoszok metaforikus szokásával – a jelenvalóvá tétele annak, ami *egyszer* volt és mindig van, akkor ennek az emlékezetnek az eltérő dimenziói jelentőségteljesek az Ekklészia önmegbizonyosodó megértése szempontjából, cselekvésének csúcán és legmagasabb pontján. A Lukács-evangélium úgy tartja – Pál nyomán (1Kor 11,25k) –, hogy Jézus ezt mondta: „Ezt cselekedjétek az én emlékezetemre” (Lk 22,19). Ettől kezdve bárhol és bármikor gyűlik is egybe a keresztény hívő közösség az Eucharisztia ünneplésére, megvalósul ez az emlékezés – mégpedig úgy, hogy elmondják azt, amit Jézus mondott és tett. Az ünneplés révén a jelenvalóvá tételnek egy másmilyen módja válik lehetségessé, mint a bibliai áthagyományozás pusztá olvasásakor – mégpedig az a módja, amelyet maga Jézus hozott létre. A feledés homályába hullt volna ez az evangéliumi elbeszélések nélkül? Ha Jézus csupán egy szertartást alapított volna, melyet egyszerűen és meghatóan egy halotti szertartás módjára lehetett volna teljesíteni, akkor talán. Ám azáltal, hogy vacsorája az átfogó evangéliumok része – hisz már maga Pál is egy korábbi elbeszélési hagyományra látszik utalni –, az elbeszélés alapjaként lehet megőrizni ezt az eseményt, egyszersmind megnyithatjuk azokat az értelmezési távlatokat, melyekben maga Jézus is mozgott, és amelyeket egybe fogott az utolsó vacsorán: ima és ajándék, áldás és dicséret, test és vér, ő maga és a tanítványai, Isten Országának a jövője és ennek betörése a jelenbe.

1. JÉZUS VACSORÁJÁNAK A JELE

A passió-hagyomány történeti adatai közé tartozik a tény, hogy Jézus erőszakos halálának az előestéjén ünnepi vacsorát ült a tanítványaival. Emellett szól a hagyomány magas kora és többszörös tanúsítása.¹ Vitatott, hogy valóban pászka-vacsoráról volt-e szó, miként azt a szinoptikusok hangsúlyozzák (lásd Mk 14,22–25 parr.), vagy pedig egy búcsúvacsoráról, melyre rányomta pecsétjét Jézus küszöbön álló elfogatása (lásd Jn 13,1–20). Ez az apró kronológiai bizonytalanság önmagában véve inkább egy további jele annak, hogy az újszövetségi elbeszéléseket nem csupán az első keresztények eucharisztikus gyakorlatának a megalapozására kreálták. Sokkal inkább úgy történhetett mindez, hogy a korai egyház eucharisztikus ünneplése annak a lakomának az emlékezetéből fejlődött ki, melyet Jézus „azon az éjszakán, amelyen elárultatott” (1Kor 11,23), ünnepelt.²

Az egyetlen hagyomány és az eltérő áthagyományozások

Az erre vonatkozó újszövetségi beszámolók sokszínűek, ám részleteikben nem egységesek. Éppen Jézusnak a kenyér és a bor fölött mondott alapítási szavait nem lehet teljesen fedésbe hozni egymással. Ha eltekintünk attól, hogy a Jn 6,51c-ben egy eucharisztikus-liturgikus, a kenyér fölött mondott ima, valamint a Zsid 9,20-ban egy ennek megfelelő, a kehely fölött mondott ima bukkan fel,³ akkor kijelenthetjük: négy párhuzamos forráshelye van az eucharisztikus hagyománynak. Három utalást a szinoptikusok szenvedés-elbeszéléseiben találunk meg, a negyediket pedig az első Korintusi levél tizenegyedik fejezetében (1Kor 11,23–25). Ha összehasonlítjuk ezeket, akkor megmutatkozik, hogy egyfelől Pál és Lukács (1Kor 11,23skk; Lk 22,19skk), másfelől Márk és Máté (Mk 14,22skk; Mt 26,26skk) szinte szóról szóra azonosak: a Mk 14,24 és a Mt 26,28 szerint Jézus „sokakért” halt meg. Az 1Kor 11,24 és a Lk 22,19k ellenben arról számol be, hogy a vacsora résztvevői

¹ Másként vélekedik KOLLMAN, B., *Ursprung und Gestalt der frühchristlichen Mahlfeier* (GTA 43), Göttingen 1990. Szerinte az eucharisztikus hagyomány az őseredeti engeszteléstéológiai koncepciók másodlagos, narratív historizálásaként született meg.

² Lásd SCHÜRMANN, H., *Jesus. Gestalt und Geheimnis* (szerk. Scholtissek, K.), Paderborn 1994, 224k; GERKEN, A., *Theologie der Eucharistie*, München 1973, 20.

³ GERKEN, A., *Theologie der Eucharistie*, 17.

közvetlenül lettek megszólítva: „Ez az én testem, mely értetek adatik”, illetve „Ez a kehely az új szövetség az én véremben, amely értetek kiontatik”. A kehely fölött mondott szavak Márknál és Máténál a Sina hegyénél bemutatott szövetségekötési áldozatra utalnak (Kiv 24,8): ez „az én vérem, a szövetségé, amely sokakért kiontatik” (Mk 14,24; Mt 26,28). Ellenben Pál és Lukács az Újszövetség ígéretének a fényében (Jer 31,31) már erről számol be: „Ez a kehely az új szövetség az én véremben” (1Kor 11,25; Lk 22,20). Az alapítás parancsát – „Ezt tegyétek az én emlékezetemre” – csak Pál (két-szer: 1Kor 11,24k) és Lukács (egyszer: Lk 22,19) hagyja hátra. Az ígéret, miszerint Jézus újra inni fog a szőlőtő terméséről Isten Országában (Mk 14,25), Pálnál éppen csak megcsendül. Egyértelműen saját hangsúlyt alkalmaz Lukács, aki a pászka-motívumot összeköti Jézus halálának és feltámadásának a rejtett megjövendölésével (Lk 22,14–18).

Mindezen különbözőségek és hangsúlyeltolódások nem írhatók a véletlen számlájára. Az újszövetségi szerzők célirányos értelmezéseinek a kifejeződései ezek, és a szándékuk tükrében lehet őket megmagyarázni. Nincs szelekció, koncentráció és stilizálás nélküli áthagyományozás. Ahogy nem létezik történeti-teológiai megbizonyosodás sem anélkül, hogy újra rajzolnánk az értelmezés távlatait. A lukácsi-páli változat egyértelműen az ősközösség eucharisztikus ünneplésére van hangolva, és úgy mutatja fel Jézus vacsoráját, mint a korai keresztény eucharisztikus ünneplés alapítását. A márki-mátéi változat erőteljesebben kiemeli az Isten szövetségi hűségére való emlékezést, amely Jézus emberekért vállalt proegzisztenciájában nyer bizonyítást, s a kenyér és a kehely fölötti szavakban kerül kimondásra. Azonban a hagyományok – minden különbözőségük ellenére – a lényeg tekintetében egybecsengnek: Jézus valóban megünnepelte az utolsó vacsorát a Tizenkettő körében; áldást mondott és hálát adott Istennek; megtörte és szétosztotta a kenyeret, mégpedig a saját testére vonatkoztatva, ily módon megakadályozta, hogy a küszöbön álló események végzetszerűnek tűnjenek. A tanítványoknak nyújtotta a kelyhét, s a saját vérére, valamint az eszkatologikus isteni szövetségre vonatkoztatta azt. Felülmúlhatatlanul megalapozta az Istennek minden ellenállást legyőző Országába vetett reményt, s lehetővé tette, hogy halálát úgy értelmezzük, mint a már eldöntött isteni üdvakarat végső következményét.⁴

⁴ Lásd SÖDING, T., »Tut dies zu meinem Gedächtnis!« *Das Abendmahl Jesu und die Eucharistie der Kirche nach dem Neuen Testament*, in UÖ. (szerk.), *Eucharistie. Positionen katholischer Theologie*, München 2002, 11–58, itt: 15.

A kenyér és a bor adománya

Jézus lakomájának a középpontjában a szenvedése kezdetén az úgy nevezett „eucharisztikus kettős cselekvés” állt, vagyis a kenyér értelmezett megtörése és a kehely értelmezett átadása. A zsidó hagyományból kiindulva értelmezhetjük mindkét gesztust: a lakomán a tulajdonképpeni főétkezés kezdetén a házigazda kezébe vette a kenyeret, áldást mondott, amelyre minden jelenlévő „ámen”-nel válaszolt. Ezután letört mindenkinek egy darab kenyeret, és kiosztotta. A lakoma vége felé a házigazda vette a neki felszolgált boros kelyhet, kissé az asztal fölé emelte, majd elmondta az asztali hálaimát, amelyet újfent „ámen”-nel erősített meg minden jelenlévő. Ez a *birkat hammazon* olyan áldásszöveg, mely az egyik leősibb liturgikus formulának számít, s a legkorábbi olyan áldás, amelynek formális struktúrája van.⁵ Jézus korában három *berachót* került megkülönböztetésre: az első *beracha* [vagy *bróchó*] úgy utal Istenre, mint minden teremtmények táplálójára; a második hálát mond a föld, a szövetség és a Tóra ajándékáért; a harmadikban pedig kérést találunk Jeruzsálem felépültéért, eszkatologikus kitekintéssel az idők végére.⁶ A keresztény eucharisztikus imádság forma- és hagyománytörténeti szempontból a harmadik kehely fölött elmondott *berachában* gyökerezik.⁷ Ez a tény bizonyítja, hogy az ókeresztény cselekvés a kehely fölött valóban ebből a zsidó szokásból ered, amelyet maga Jézus is elvégez. Az elterjedt szokásrendnek megfelelően a házigazda az áldó imádság után ivott a kelyhéből, ami egyszersmind jeladás volt a résztvevőknek, hogy ők is igyanak a saját kelyheikből. Jézus eltér ettől, s helyett a saját kelyhét adja körbe, hogy a tanítványok ne a sajátjaikból, hanem – áldásközvetítő módon⁸ – az övéből igyanak. A liturgikus megszokásokat szétfeszítve, a hálaimához még hozzákapsol olyan szavak is, melyek sorsának küszöbön álló beteljesülésére és a *baszileia* beteljesülésére utalnak.

Annak kapcsán, hogy vajon Jézusnak ez a lakomája húsvéti vacsora volt-e, az exegetikai kutatás mind a mai napig nem jutott egyetértésre. A szinoptikusok egybehangzó véleménye (Mk 14,12.14.16; Mt 26,17–19; Lk 22,7–

⁵ REIF, S. C., *Judaism and Hebrew Prayer. New Perspectives on Jewish Liturgical History*, Cambridge 1993, 85.

⁶ TREPP, L., *Der jüdische Gottesdienst. Gestalt und Entwicklung*, Stuttgart 1992, 158skk.

⁷ SCHÜRMANN, H., *Jesus*, 247.

⁸ Uo. 254, hivatkozva a következőre: BRUNNER, P., *Zur Lehre vom Gottesdienst der im Namen Jesu versammelten Gemeinde*, in *Leiturgia*, vol. I: *Geschichte und Lehre des evangelischen Gottesdienstes*, Kassel 1952m 83–364, itt: 229.

13.15) bebiztosítottak tekinthető minden történeti kétellyel szemben, még ha azok a Jn 13,1-en és 19,31-on alapulnak is, hogyha mérlegre tesszük azt a keretet is, melyben lejátszódik Jézus búcsúvacsorája.⁹ A Szent Városban, nem pedig máshol kerül ugyanis erre sor, pedig másutt minden valószínűség szerint biztonságosabb lett volna (Jézus nagyon is jól ki tudta használni ezeket a „biztos helyeket”). Azonban előírás volt, hogy a húsvéti bárányt Jeruzsálem városfalai között kell elfogyasztani. Az 1Kor 11,23 és a Mk 14,17 szerint Jézus „éjszaka” tartotta meg övéivel a lakomát. A pászka-vacsora a kezdetektől fogva éjjeli étkezés volt, és csakis éjnek idején lehetett azt megtartani. Végezetül pedig a kenyér és a kehely fölött mondott szavak is egy pászka-vacsora irányába mutatnak. A zsidó pászka és a jézusi búcsúvacsora értelmező mondatai közötti formális analógiát leginkább a zsidó pászka-ünnep közös keretével lehet megmagyarázni.¹⁰ Újdonságot jelent, hogy Jézus nem a pászka-vacsora sajátos elemeit értelmezi (bárány, keserűfű stb.), hanem a kenyeret és a bort, melyek minden lakomának részei voltak. Ezt a prófétai jelszerű cselekvés távlatában értelmezhetjük, amelyet Jézus a pászka-szertartásból kiindulva visz végbe: a tanítványok részesedek Jézus életáldozatában. A jelszerű cselekvés lényegéhez hozzátartozik a valós eseményé válás és a jelként használt elemek értelmezése. Az eucharisztikus kettős cselekvés prófétai jele szempontjából döntő fontosságú a gesztusok s az értelmező szavak közötti megfelelés. A szavak nélkül a kenyér-gesztus csupán jámbor megszokás lenne, a kehely-gesztus pedig udvarias rituálé. A gesztusok nélkül a szavak nélkülöznenek minden tartalmat.¹¹ E kettő kölcsönösen értelmezi egymást; és mindkettő kölcsönösen tölti meg a másikat jelentéssel.

A kenyér és a bor a Teremtő ajándékai.¹² A kenyér alapvető élelmiszer, a bor pedig az életörömet szimbolizálja. A Zsolt 104,14k mindezt egybekapcsolja. A Ter 14,18 szerint a kenyér és a bor volt Melkizedek áldozati adománya, az Ábrahámra szállt áldás jele. A korai zsidó „József és Asenát [Aszeneth]” című mű a kenyérre és a borra vonatkozólag kidolgozza az „élet

⁹ Lásd KLAPPERT, B., art. *Herrenmahl*, in COENEN, L. – HAACKER, K. (szerk.), *Theologisches Begriffslexikon zum Neuen Testament*, Nördlingen 2010², 912–926, itt: 918.

¹⁰ Másként vélekedik: BORNKAMM, G., *Herrenmahl und Kirche bei Paulus*, in UÓ., *Studien zu Antike und Urchristentum* (Gesammelte Aufsätze II), München 1963, 138–176, itt: 156.

¹¹ SÖDING, T., »Tut dies zu meinem Gedächtnis!«, 33.

¹² Ehhez lásd SCHRAMM, C. – STOCKHOFF, N., *Segensgebete über Brot und Wein*, in JEGGLE-MERZ, B. – KIRCHSCHLÄGER, W. – MÜLLER, J. (szerk.), *Das Wort Gottes hören und den Tisch bereiten. Die Liturgie mit biblischen Augen betrachtet* (Luzerner Biblisch-Liturgischer Kommentar zum Ordo Missae, vol. 2), Stuttgart 2015, 79–95, itt: 82–84.

kenyerének” és a „halhatatlanság kelyhének” a metaforáját. Ezen ószövetségi és korai zsidó szimbolikának a tükrében értelmezhetjük, hogy miért is volt a kenyér és a bor kézenfekvő eleme Jézus búcsúvacsorájának.

A szövetség teste és vére

Jézus egyszerre ajándékozó és ajándék: a kenyér és a bor azt jelképezi, hogy bőségben ajándékozza nekünk az életet. Az ajándékok az ő szavai által engedik megvilágosodni, hogy az ajándékozó maga is ajándék: azért jelölik meg az ajándékokat, mert azok kifejezésre juttatják Jézus önazonosságát; eközben maguk is ajándékokká válnak, mivel kenyérként és borként feltárják, hogy mik is valójában Jézus akarata szerint.¹³

A jézusi, kenyér fölött kimondott szavaknak a minden hagyomány alapját képező szíve így hangzik: „Ez az én testem”. Az Jézus szándéka, hogy képletesen jelenítse meg a sorsát, hogy így felmutathassa annak szótériológiai jelentését.¹⁴ Csakhogy itt nem pusztá didaktikáról van szó, hanem sokkal többről: a „test” maga Jézus, nem pedig csak az ő egy része. A kenyér ajándékában alapvetően megmutatkozik, hogy ez a Jézus miként önmaga: ő az élet bőségben, melyet Isten feltár az emberek előtt. Lényegében tehát már itt megvalósul az, amit a későbbi teológiai hagyomány a kenyérben beteljesülő valós jelenlétként leír.¹⁵ A kenyér megtörése jele a Megfeszített megtörésének. Ily módon a kenyér kiosztása a sokakért való üdvhozó meghalás jelképévé lesz. Ám ez a szó elsődlegesen nem a kenyér fölött kimondott, hanem a tanítványokhoz intézett szó. Venniük és enniük kell. Nem „Jézus és a kenyér” a döntő fontosságú, hanem „Jézus és a tanítványok”. Jézus létezése kiosztott és a tanítványok által befogadott létezés akar lenni. Ezen vevés és evés arról szól, hogy Jézus tanítványai ügymond belekapcsolódnak Jézusnak a proegzisztenciáját kifejező halálának és lakomájának a jelentésébe, s megfelelnek annak, amit Jézus velük való asztalközössége jelent.¹⁶

¹³ GERKEN, A., *Theologie der Eucharistie*, 27k.

¹⁴ Lásd LUZ, U., *Das Herrenmahl im Neuen Testament*, in *Bibel und Kirche* 57 (2002), 2–8, itt: 4.

¹⁵ LAMPE, A. P., *Das korinthische Herrenmahl im Schnittpunkt hellenistisch-römischer Mahlpraxis und paulinischer Theologia Crucis (1Kor 11,17–34)*, in *ZNW* 82 (1991), 183–213, itt 206.208. A szerző a „kommemoratív aktuális jelenlét” fogalmát „csak” a Küriosz eucharisztiaünnepelés közbeni jelenlétére vonatkoztatva alkalmazza, H.-J. Klauck felvetését követve. Alapjaiban véve azonban az a benyomásunk, hogy „a megfeszített és felmagasztaltatott Úr szentségi valós jelenlétéből” indul ki (uo. 213); LUZ, U., *Das Herrenmahl im Neuen Testament*, 4.

¹⁶ GERKEN, A., *Theologie der Eucharistie*, 25.

A kehely-cselekvés megerősíti a kenyér-cselekvés értelmét. A márki-mátéi változat még párhuzamot is képez a kenyér fölött kimondott szavakkal: „Ez az én vérem, a szövetségé, amely sokakért kiontatik” (Mk 14,24; Mt 26,28). Teljesen úgy kell értenünk a „vért”, mint a „testet”. A kenyér fölött kimondott szavakkal fennálló párhuzam abból a módból adódik, ahogyan Jézus kifejezésre juttatja önmagát: ő az, aki elveszíti az életét, hogy megmentse a sokakat. Ő az, akinek a vére a sokak életét jelenti. Pál és Lukács kiterjesztik a képletes beszédet: „Ez a kehely az új szövetség az én véremben” (1Kor 11,25; Lk 22,20). Ebben az olvasatban Jézus nem annyira a személyes sorsára utal, sokkal inkább a kehelyre mint az Újszövetség ősképeire irányítja a figyelmet. Erre a garanciát azonban az Istenfiú önfeláldozása jelenti. Lukács ezért is fűzheti hozzá: „amelyet értetek kiontanak”.

Hozzá tartozik a kötelező érvényű újszövetségi eucharisztikus hagyományhoz, hogy Jézus bűcsúvacsorája összekapcsolódik a szövetség gondolatával és Jézus halálának az engesztelő halálként való értelmezésével. Jézus jelszerű cselekvésének ez az eszkatológiai és szótériológiai megközelítése nem teológiai felépítmény, hanem teljességgel megfelel Jézus őseredeti szándékának.

Az eszkatologikus beteljesülésre való tekintettel ünneplik meg a lakomát, ami a Jézus által szóban és tettben megjelenített Isten Országán keresztül valósul meg. A Mk 14,25 és a Lk 22, 15–18 (vö. Lk 22,30) értelmében Jézus ezért utal bűcsúvacsorája órájában kifejezetten arra, ami még jövőbeli, ám a hamarosan megvalósuló eszkatologikus lakomára, Isten teljes érvényű uralmának a feltételrendszerében. A lakoma, valamint a kenyér és a bor motívumai a korai zsidó elképzelések szerint „előre leszögezett eszkatologikus képek” voltak.¹⁷ Ennek megfelelően Jézusnak a kehely fölött kimondott szavai – legalábbis a lényegét illetően – minden változatban tematizálják az „új szövetséget”. Ezek tükrében egyenesen tévútra vezető lenne, ha azt vélelmeznénk, hogy Jézus jelszerű cselekvésével a vacsora során, az előtte álló szenvedésre való tekintettel, nem mutatott volna rá az eszkatologikus megmentésre, és nem akarta volna kimondani azt, amit egyébiránt ő maga is már korábban – nem utolsó sorban példázatai és húsvét előtti lakomai gyakorlata révén – képviselt.

Jézus bűcsúvacsoráját a küszöbön álló halálára való tekintettel is ünnepelte. Ettől azonban még nem egy hóhér-vacsoráról van itt szó. Mindkét, gyökerében magára Jézusra visszavezethető logion a Mk 14,25-ben és

¹⁷ SCHÜRMANN, H., *Jesus*, 256.

a Lk 22,15–18-ban¹⁸ összekapcsolja az erőszakos vég várását az istenuralom beteljesülésének a reményével; jóllehet nincs *expressis verbis* szó Jézus halálának az üdvrendi jelentőségéről. Csakhogy halálának paraméterei megváltoznak annak a próféciaának a fényében, melynek értelmében az Ország dinamikáját éppen hogy nem töri meg az ellenállás szerencsétlensége, mely magával hozza Jézus halálát. Ugyanis nem a halál fog győzedelmeskedni az Országot megjelenítő Jézus fölött, hanem az ő halála által fog megvalósulni Isten uralmának a hatóereje, amely Jézus sorsát is megfordítja. Az istenuralom a halál katasztrófája ellenére is eljön, és lehetővé teszi, hogy Jézus újra lakomát tartson.¹⁹ A búcsúvacsora gesztusai ebben a keretben nyerik el különös jelentőségüket. Jézust proegzisztenciájának a legnagyobb radikalitásában mutatják meg nekünk, mivel életáldozatára „sokakért” kerül sor. Isten szolgálja behelyettesítő szenvedésének (Mk 14,25; Lk 22,19) és a behelyettesítő kiengesztelő halálnak (vö. Mk 14,23k; Lk 22,20) az értelmezési mátrixa kifejti, mi is rejlik bennfoglaltan Jézus jelszerű cselevésében.²⁰

Az eucharisztikus hagyomány legalábbis lényege szerint visszavezethető magára Jézusra. Ő úgy értelmezte az Eucharisztia általa megalapított jelét, mint küldetésének kötelező, a történelmet megjelenítő, a jelent megvilágító és a jövőt bevonó koncentrációját.

Ezt cselekedjétek az én emlékezetemre

Pál és Lukács emlékeztetnek minket Jézusnak egy megismétlődő parancsára (1Kor 11,24k; Lk 22,19). Az, hogy Máténál és Márknál nem találkozunk ezzel, még nem jelenti, hogy történelmi szempontból hiteltelen lenne. Hogyan is állhatott volna fenn ugyanis egy márki vagy mátéi közösség, ha nem a kezdetektől fogva gyakorolt *memoria Jesu* révén, melynek közepe és csúcspontja az Eucharisztia ünneplése volt (vö. 1Kor 11,26)?

A megismételt parancs szavai két alternatív értelmezést tesznek lehetővé.²¹ Lehet ez a jelentésük: „Tegyétek ezt úgy, mint rám való emlékezést”, illetve: „Tegyétek ezt, hogy Isten emlékezzen rám”. Az első esetben az eucharishti-

¹⁸ SCHÜRMANN, H., *Der Paschamahlbericht Lk 22, (7–14) 15–18. Erster Teil einer quellenkritischen Untersuchung des lukanischen Abendmahlberichtes 22,7–38* (NTA XIX/5), Münster (1953) 1980³, 70.123.

¹⁹ SCHÜRMANN, H., *Jesus*, 259.

²⁰ Uo. 260.

²¹ Lásd GERKEN, A., *Theologie der Eucharistie*, 39k.

kus lakoma Jézusnak, halála és feltámadása emlékezetének a megjelenítése. Valós emlékezet és valós ígélet.²² A másik alternatíva Adonáj emlékezetének az ószövetségi motívuma keretében értelmezi a megemlékezésre irányuló parancsot, amely arra irányul, hogy Isten szeretete és hűsége megnyilvánuljon a történelemben. Ebben az esetben Jézus azért bízta volna meg tanítványait a vacsora jelszerű cselekvésének a megismétlésével, hogy a sokakért ajánlott, Isten akaratából bekövetkező behelyettesítő és üdvhozó halála mindenhol és mindenkor megvalósuljon. Az eucharisztikus ünneplés lényege és szíve így eszkatologikus karakterében lenne keresendő. A két modell nem képez ellentétet. Alapjaiknál azonban egy nézőpontváltás válik kitapinthatóvá.

2. JÉZUS BŰCSÚVACSORÁJÁNAK AZ EMLÉKEZETE

Az első Korintusi levélben Pál két helyen beszél az Úr vacsorájáról (1Kor 10,16k és 11,23–25). Mindkét alkalommal egy olyan eucharisztikus hagyományt idéz, amelyet ő is már előtte rögzítettként fogadott el. Egyszersmind mindkét alkalommal az ókereszténység eucharisztikus ünneplése áll a szem előtt.

Az 1Kor 10,16k-ban az apostol egy eucharisztikus katekézis tételmondatát idézi. Fontos a keret, melyben erre sor kerül. Pál egyértelműen a pogány áldozati lakomáktól különíti el itt az Úr vacsoráját.²³ Ez azért tűnhetett számára fontosnak, mert az ókori kultikus szümposzionok [lakomák] szintén az istenségekkel létrehozott közösség alkalmainak számíthattak a résztvevők körében.²⁴ Pál mindenképpen arra törekszik, hogy felmutassa a korintusi keresztények előtt a krisztusi eucharisztikus lakoma egészen egyedi értékét. Ennek érdekében hangsúlyozza a külsődleges párhuzamot a keresztény liturgia és a pogány kultikus étkezés között, hogy épp ezáltal mutasson rá a kettő belső összeegyeztethetlenségére.²⁵ A Krisztus testének és vérének koinoniájára [közösségére] történő utalással jut el az eucharisztikus lakoma által létrehozott koinoniához Krisztus és a Eucharisziát ünneplő közösség

²² Uo. 40.

²³ Ehhez lásd EBNER, M., *Die Stadt als Lebensraum der ersten Christen, Das Urchristentum in seiner Umwelt*, Bd. 1 (Grundrisse zum Neuen Testament 1,1), Göttingen 2012, 122–130.

²⁴ Uo. 129; vö. SCHRÖTER, J., *Die Funktion der Herrenmahlsüberlieferungen im Ersten Korintherbrief, Zugleich ein Beitrag zur Rolle der »Einsatzungsworte« in frühchristlichen Mahltexten*, in ZNW 100 (2009), 78–100, itt: 84.

²⁵ LINDEMANN, A., *Der Erste Korintherbrief* (HNT 9/1), Tübingen 2000, 227.

között. Az egyetlen Úr megvallása látható kifejezést nyer a vele való koinoniában, ezzel pedig egyidejűleg el is utasítja a bálványokkal való koinoniát. Az idézett eucharisztikus katekézis (1Kor 10,16k) által felvezetett visszanyúlás Jézus búcsúlakomájához²⁶ megalapozza az Úr vacsorájának karakteres teológiáját, amely a korintusiak keresztény hitének a kontúrozása szempontjából hasznosnak tekinti a lakoma révén a Küriosz [Úr] és a hívők között létrejövő koinonia elgondolását.

Az első Korintusi levél tizenegyedik fejezetében, ahol Pál korrekcióval illeti a korintusi eucharisztikus gyakorlatot,²⁷ már nyíltan hivatkozik Jézus búcsúvacsorájára (1Kor 11,23–25), és idézi az úgynevezett alapításelbeszélést. Az apostol által is másoktól befogadott és a korintusiaknak továbbadott eucharisztikus hagyománynak ez a felidézése (1Kor 11,23) a szemünk elé állítja, hogy a húsvét előtti Jézus – aki elárultatásának éjszakáján „alapította” az Eucharisztia jelét²⁸ – egyszersmind az eleven eucharisztikus hagyomány útnak indítója, aki nem más, mint a majdan visszatérő és ítéletet tartó Küriosz. Pál ebben a keretben mutat rá a korintusiak gyakorlatának a helytelenségére, ugyanakkor mélységére: az Úr vacsorája az a lakoma, melyet a közösség a Jézus halálának (1Kor 11,23: „az éjszakán, amelyen elárultatott”) és dicsőségben való második eljövételének (1Kor 11,26: „amíg el nem jön”) az ideje között ünnepel. Az 1Kor 11,26 megmutatja, miért alkalmazza Pál a hagyományra történő utalást: az Úr vacsorájának az ünneplése a Küriosz-Jézus megjelenítése, s ily módon egyidejűleg halálának és feltámadásának a hirdetése is. Ehhez mérten az, amit a korintusiak tesznek, többé már nem *memoria Jesu* (Jézus emlékezete, lásd 1Kor 11,20). Az egyházi ünneplés alakjának ugyanis meg kell felelnie annak, amit a Küriosz maga alapított meg, s amit a kereszt és a feltámadás tartalmilag meghatározott, lévén hogy csakis így lehet megőrizni a vele való közösséget. A Jézus búcsúvacsorájára való eleven emlékezés csúcsát az képezi, hogy Jézus a kenyértörésben és a kenyér szétosztásában olyanként értelmezte egész létezését, mint amit a lakoma résztvevői megkapnak. A közös kehely pedig mindenkinek az ő vére

²⁶ A visszanyúlás a kulcsszavak szintjén valósul meg: kenyértörés, a kehely megáldása, koinonia. Feltűnő, hogy nem találkozunk a szövetség motívumával. THEISSEN, G. – MERZ, A., *Der historische Jesus. Ein Lehrbuch*, Göttingen 2011⁴, 369–371. Ebből arra következtetnek, hogy az 1Kor 10,16k-ban szereplő hagyomány háttérében egy másik lakoma-típus állhatott. Az újszövetségi lakomahagyomány áthallásai azonban megalapozott kételyt támasztanak ezzel a feltételezéssel szemben.

²⁷ LAMPE, A. P., *Das korinthische Herrenmahl*, 185–203.

²⁸ BETZ, H.-D., *Gemeinschaft des Glaubens und Herrenmahl. Überlegungen zu 1Kor 11, 17–34*, in ZThK 98 (2001), 401–421, 419. A szerző utal a hellenista alapítási lakomákkal fennálló világos párhuzamokra.

által megpecsételt szövetségben való részesedését jelképezi. Ezek azok a jézusi sztenderdek, amelyek lényege szerint meghatározzák az Egyház emlékezet-közösségét. Ebből kifolyólag az apostol megbotránkozását az 1Kor 11-ben nem annyira szociáلكritikai, sokkal inkább egyháztani szempontok határozzák meg.

A Keresztre feszített feltámadásának a tapasztalata nélkül a *memoria Jesu* pusztán halotti tor lett volna. Az ókor számos szertartásos formáját ismerte a halottakról való megemlékezésnek.²⁹ Egyedül a húsvéti esemény tudja elkülöníteni ezektől az Úr vacsorájának az ünneplését. Istennek az újjáalkotó és a halált legyőző üdvakaratából kiindulva lesz nyilvánvalóvá, hogy a feltámadott Küriosz szüntelenül élőként és jelenvalóként marad meg a tanítványok tapasztalatának a valóságában. Jelenlétének *signuma* [jele] és tere a Szentírás és az Eucharisztia ünneplése. Erről kivételes teológiai pontossággal és narratív erővel számol be az emmauszi tanítványok története (Lk 24, 13–35). Ez egyszerre mutat hátrafelé és előre felé. Emlékezést szül, s beemeli a hívő jelenjét Istennek a jövőjébe.

FORDÍTOTTA: TÖRÖK CSABA

ÉLETRAJZI ADATOK:

ROBERT VORHOLT (*1970) – 1999-ben lett pappá szentelve, 2013 óta az újszövetségi exegézis professzora a Luzerni Egyetemen.

²⁹ EBNER, M., *Die Stadt als Lebensraum*, 196k.

JEAN DUCHESNE

A Szentlélek munkálkodás közben

A francia *Larousse* szótár szerint a hagyomány „legendák, tények, tanítások, vélemények, szokások, gyakorlatok stb. összessége, melyet szóbeli módon adnak át, hosszú időközön keresztül”. A Katolikus Egyház számára a Hagyomány jóval több ennél. A határozott névelő azt jelzi, hogy itt nem olyan „összességről” van szó, mely egy a sok közül, hanem olyasvalamiről, ami egyetlen, a nagybetűs írásmód pedig arra utal, hogy ez nem teljességgel emberi alkotás.

PARATHÉKÉ ÉS PARADÓSZISZ

A Hagyomány nem egyszerűen az ismeretek és a gyakorlatok masszája, amely az idők során összegyűlt, s egy meghatározott pillanatban változhatatlannak lett nyilvánítva. A latin etimológia és a keresztény szóhasználat tükrében ugyanis a *traditio* nem a rögzülésük után átörökölt tartalmakat jelöli, hanem sokkal inkább magának az átadásnak a jelenségét,¹ ami alakot ad annak és tartalmazza azt, amit hordoz. Azaz mozgásról, aktivitásról, nem pedig teljes megmerevedettségről van szó. A nemzedékről nemzedékre átadott elemek persze visszafordíthatatlanok és egymástól elválaszthatatlanok. Eközben azonban az, ami megőrzésre kerül, kumulatív módon tovább is gyarapodik. Nem idegen és újszerű elemek hozzákapcsolása által történik ez, hanem az isteni kinyilatkoztatás Szava hitletéteményének (a görög Újszövetségben ez a *parathéké*) a készségesebb és mindig megújuló befogadása által. Ez pedig nem olyan, mint egy archivált dokumentum, mivel az, ami kimondásra és meghirdetésre került, továbbra is folytatólagosan beteljesedik.

¹ Félix Gaffiot latin–francia szótára (1934) így határozza meg: „a visszaadás, az átadás, átnyújtás, elárulás cselekvése”. Gyökere a „*tradere*”: egy másik ember kezébe juttatni”.

Az évszázadok során fellépett szükséghelyzetek azt eredményezték, hogy – az apostoli Egyház² tanításában (*paradószisz*)³ – egyre pontosabban ismerték el, értelmezték és fejtették ki az Írásokat. Ezek nem annyira a kinyilatkoztatás „kemény magvát” képezik, hanem sokkal inkább annak a történelmi kondenzációját és maradandó vonatkoztatási pontját, amit Isten nem szűnik meg sugallni. Nem gondolhatjuk azt, hogy amit Isten mondott, azt szétoztotta az emberek között, hogy ők okoskodják ki, vegyék birtokukba az Igét, s kényükre-kedvükre gyártsanak abból halott és manipulálható betűt. A szövegek redakciója, melyben Isten kinyilatkoztatta önmagát, ezek megőrzése s az ezekre válaszoló hitkifejezések részét képezik a Hagyomány.⁴ Ugyanakkor nem lehet kimondani, hogy ez pontosan mikor kezdődik,⁵ és meg kevésbé, hogy mikor fog elérkezni a végére.

Következésképpen a zsinatok és a Tanítóhivatal megnyilatkozásai ugyanannak a dinamikának a részei, amelyben Isten nem elégszik meg azzal, hogy pusztán kinyilvánította önmagát, hanem szüntelenül örködik Szavának az értelmezésén, ajándékainak a befogadásán és elterjesztésén. A Hagyomány nem csupaszítható le egy „üzenet” megőrzésére, hanem folytatódik az olyan fogalmakra való lefordításban, melyek – a szüntelenül megújuló szövegkörnyezetben – lehetővé teszik, hogy befogadásra és megvalósításra kerüljön – nem mint olyasvalami, amit a körülményeknek megfelelően átfazoníroznak, hanem úgy, mint egy eleven valóság, amely közli önmagát és bekapcsol a saját dinamikájába.

² Az „apostoli Egyházat” itt nem történelmi értelemben kell vennünk, mint az apostolok és első utódaik korának az egyházát, hanem a Nicea-Konstantinápolyi Hitvallás teológiaiabb felfogásának megfelelően. Az Egyházat azért ismerik el apostoliként, mert lényege szerint az, és nem szűnik meg ilyen lenni, folytonosságban állva a Tizeneggyel és az őket követő püspökökkel.

³ A „letéteményként” értett Hagyományt jelölő *parathéké* az 1Tim 6,20-ban és a 2Tim 1,14-ben jelenik meg. Ezt a (letéteményt átadó) apostoli *paradószisz* által őrizték meg és adták tovább, az 1Kor 11,32 és a 2Tessz 2,15 értelmében. Ehhez lásd BOUYER, L., *Dictionnaire théologique*, Paris 1990², p. 323.

⁴ Lásd pl. BOUYER, L., *La Bible et l'Évangile* Paris (1951) 2009. Az Írások kánonjának a meghatározása folytatólagosan történt a Hagyomány keblében, nem lett megpecsételve egészen a Trienti Zsinatig, a XVI. században.

⁵ A teremtet világ (amelynek megjelenését nem tudjuk dátumhoz kötni) – még ha tökéletlen módon is – már kinyilatkoztatja a Teremtőt (lásd többek között Zsolt 8, 19, 29, 104, 148; Jób 12,7–11 stb.), Isten meglátható a természetben (lásd KEK nr. 286).

KINYILATKOZTATÁS ÉS TEREMTÉS A HAGYOMÁNYBAN

Magát az egész folyamatot kell Istentől sugalltként elismernünk, mivel Isten az, aki szükségszerűen működik benne, olyannyira, hogy csakis oly mértékben lehet megismerni őt, amennyire ő kinyilatkoztatja önmagát (Jn 1,1–18). Ebből kifolyólag beláthatjuk, hogy a Hagyomány, amelyet az első és tág értelemben veszünk, nem csak Istennek és az Egyházat élettel eltöltő valóságnak az önkinyilatkoztatását foglalja magában, hanem (ha lehet ezt a kifejezést itt alkalmazni) ezen felül a Teremtést is.⁶

Amennyiben Isten cselekszik benne, ez maga is esemény, mint maga a Kinyilatkoztatás. A Teremtés azonban nem múltbeli történet. Isten nem szűnt meg fenntartani a létben a világot, végig az időben, melyet ő ajándékozott a teremtésnek mint a tér és az anyag kitapinthatatlan keretét (Ter 1,3–5 és 14–19). Igéje ugyanígy nem szűnik meg visszhangozni – immár nem pusztán teremtőként, hanem (ugyancsak ingyenesen) növelőként is, mint az üdvösség Igéje, melyet sok ezer emberhez intéztek, a Hagyomány ölen, s amely – miután első hallgatói meghallották – kiterjedt és aktualizálásra került a püspöki kollégium Tanítóhivatala által, Péter utódának a felelős szolgálata alatt.

Az, amit ebben a Hagyományban s ezáltal a Hagyomány által átadnak, ezért hát nem pusztán lezárt *test*, hanem ennek a megértése is. Ez pedig beteljesületlen marad az idők végezetéig. Ha fejlődik (ahogyan azt helyesen látta Newman),⁷ az soha nem pusztán az emberi kreativitás eredménye, amely a kinyilatkoztatás definitív nyersanyagát térképezi fel, a később fellépett hiányok és esetleges körülmények megválaszolása céljával. Ugyanis itt eredendőbben és alapjában véve Istennek magának a cselekvéséről van szó, aki nem pusztán Igéjében eleven és cselekvő (Zsid 4,12), hanem a Hagyományban is.⁸ Látnunk kell, hogy ez nem pusztán valami objektív (szöveg), amelyet bárki szabad értelmezésére bízunk, hanem az a mozgás, mely által

⁶ Azért írjuk nagy kezdőbetűvel a „Teremtést”, mert Isten teremtő cselekvésére utalunk. Ezzel szemben a kisbetűs „teremtés” alatt azt értjük, ami teremtvé lett, és ami nem Isten.

⁷ Aligha szükséges, hogy felidézzük a keresztény tanítás fejlődéséről írott 1845-ös művét: *An Essay on the Development of Christian Doctrine*.

⁸ Lásd II. Vatikáni Zsinat, *Dei Verbum* konstitúció (1965), II. fejezet, nr. 7–10. Az itt alkalmazott kifejezőmód a „Hagyomány” szót az apostolok és első utódaik tanítására korlátozza, ami természetesen normatív, valamint az első egyetemes zsinatokra. Ugyanakkor nagyon helyesen kijelentésre kerül, hogy: „Ez az apostoloktól származó hagyomány a Szentlélek segítségével az Egyházban kibontakozik” (nr. 8, 2, visszautalva az I. Vatikánusra).

az, amit Isten mondott és tett, a szó szoros értelmében, nem *átadatik* (paszszív értelemben), hanem *önmagát adja át* (aktív és folyamatos jelenben), mivel Isten maga nem szűnik meg örködni azon, hogy meghallják, megértsek és megvalósítsák az ő parancsait.

Másként fogalmazva, a kinyilatkoztatás szubsztanciája (*parathéké*), amely magában foglalja a Teremtést is, elválaszthatatlan ennek az apostolok és utódaik által történő átadásától (*paradószisz*), tehát a Hagyománytól, mivel ez a három Istennek a műve, aki a teremtett világ öléből választja ki a szolgálait, akiket megszólít, küld és támogat. A kánoni írásoknak emberi redaktorai vannak, mégis elismerik, hogy „felülről” lettek sugallva, tehát valóban Isten Szavát képezik. Ehhez hasonlóan, a tanítás, az intézmények és a cselekvési normák az Egyházban nem olyan következtetések, amelyeket a magukra hagyott, korlátaikhoz kötött pásztorok vontak le a Bibliából és az Evangéliumból, hanem végső soron folyamatosan magának Isten vezérli azokat. Igéjének megőrzésén és hirdetésén túl, annak befogadásáról, értelmezéséről és alkalmazásáról is szó van. Ez nem érdektelen a számára, és minderre csakis az ő kegyelmének a segítségével kerülhet sor, hogyha ő maga is cselekvő módon részt vesz a folyamatokban.

AZ ÁTADÁS, ISTENNEK A MŰVE

A Teremtés, a Kinyilatkoztatás és az Egyház ideje nem a Történelem három egymásra következő szakaszát jelenti (ahogyan azt Fiorei Joachim elképzelte),⁹ hanem Isten cselekvésének három elválaszthatatlan szempontja ez, ami nem más, mint közlés, átadás és (ha szabad így fogalmaznunk) hagyomány [áthagyományozás], a szó etimológiai értelmében. A kezdetekben önmagában, a Szentháromság belső viszonyaiban. Ezt követően, amikor ez a belső dinamika külsővé vált, és megteremtette a világot, és amikor elküldte nem csak a Fiát, hanem kettejük közös Lelkét is – ez nem Pünkösdkor történt meg első ízben, hanem a teremtés első napján (Ter 1,2), és így van ez mind a mai napig, a Fiú megtestesülésén, szenvedésén, feltámadásán át az Egyház zarándoklásának idején, egészen addig, amíg Krisztus vissza nem jön.

⁹ Calabriai ciszterci szerzetes a XII. században, aki három korra osztotta fel a Történelmet: az Atyáéra (Teremtés), a Fiúéra (Kinyilatkoztatás) és a Szentlélekére (most is folyamatban). Ehhez lásd LUBAC, H. de, *La Postérité spirituelle de Joachim de Flore*, voll. 1–2, Paris 1978 és 1980.

A Szentlélek mindöröktől fogva cselekvő Istenben, és ugyanígy cselekvő az időben is. Jelenléte és szerepe lépésről lépésre bontakozik ki a kinyilatkoztatás pünkösdi beteljesüléséig, fogyatkozás nélkül folytatódva az egyházi Hagyományban. Ez éppen ezért elválaszthatatlan a többi közléstől, kifejeződéstől, átadástól, kiszolgáltatástól vagy hagyománytól,¹⁰ amely közösséget¹¹ hoz létre az időben – a Teremtésről és a Kinyilatkoztatásról van szó. Mindennek a szentháromságos életben van a forrása, amely nincs alávetve az idő és a tér feltételrendszerének, mivel Isten teremtette ezeket, ő nyilvánul ki és ő cselekszik bennük anélkül, hogy felbomlasztaná azokat.

„Kezdetben” Isten mindenható Igéje a Teremtésben nyilvánította ki magát: „Isten mondta [...] és lett” – ismétli refrénként a Genézis első fejezete. Csakhogy az, aki léte lett hívva Istenen kívül, magához akarta ragadni az autonómiáját, és elszakadva a forrásától annak a veszélynek tette ki magát, hogy visszazuhan az időket megelőző tohovábohu állapotába. Hogy a teremtett szabadság önpusztító kisiklása ne tegye őt magatehetetlenné, Isten beleavatkozott a világ folyásába, és elküldte az Igéjét, aki Fiaként nyilatkozta ki önmagát, és osztozott az emberek létállapotában, akikre rábízta a Földért viselt felelősséget. Aki mindöröktől fogva létezett, most emberként élt: közösségben Atyjával, akitől mindent kapott, és akinek újra a rendelkezésre bocsátott mindent anélkül, hogy magának bármit is megtartott volna, vagyis felajánlva mindent neki és mint ő, fenntartásoktól mentesen, nem megbénítva bármiféle ellenállástól. Így értjük meg egyidejűleg a Keresztet és a Feltámadást, másként fogalmazva az önkiüresítő alászállást (a „kenőzist”) és az abba elválaszthatatlanul beleágyazódó megdicsőülést, ahogyan azt a Filippi levél Krisztus-himnuszában olvassuk (2,6–11). Ez a paradoxon-szerű gyöngesség erősebb, mint a halál, mivel teljességgel idegen Istentől annak a brutalitása.

¹⁰ A szavak csak tökéletlenül írják le annak a misztériumát, amit a teológia az isteni személyek viszonyaiban „processio”, „circumincessio” és „perikorézis” stb. néven illet. Mindez a teljes üdvörtörténet mozgató ereje és értelmezési kulcsa. Lásd DURAND, E. – HOLZER, V., *Les Sources de renouveau trinitaire au XXe siècle* (Cogitatio fidei 266), Paris 2008; Uók, *Les Réalisations de renouveau trinitaire au XXe siècle* (Cogitatio fidei 273), Paris 2010.

¹¹ Folyóiratunk első lapszámában (1975) Hans Urs von Balthasar (Adrienne von Speyr ösztönzésére) így határozta meg a *communio*-t: dinamika, és nem állapot, „egybegyűlt közösség, amelynek közös feladata van”. Az emberek egymás közötti közössége nem belőlük magukból, nem is természetes egységükből, hanem Istenből fakad, aki „nekik ajándékozza a saját közösségét” (a francia kiadás 4. és 7–8. oldalai).

AZ IGE „KISZOLGÁLTATÁSA”

A Fiú ezáltal helyreállította az ember kommunikációs képességét. Ennek kapcsán tisztáznunk kell még két dolgot. Először is Istennel állt helyre a viszony, mivel Isten valamiképpen önmagában véve a kommunikáció. Ez pedig érinti az emberek egymás közötti kommunikációját is, mivel ők csak is Istenben és az ő kegyelme segítségével képesek ennek megvalósítására. A Fiú által felismertük, hogy Isten, az ő Atyja, nem absztrakt, élettelen lét, akit végül száműzhetünk a hipotetikus mennyországba, hanem eleven és cselekvő, amikor átadja önmagát. Atyának bizonyult akkor, amikor nemzette a Fiút, az ő Igéjét, aki által teremtett és akit elküldött, hogy megújítsa és tökéletesítse kapcsolatát a teremtésével. A Fiú átadta önmagát, egészen a magára maradásig, hogy beteljesítse Atyja akaratát, akitől mindent kapott. Az emberré lett Fiú pontosan úgy van a teremtés ölnén, ahogyan mindöröktől fogva volt a Szentháromságban. Semmiben sem változik meg akkor, amikor megtestesül. És nem csak önmagát kínálja fel és adja át. Ugyanis feltárja az emberek előtt – akikkel szolidárisá vált és akik között szó szerint megtestesült¹² – önnön keveredés nélküli egységét az Atyával. Ez teszi tehát lehetővé az emberek közösségét az egyetlen Atyával. Meghívást nyernek arra, hogy a gyermekeivé legyenek, és egyszersmind testvériségben forrjanak össze közösséggé egymással is. A teremtő Ige „kiszolgáltatása” a világ üdvössége érdekében a szó szoros értelmében hagyomány.

A „halottak közül feltámadással” a Fiú küldetése nem fejeződött be, de elérte a sikerét. A Fiú „felemelkedett az egekbe”,¹³ a tanítványai szeme láttára: ezentúl már ő az, aki előttük jár, mint egy „főnök”, aki vezeti őket. Ő a hatalmas seregük feje, ők pedig követik őt a végállomás, a mindenek Atyja felé. A mód, ahogyan Isten cselekszik a világban, megengedve, hogy részsedjünk a minket teremtő és helyreállító Úr életében, ennek megfelelő nagyságrendet ölt. Miután végbevitte a Teremtést, s a Törvény és a próféták által Szóként nyilvánult ki, Igéje „testté lett” (Jn 1,14). Amikor pedig „felment” az Atyjához, akkor ez már nem olyan volt, mintha soha itt sem járt volna. Továbbra is, épp úgy, mint korábban, azáltal nyújt támaszt az emberek életének, hogy részelteti őket a saját életében. Felkínálja nekik Szavának kenyerét, vagyis az Újszövetségévé gyarapítja az Ót, nem megszüntetve azt,

¹² Az Egyház úgy jelenik meg, mint „Krisztus teste” (1Kor 12,27; Róm 12,5; Ef 1,23; 4,12; 5,23 és 30; Kol 1,24).

¹³ Mk 16,19; Lk 24,50–51; ApCsel 1,9–11.

és önmagát ajánlja fel táplálékként az Eucharishtiában. A Vacsora során¹⁴ megalapította önmaga átadásának ezt a módját. Itt nem csak önnön személyét, hanem az Atyával való kommunikációs és részesedési cselekvését és dinamikáját is átadja – ennek révén egy az Atyával, és ezáltal integrálja azokat, akik engedik magukat hozzá társulni. Ez az oka annak, hogy a Hagyomány alapvetően küldetés is, mivel a Szentháromság belső cserékből ered. A Fiú így teszi meg, amit az Atya kér tőle, és küldi el a Lelket, aki egyesíti őt az Atyával, és akinek szintén sajátos szerep jut mindebben.

AZ, AKI „ELVEZET A TELJES IGAZSÁGRA”

Egy harmadik személy Istenben és világban zajló aktivitásának a kinyilatkoztatása – érintőlegesen¹⁵ – már a Szenvedés „Órájában” megtörtént, amikor a tanítványok hallhatták meghirdetni és megnevezni azt, aki majd elküldetik a megsegítésükre (Jn 14,16–26 és 16,5–15). A kereszten utoljára Jézus „visszaadta” az Atyának a Lelkét, melyet tőle kapott (Jn 19,30), mintegy jeleként annak, hogy bevégezte küldetését. Ezután mennybemenetelkor Jézus látszólag magukra hagyta az apostolokat. Pünkösdkor azonban a megígért Lélek megtapasztalhatóvá vált számukra (ApCsel 2,1–11). Az apostolok megértették, hogy valóban „jobb volt”, hogy Jézus elment (Jn 16,7), hogy így megkaphassák a Szentlelket, aki által a Fiú testet öltött Szűz Mária méhében (Lk 1,35), és beteljesítette az Atya akaratát (Mt 26,39 és 42).

Utódaik a hit szükségszerű tételeként értették és fogalmazták meg,¹⁶ hogy a Lélek, aki által felismerjük Jézusban a Fiút, akinek a révén láthatjuk az Atyát (Jn 14,9–10), kétségtelenül Isten és a harmadik isteni személy,¹⁷ mivel Isten (megint csak) megmutatkozhat, ám egy ember nem tudja őt megmutatni (Jn 1,18). A Szentlélek cselevő módon vesz részt a *parathéké* megalkotásában: „ő szólt a próféták szavával”, mondja a Nícea-Konstantinápolyi Hitvallás. „Elvezet a teljes igazságra” (Jn 16,13), mivel ő ennek a kibontakozó igazságnak az utolsó titka, az Egyháznak a Tanítóhivatal által hitelesített

¹⁴ Mt 26,26–28; Mk 14,22–24; Lk 19–20; 1Kor 11,23–25.

¹⁵ Lásd KEK 728.

¹⁶ A szentháromságos dogma, s ezzel együtt Jézus és a Lélek istenségének a megvallása valamiképpen implicit módon megtalálható a *parathéké*ben. A nagy zsinatok *paradoszisa* tette ezeket explicitte a IV. századtól kezdve, melyek szembeszálltak az arianizmussal és más eretnekségekkel (amelyek napjainkig is vissza-visszatérnek más és más formák alatt).

¹⁷ Lásd KEK 249–256.

teológia révén kifejlődő *paradózsisz*-a útján, a kultikus gyakorlatban: a liturgiában és különösen a szentségek, legfőként a mise ünneplésében.¹⁸

A Szentlélek szükségszerűen közrejátszik (amint azt az eucharisztikus ima „epiklézise” is kéri, ahol kifejezett módon megnevezzük őt). Valóságosan jelenvalóvá teszi Krisztust, és lehetővé teszi, hogy befogadjuk őt, de nem azt, hogy rá tegyük a kezünket Jézusra. Így általa integrálódunk, részese-dünk az ő életében és ezt követően küldetést nyerünk a világba, hogy folytatódjon ez az integráció. A Test minden tagja a maga sajátos hivatásának megfelelően részesedik ebben. „Az Eucharisztia hozza létre az Egyházat – Az Egyház hozza létre az Eucharisziát”.¹⁹ Ez a formula csak akkor elbizonytalanító (a tagjainak a felcserélhetősége okán), ha elfeledjük, hogy mindkét esetben átadásról, másként fogalmazva hagyományról van szó – egyszersmind a Hagymányról is szó van, mivel mindez a Szentlélek műve.

Az őt meghirdető Fiúhoz hasonlóan a Szentlélek sem tud „idekint” (a teremtes ölen, ahová ő is elküldetett) másként viselkedni, mint ahogy öröktől fogva létezett a Szentháromságban. Jézus egész eljövetele, igehirdetése, áldozata, megdicsőülése és eleven jelenléte az övéi körében a Fiú Atyával való kapcsolatában lelte fel a „motorját”, hajtóerejét. A Szentlélek idelent megvalósuló közbeavatkozásai is ugyanannak a viszonynak a módjára valósulnak meg, mint amelyben (ha lehet így fogalmazni) előzőleg állt a Szentháromság személyeivel. Az, ami teljességgel megkülönbözteti őt az Atyától és a Fiútól, ugyanaz, mint amiben egy is velük, hogy maga is Isten. Ez egészen sajátosan megmutatkozik az ő elküldésében: Krisztus megkeresztelkedésekor²⁰ és Pünkösdkor. Ezek nyilvánvalóan pedagógiai események, amelyek az isteni önkinyilatkoztatás beteljesítésének a dinamikájába illeszkednek bele.²¹ A testté

¹⁸ A liturgia szabályozza a teológiát (és nem viszont), mivel az Isten Szava, amely mindkettőnek a forrása, nem a tanulmányozás vonatkoztatási pontja és tárgya, hanem élő és cselekvő valóság az igehirdetésben. Ezzel az intuícióval találkozunk a következő kötet első lapjain: BOUYER, L., *Mystère pascal* (1945). Lásd MARION, J.-L., *La Théologie de Louis Bouyer*, Paris 2016, 16–19. A Szentlélek valóban mintegy objektív módon inspirálja mindazt, ami a kultusz keretében lejátszódik anélkül, hogy szubjektív paraméterek vagy a közvetlen közegezhöz való kapcsolódások ebben közrejátszanának. A Hagymányban álló *leitourgiát* tehát a *parathéké* és a *paradózsisz* között kell elhelyeznünk.

¹⁹ A patrisztika koráig visszanyúlunk ennek a formulának a története. Újra felfedezése Henri de LUBAC nevéhez kapcsolható: *Corpus mysticum* (1944) és *Méditation sur l’Église* (1953):

²⁰ Mt 3,16; Mk 1,10; Lk 3,22.

²¹ Ide kapcsolhatjuk még a színeváltozást (Mt 17,1–9; Mk 9,2–10; Lk 9,28–36). Itt a Szentlélek csak implicit módon vesz részt ugyanannak az üzenetnek a kibocsátásában és befogadásában, amelyet a „hang” is közvetített a keresztkedéskor: „Ez az én szeretett Fiam”.

lett Fiú hallható, látható és megérintható. Az Atya nevében szólva és cselekedve (Jn 12,45–49) megadja, hogy megismerjük azt, aki továbbra sem teljességgel megismerhető (Jn 1,18). A Szentlélek „nem magától beszél” (Jn 16,13).

A SZEMÉLYÉ VÁLT ÁTADÁS

A fentiekből kiindulva megértjük még azt is, hogy akárcsak az Atya, a Lélek is láthatatlan marad. Nem mutatkozik meg, és nem is hallatja a hangját. Az Ige úgy nyilatkoztatja ki őt apránként ugyanabban a mozgásban, amelyben „megmutatja az Atyát” is – és az Ószövetségben is.²² Először majd a személyes Ige, aki testet öltött Jézusban, Szűz Mária fiában, hirdeti meg az elküldését. Ez a hallgatás rámutat, hogy szemben az Atyával, akit az Ige, az ő Fia megismertet, a Léleknek nincs „szóvivője” (ha élhetünk ezzel a kifejezéssel). Ő nem beszél a Fiú helyett, sem őutána, de megadja, hogy befogadjuk azt, aki kimondta őt és ezáltal beteljesíti a szavait. Csakis a Szentháromság második személyében fogjuk fel a harmadikat, hasonlóképpen, és mégis másként, mint ahogyan ez párhuzamosan a első személlyel kapcsolatban is volt. A Lélek úgy lett elküldve, mint a Fiú, az Atya akaratának megfelelően. Ám mégsem ugyanazt a funkciót tölti be, és valamiképpen rákövetkezik a Fiúra, mivel nehezen megfogható és néma marad.

Innen ered sajátos szerepe, amely benne rejlik a kommunikáció dinamikájában, melynek révén Isten már nem valamiféle, a világ látványosságából kikövetkeztetett absztrakció. A kezdetektől, sőt már korábban is (már amennyire fel tudjuk ezt fogni), mindöröktől fogva és szüntelenül harmadikként jelen van a teremtés rendjében, és cselekszik, mint az, aki tanúságot tesz arról, hogy az Atya és Fiú nem zárult be a terméketlen, zárt ajtók mögötti kölcsönös tetszésbe, hanem az ő keveredés nélküli egységükből „származik” egy harmadik, aki maga is teljességgel egyedi. Nem egyszerűen csak ő társul hozzá ehhez a „körköröséghez”, együttműködve azzal, hanem neki hála, mi is részt vehetünk ebben. Ha minden személyesen az Atyától jön (Jak 1,17), és ha a Fiú, aki mindezt felkínálja nekünk, az ő személyes Igéje (Jn 1,9–13), akkor a Szentlélek az, aki a megszemélyesült átadás: ő hozza el az üzenetet, részét képezi annak, és örökodik fölötte, hogy ne csak befogadjuk, de megosszuk és meg is valósítsuk.

²² Lásd KEK 703–716.

Azt is mondhatnánk, hogy Istent levezethetnénk a „természet nagy könyvéből”, és hogy Szavának olvasása és az egyháztörténelem lehetővé tenné számunkra ennek az intuíciónak a pontosítását. Ez azonban még nem lenne valódi ismeret. Ez utóbbit ugyanis kizárólag a Szentlélek adhatja meg, ajándékként – vagyis az, aki (ha lehet így mondani) lényege szerint ennek az ismeretnek a megosztója, és aki úgy Istenben, mint rajta kívül a termékenység kibontakoztatója.²³ „Isten titkait nem ismeri senki, csak Isten Lelke” (1Kor 2,11). Az Isten ismeretével minket megajándékozó egyházi Hagyomány a Szentlélek műve, a Szentháromság és a teremtes ölen hordozott küldetésének az üdvhozó meghosszabbítása.

KONKLÚZIÓ

A Szentlélek nem csak anyagtalansága és hallgatása okán nehezen megfogható. A Teremtéstől egészen mindenképp beteljesüléséig oly módon van mindenütt jelen a Történelemben, hogy cselekvése elszökik a halandók tekintete elől.

Ennek a megkülönböztetésnek az egyik következménye az, hogy nehezen helyezzük az előtérbe a Szentlelket az apologetikában, az apostolkodásban, a tanúságtételben, az evangelizációban vagy a misszióban, még ha ezek terén döntő fontosságú és elengedhetetlen is az ő segítsége. Ahhoz, hogy beazonosítsuk őt, arra van szükség, hogy befogadjuk őt, ráadásul ő nem önmagát nyilatkoztatja ki, hanem először az egész mozgás kezdetéhez vezet el Istenben. Ekként Szent Péter pünkösdi beszédében az épp akkor elnyert jótéteményeket úgy magyarázza meg a beszédét hallgató zsidóknak, mint a Lélek műveit.²⁴ Mindazonáltal ezek a rendkívüli jelek nem mutatják be a hírhozót, hanem egy sokkal hallatlanabb üzenetet hirdetnek meg: a názáreti Jézus Feltámadását. Akik hallottak az „átdöfött szívről”, azoknak a keresztség biztosítja a Lélek ajándékát, hogy ne maradjanak nyugvó állapotban, hanem foglalódjanak bele a Hagyomány dinamikájába, amely a kultusz, a testvéri szeretet és az apostolok tanításához való hűség által nyilvánul meg.²⁵

²³ A Szentlélek szerepéről Isten megismerésében lásd BOUYER, L., *Gnôsis*, Paris 1988, 137k.

²⁴ ApCsel 12,17–18 és 33.

²⁵ ApCsel 2,37–46.

Joggal gondolhatjuk úgy, hogy a többek között a Hagymány folytonosságáról és a kegyelemről is folytatott rettenetes civakodó viták a Szentlélek szerepének az alábecsüléséből fakadnak. Ha a hitletétemény és a Tanítóhivatal tanítása semmi egyéb, mint jól szabályozható dolog, és hasonlóképpen az Isten adományai sem egyebek, mint minden kölcsönösséget és megosztást nélkülöző előnyök, akkor a kenotikus dimenziót is magában foglaló részesedés az isteni életben átadja helyét az üres tetszelgésnek, amely úgy szeretné rögzíteni a Hagymányt, mint valami változhatatlan dolgot – ahelyett, hogy az ember átengedné magát a Hagymány sodró lendületének. Hogy benne maradjunk ebben a dinamikában, tudomásul kell vennünk: a Szentlélek érzékelhetetlen működéssel van jelen a külvilágban, és nekünk név szerint segítségül kell hívnunk őt. Ez objektív módon a szentségekben és a liturgiában valósul meg, melyek nélkül az Istennel való kapcsolat szubjektív vagy öntudatlan marad, és az ésszerű megközelítések a legkisebb részben sem érintik meg.

A szimbólumok, melyeken keresztül a harmadik isteni személy cselekvése érzékelhetővé, s ezáltal kiesdhetővé és befogadhatóvá válik, elképesztő változatosságot mutatnak: erős szél és könnyű szellő, víz és tűz, olajkenet és fényes felhő, pecsét, kéz vagy ujj, védő vagy ügyvéd, galamb...²⁶ Ahhoz azonban, hogy lefordítsuk ennek a néma Istennek a személyét, aki jelek által fejezi ki magát, és akinek nincsen tolmácsa, mivel ő a tolmácsa mindannak, amit Isten Szava mond és végbevisz, talán a lehelet a legbeszédesebb jelkép – a szentháromságos dinamikán belül, az Isten által az embernek ajándékozva, amikor megformálta őt a föld porából (Ter 2,7), hogy „hasonlatossága” legyen (Ter 1,26–27), az Egyházat létrehozó Hagymány sugallásakor, és idelent sehol máshol annyira valóságosan és teljesen, mint az Eucharishtiában.

A fogalmi spektrum ehhez hasonló változatosságával még akkor találkozunk, amikor azt vizsgáljuk, mely kifejezés alkalmas arra, hogy kibontsa, mit jelent a Hagymány: átadás, kommunikáció, kommunió, sugalmazás, lélekkel eltöltés, mozgás, dinamika, kinyilatkoztatás, ismeret, letétemény, tanítás, értelmezés, fordítás, kiszolgáltatás, befogadás, alkalmazás, elterjesztés, küldetés... Ez a szemantikai gazdagság segít megtudnunk, mi az Egyház, mivel a Hagymány nem egy kulturális adottság a sok közül, és nem is olyasvalamiként birtokoljuk, mint aminek megvan a maga zárt önazonossága vagy változhatatlan vonatkozása, hanem mint ami cselekvő, mégpedig a

²⁶ Lásd KEK 694–701.

Szentléleknek a Teremtés óta tartó cselekvőiségétől indítva. A Szentlélek az, aki szüntelenül megszenteli, vagyis megtisztítja a Hagyományt, hogy benne és általa üdvösségre jusson a világ.

FORDÍTOTA: TÖRÖK CSABA

ÉLETRAJZI ADATOK:

JEAN DUCHESNE (*1944) – házas, öt gyermeke és tizenkét unokája van. Emeritus professzor, a francia *Communio* társalapítója, Louis Bouyer és Lustiger bíboros irodalmi hagyatékának gondozója. Tagja a Francia Katolikus Akadémiának, részt vesz a püspöki konferencia Hit és Kultúra bizottságának a munkájában.

TÖRÖK CSABA

A Szentlélek az Egyházban

Dinamikus Hagyomány-olvasat

A II. Vatikáni Zsinat a *Dei Verbum* kezdetű, a kinyilatkoztatásról szóló dogmatikus konstitúciójában úgy határozta meg az Egyház élő Hagyományát, mint „*viva vox Evangelii*”-t, vagyis az Evangélium élő hangját. Ezt a hangot a Szentlélek éleszti, tartja fenn, vezeti és segíti a beteljesedés felé. A Szentírás szava éppen ezért soha nem érhető el számunkra „vegytisztán”, szentlelkes és egyházi közegéből kiszakítva, hanem mindig csak ebben az élő és organikus bontakozó hagyományfolyamatba foglaltan. Ebből kifolyólag téves lenne az az elgondolás, miszerint a Szentírás az önmagában elégséges alap, a kőszikla szerű tartalmi mag, míg a Hagyomány csak másodlagos, esetleges, tisztán emberi s bizonyos szempontból lényegtelen járulék. A II. Vatikánum konstitúciója ezért nyomatékosítja:

„A Szent Hagyomány és a Szentírás Isten szavának az Egyházra bízott egyetlen szent letéteménye. Hozzá ragaszkodik Isten egész szent népe, amikor pásztorai köré összegyűlve állhatatosan kitart az apostolok tanításában és közösségében, a kenyértörésben és az imádságban (vö. ApCsel 2,42 a görögben). Innét van a pásztorok és a hívek páratlan egyetértése a hagyományos hit megtartásában, gyakorlásában és megvallásában” (nr. 10).

A Hagyomány szintjén tehát a Szentlélek működése egészen sajátos, radikális és mondhatni identifikációs és definitív módon hat nem csak a keresztyénre vagy a keresztyényekre, de az egész egy, szent, katolikus és apostoli Egyházra is. Azonban a Szenthagyománynak a Szentírásétól eltérő arca van. Míg a Biblia könyvei írásban rögzültek, mondhatni objektiválódtak (*semel factum*), s ezáltal a hűség és önazonosság tárgyi kritériumává válhattak, addig a Hagyomány elemei nem kerültek így rögzítésre. Itt állandó mozgást, cselekvőiséget látunk (*semper facturum*). A közösség Lelke, a Szentlélek sajátos misztikus Krisztus-testi jelenléte az egyetlen, ám önmagán minden más-

nál kielégítőbb garancia a teljes hagyományfolyamat hűségére. Nem véletlen, hogy A. Dulles a Hagomány transzcendens alanyának tekinti a Szentlelket, az Egyházat pedig hordozójaként szemléli.¹

Ám ezen a ponton a Szenthagyomány kérdésköre megnyílik afelé a valóság felé, amelyet a II. Vatikáni Zsinat a kinyilatkoztatott evangéliumi szó örökösen friss és dinamikus eleveenségeként ragadott meg. A zsinati megfogalmazás jelentőségének megértéséhez előbb arról kell röviden szólnunk, hogy miként változott meg az Egyház életének századai során a Hagomány fogalma.

1. A HAGYOMÁNY FOGALMÁNAK ÁTALAKULÁSA

A Szenthagyomány témájának teológiatörténeti kifejtése önálló kötetet érdemelne, így az alábbi oldalakon kísérletet sem teszünk a pontos és minden részletet felmutató elemzésre.² Célunk sokkal inkább azon tendenciák megragadása, azon eszmei vonulatok azonosítása, amelyek lényegileg határozták meg azt a módot, ahogyan az Egyház a Hagomány fogalmát értette.³

A Hagományról szólva először az Újszövetség gondolkodásába kell betekintést nyernünk. Jézus szájában ez a fogalom sajátos vallási értelmet nyert.⁴ Egyfelől a Megváltó nyilvánvalóvá tette, hogy nem a régi Törvény elpusztítása végett érkezett, hanem sokkal inkább beteljesíteni akarta azt (lásd Mt 5,17); másfelől azonban „...erőteljesen ellenzi azon visszaéléseket, amelyek egy olyan hagyományból eredtek, mely kiforgatta az Istennel való kapcsolatot”.⁵ Azonban épp ez az összetett magatartás világít rá arra, hogy Jézus Krisztus személye egyfajta híd-szerepet is betölt Ószövetség és Újszövetség között. Nem hagyhatjuk figyelmen kívül a folytonosság és törés kettősségét, amely előre jelzi, hogy ő a személyében nem csak a régi hagyomány prófétai kritikáját nyújtja, de egyszersmind új Írás és új Hagomány forrásává is lesz:

„Jézus a zsidó hagyományban nőtt fel, úgyhogy üzenetét és életét mindig olvashatjuk úgy is, mint a Szentírás, a zsidóság Írásának egyfajta interpretációját.

¹ Vö. DULLES, A., *Foreword to Yves Congar's The Meaning of Tradition*, in CONGAR, Y., *The Meaning of Tradition*, San Francisco 2004.

² A téma iránt érdeklődőknek figyelmébe ajánljuk: TÖRÖK, Cs., *Írás és Hagomány. Kísérlet egy megújult katolikus értelmezésre*, Budapest 2016, 11–151 (I. rész: A kérdés történeti kibontakozása).

³ Ebben a témában a mai napig megkerülhetetlen mű: CONGAR, Y., *La Tradition et les traditions* (vol. I: *Essai historique*; vol. II: *Essai théologique*), Paris 1960–1963.

⁴ Vö. CASSARINI, D., *Elementi di teologia fondamentale*, Assisi 2003, 145skk.

⁵ CASSARINI, D., *Elementi di teologia fondamentale*, 146; vö. Mk 7.

Az ő saját szava egyfelől Írás és Írás között áll, másfelől egy új Írás alapja lesz, amely megint szóvá válás után törekszik”.⁶

Jézusnak ez a központiséga a Hagyomány értelmezésében mindennél világosabbá válik, hogyha feltérképezzük a (deutero-)páli iratokban kikristályosodott újszövetségi terminológiát:

görög	latin	olasz	német	magyar
<i>paradidómi</i>	<i>trado, 3</i>	<i>trasmettere</i>	<i>lehren</i>	<i>passz. kapni átad(at)ni ad(at)ni</i>
<i>paradósizisz</i>	<i>traditio</i>	<i>tradizione</i>	<i>Anweisung</i>	<i>átadás, hagyomány(ozás), rendelkezés</i>
<i>parathéké</i>	<i>depositum</i>	<i>deposito</i>	<i>Lehre vagy Glaubensgut</i>	<i>kincs</i>

Mint látjuk, a kulcsszó a *paradidómi* ige, illetve az ennek megfelelő cselekvést főnevesülve leíró (de már az ókorban elvont értelemmel is felruházott) *paradósizisz*. Míg a szócsalád (neo-)latin nyelvű fordításai viszonylagos összhangot mutatnak, a többi (modern) nyelvben olykor azonban jelentős eltérések is mutatkoznak. Mindez arra vezethető vissza, hogy a hagyománygondolat nem objektív zárt egészként jelenik meg, hanem mint folyamat, amelynek tartalmi tengelye a *tradendum*. A dinamika kiindulópontja maga Krisztus, aki régi és új, Írás és Írás, Hagyomány és Hagyomány határán áll, transzcendens alanya – mint fentebb láttuk – a Szentlélek, hordozója pedig az Egyház. Ezen folyamat vezet el bennünket a kérügmatis közösségtől a Szentírás és Szenthagyomány Egyházáig.⁷ „Ez az egész Jézus által elindított mozgás meghatározó a hagyományfolyamat, a tradendum tartalmára és felada-

⁶ WALDENFELS, H., *Kontextuelle Fundamentaltheologie*, Paderborn–München–Wien–Zürich 2000³, 480; vö. RICOEUR, P. – JÜNGEL, E., *Metapher. Zur Hermeneutik religiöser Sprache*, Kaiser, München 1974, 35k.

⁷ Lásd FINKENZELLER, J., *Von der Botschaft Jesu zur Kirche Christi. Zweifel, Fragen, Probleme, Antworten*, München 1974; LOHFINK, G., *Wie hat Jesus Gemeinde gewollt? Zur gesellschaftlichen Dimension des christlichen Glaubens*, Freiburg–Basel–Wien 1982.

tára nézvést”.⁸ Így érthetjük meg, hogy a *Traditionsprozess* nem csak áthidaló-pragmatikus szükségszerűség a szóbeli igehirdetés és a Szentírás rögzülése közötti időszakban, miként ezt a protestáns teológia vélelmezi. F. Ocáriz ezt írja: „... nyilvánvaló, hogy a két Testamentumban a szóbeli Hagyomány megelőzte a kinyilatkoztatás írásbeli rögzülését”,⁹ ezzel együtt azonban „... a kinyilatkoztatás írásbeli rögzülése nem helyettesítette a szóbeli Hagyományt”.¹⁰

Érdekes módon a teológia berkeiben épp ez a folyamat-gondolat gyengült meg az évszázadok előrehaladtával. Míg az újszövetségi terminológia megkülönbözteti az alapvetően aktív-processzív jellegű *paradóziszt* és az inkább passzív-tárgyasult értelmű *parathékhét*, és bár a terminológiai különbségtétel mindvégig megmarad *traditio* és *depositum* között, végső soron passzivizálódik és eltárgyasul a Hagyomány értelme. Míg az őseredeti hagyományfogalomhoz kapcsolódó szókincs gazdag a cselekvő értelmű igékben,¹¹ addig a későbbi korokban egyfajta objektiváció indul meg.

Ennek elsődleges oka mindenekelőtt az apostoli kérügma lezárultával (az apostolok és első generációs tanítványaik, utódaik halálával), illetve az igen hamar fellépő eretnekségekkel magyarázható. Már Szent Iréneusz használja a *kanón tész alétheiasz* és a *kanón tész piszteósz* kifejezéseket [a hit és az igazság kánonja], amelyek utalnak egyfelől egy meglévő, rögzült és hierarchikus hitstruktúrára, másfelől pedig a Hagyománynak az egyházi életben kikristályosodott és fixálódott elemeire.¹² Így tehát megjelenik a közösség, az Egyház újfajta szerepe, amely a megőrzésben, a hűség általi identitásban áll, ezzel párhuzamosan pedig a hagyományelemek megindulnak a nem csak tartalmilag, de nyelvileg-szemantikailag is lezárt definiálódás, ezzel együtt

⁸ WIEDERKEHR, D., *Das Prinzip Überlieferung*, in KERN, W. – POTTMEYER, H. J. – SECKLER, M. (szerk.), *Handbuch der Fundamentaltheologie*, vol. IV (UTB 8173), Tübingen–Basel 2000², 71.

⁹ OCÁRIZ, F., *Profundización sobre las relaciones entre Sagrada Escritura y Tradición*, in OCÁRIZ, F. – BLANCO, A., *Revelación, Fe y Credibilidad. Curso de Teología Fundamental*, Madrid 1998, 175–205, 176.

¹⁰ OCÁRIZ, F., *Profundización*, 176.

¹¹ Lásd a következő igéket és névszói származékaikat: *kérüsszó*, *didaszko*, *akouó*, *apologeomai*, *apokrinomai* stb.

¹² Vö. FORNI, R., *Problemi della Tradizione. Ireneo di Lione*, Vita e Pensiero, Milano 1939; BROX, N., *Offenbarung, Gnosis und gnostischer Mythos bei Irenäus von Lyon* (Salzburger patristische Studien 1), Salzburg–München 1966, 105–113; HAGGLUND, B., *Die Bedeutung der 'regula fidei' als Grundlage theologischer Aussagen*, in *StTh* 13 (1958), 1–44; OHLIG, K.-H., *Die theologische Begründung des neutestamentlichen Kanons in der alten Kirche*, Düsseldorf 1972, 170–197; HOLSTEIN, H., *La Tradition des Apôtres chez S. Irénée*, in *Revue des Sciences Religieuses* 36 (1949), 229–270; BE-NOIT, A., *Ecriture et Tradition chez saint Irénée*, in *Revue d'Histoire et Philosophie Religieuses* 40 (1960), 32–43; OCÁRIZ, F., *Profundización*, 180–182.

az objektiválódás útján. Ezt illusztrálja a tény, hogy ebben az időszakban születnek meg az első szimbólum- (hitvallás-) emlékek. Mindez fokozatosan abba az irányba hat, hogy a hagyományfogalom megszilárdul és háttérbe szorul aktív jelentési síkja, ezáltal a hangsúly a *traditioról* a *depositumra* (vagy *traditumra*) tolódik el.

Bár Lerinói Szent Vince *Commonitorium*ában még megtaláljuk a folyamat-szemlélet, a kibontakozás-vízió elemeit,¹³ mégis azt látjuk, hogy a hagyományfelfogás már leszűkítő értelmű:

„A fejlődés jellemzője, hogy egy dolog növekszik, miközben mindig azonos marad önmagával (...) Krisztus Egyháza, a rábízott dogmák éber és figyelmes őre, soha nem változtat meg bennük semmit, sem el nem vesz vagy hozzá nem fűz bármit (...) Ez semmi más, mint az, amit mindig is tett az Egyház a zsinatok dekrétumaival, amelyeket az eretnekek újításai váltottak ki: a későbbieknek átadni írott dokumentumokban azt, amit az Egyház az atyáktól kapott az egyetlen hagyomány révén; rövid formulákban fogalmak nagy mennyiségét összefoglalni, és végül igen gyakran megvilágosítani a megértést, új és alkalmas fogalmakkal pontosítani egy nem új tanítást.”¹⁴

Mint látjuk, a hagyományfolyamat szükségszerűen haladt a szóbeliségtől az írásbeliség, a cselekvői dinamikától a fogalmi statika felé. Ez azonban számos kérdést felvetett, legfőképpen a reformáció korától kezdve:

1. Ha az eredeti állításokból indulunk ki, miszerint a szóbeli Hagyomány közvetítő szerepet töltött be a kérügmától az Írásig, akkor felmerül a kérdés: a Biblia szövegének rögzülése után van-e, lehet-e még szükség abban nem kodifikált szóbeli tanok egy második (sőt, mondhatni harmadik, negyedik, sokadik) időpontban való utólagos írásbeli kanonizációjára, dogmatizációjára? Nem volt-e meg a kellő oka annak, hogy az Írás sugalmazása, redakciója és kanonizációja során ezek a tételek „kimaradtak”, nem nyertek felvételt a Szentlélek által megpecsételt szövegbe?

¹³ Vö. POTTMEYER, H. J., *Normen, Kriterien und Strukturen der Überlieferung*, in KERN, W. – POTTMEYER, H. J. – SECKLER, M. (szerk.), *Handbuch der Fundamentaltheologie*, vol. IV, 90k; SIEBEN, H. J., *Die Konzilsidee der Alten Kirche* (Konziliengeschichte, Reihe B: Untersuchungen.), Schöningh, Paderborn 1979, 198–252.

¹⁴ LERINÓI SZENT VINCE, *Commonitorium*, I, 23 [PL L, 667–668].

2. Ha fenntartjuk, hogy bizonyos okokból kifolyólag az Írás nem helyettesítette mindenestül a szóbeli Hagyományt, akkor meg kell kérdeznünk: nem éppen a Tradíció elevensége, folyamat-jellege, dinamikája, vitalitása az a lényegi elem, amiben különbözik a Szentírástól? És ha ez így van, helyes-e, ha a szövegszerű rögzítés révén a Hagyomány kánonja mintegy második „Szentírássá” válik? Odsorakozhat-e a Biblia mellé a katolikus egyházi szokások „Talmudja”?

A Trienti Zsinat határozottan síkra szállt a krisztusi eredetű, apostoli áthagyományozású, a Szentlélek vezetése alatt született és átadott Hagyomány mellett, amely a Szentírással együtt tartalmazza a kinyilatkoztatást (lásd DH 1501). Ez az állásfoglalás azonban nem vizsgálta meg a két valóság egymáshoz fűződő viszonyát (teljesen önállóak, egymástól függőek, elégségesek vagy elégtelenek?), ezért az értelmezések útjai nyitva álltak. A katolikus megújulás hittudósai között voltak olyanok, akik a Hagyományt a kinyilatkoztatás teljesen önálló útjának vélték, ezáltal mintegy előfeltételezve, hogy a Szentírás önmagában csak részleges (nem csak formálisan, de materiálisan is). Ezen tendenciának legkiemelkedőbb képviselője Bellarmin Szent Róbert, akinél ezt olvashatjuk:

„A Szentírás, jóllehet nem kizárólagosan arra készült, hogy szabálya legyen a hitnek, mégis a hit szabálya, ha nem is teljes, de részleges. A hit teljes szabálya ugyanis Isten Szava vagy Isten Egyházának tett kinyilatkoztatása, amely két részleges szabályra oszlik: az Írásra és a Hagyományra.”¹⁵

Ez a rendkívül erőteljes és objektíváló hagyományfelfogás sokáig meghatározta a katolikus teológiai gondolkodást. De hogy mindez nem pusztán elvont kérdés, hanem valós gordiuszi csomó maradt továbbra is, azt megmutatja, hogy a túlzóan objektum-központú szemlélet a II. Vatikáni Zsinat előestéjén egyfajta hittani robbanáshoz vezetett, amelynek hullámai igen messzire értek, s előrevetítették, hogy a hagyományteológia terén – ahol a Szentlélek alanyisága egyfajta statikus állapot identitásbiztosításának a szintjére degradálódott – változásnak kell beállnia.

A teológiai diszkusszió aktualitását Mária mennybevétele dogmájának (*Assumptio*) kihirdetése adta.¹⁶ Az ezután felélénkült érdeklődés vezetett el

¹⁵ BELLARMIN SZENT RÓBERT, *Controversia generalis*, I, IV, 7.

¹⁶ A megkezdődő vitáról részletesen lásd TÖRÖK, Cs., *Írás és Hagyomány*, 155–167.

J. R. Geiselmann tanulmányának megírásához,¹⁷ amelyben a szerző kifejtette, hogy véleménye szerint a Trienti Zsinat tanítása a későbbi korokban (lásd Bellarmin Szent Róbert állásfoglalását) tévesen került értelmezésre. Szerinte azzal, hogy a Zsinat a végső szövegben a tervezetben szereplő *partim / partim* megfogalmazás helyett az *et* kötőszót alkalmazta – nem „részben írott könyvek, részben írás nélküli hagyományok”, hanem „írott könyvek és írás nélküli hagyományok” (DH 1501)¹⁸ –, implicit módon állást foglalt, és a zsinati tanítást tévesen olvassa az, aki a két forrás-elméletet vezeti le belőle.¹⁹ Ez azt is jelenti, hogy az erőteljesen protestáns-ellenes barokk katolikus teológia sokkal sarkosabb volt a hagyományteológia terén, mint maga a Tridentinum. A zsinati álláspont így közelebb állt még a *sola Scripturá*-s reformátorokéhoz, mint a későbbi újkori, apologetikus élő katolikus hittudomány. Geiselmann ennek alapján állítja fel a Szentírás materiális elégségessége és formális elégtelensége tézisé. Ebből persze az is következik, hogy a Hagymánynak alapvetően kifejtő és értelmező szerep jut csak.²⁰ Meg kell jegyeznünk, hogy ezzel a szerző korántsem vált úttörővé, hiszen többen hasonló végkövetkeztetésre jutottak teológiai eszmefuttatásaik végén.²¹

A válasz nem váratott sokáig magára. H. Lennerz, a Pápai Gergely Egyetem professzora elmélyítette a Szentírás elégtelenségének és a kizárólag Szenthagyományban átadott üdvös igazságoknak (az úgynevezett katolikus „*sola Traditione*”-elvnek) a tézisé.²² Ez egyfelől az Írás és a Hagymány közötti formális különbségtételen, másfelől ennek a szétválasztásnak a materiális vetületén nyugodott. Így tehát a két valóság nem csak formájában, de

¹⁷ Lásd GEISELMANN, J. R., *Das Missverständnis über das Verhältnis von Schrift und seine Überwindung in der katholischen Theologie*, in *Una Sancta* 11 (1956), 131–50.

¹⁸ A szöveghely értelmezéséhez lásd TÖRÖK, Cs., *Írás és Hagymány*, 91–103.

¹⁹ Vagyis hogy a Szentírás és a Szenthagyomány a kinyilatkoztatás két önálló forrása lenne.

²⁰ Vö. GEISELMANN, J. R., *Die Heilige Schrift und die Tradition. Zu den neueren Kontroversen über das Verhältnis der Heiligen Schrift zu den nichtgeschriebenen Traditionen* (QD 18), Herder, Freiburg–Basel–Wien 1962, 282; *Tradition*, in *Encyclopédie de la foi*, vol. IV (szerk. Fries, H.), Cerf, Paris 1967, 346.

²¹ Pl. ORTIGUES, E., *Écritures et traditions apostoliques au Concile de Trente*, in *Recherches de Science Religieuse* 36 (1949), 271–99; MOELLER, Ch., *Tradition et œcuménisme*, in *Irénikon* 25 (1952), 337–370; VOOGHT, P. de, *Les sources de la doctrine chrétienne d'après les théologiens du XIV^e siècle et début du XV^e avec le texte intégral des XII premières questions de la Summa inédite de Gérard de Bologna*, Desclée de Brouwer, Paris 1954; DECKER, B., *Sola Scriptura bei Thomas von Aquin*, in *Universitas. Dienst an Wahrheit und Leben* (FS A. Stohr), vol. I (szerk. Lenhart, L.), Grünewald, Mainz 1960, 117–129; HOLSTEIN, H., *La Tradition dans l'Église*, Paris 1960.

²² Vö. LENNERZ, H., *Scriptura sola?*, in *Greg* 40 (1959), 39–53; UŐ., *Sine scripto traditiones*, in *Greg* 40 (1959), 624–635; UŐ., *Scriptura et Traditio in decreto sessionis quartae Concilii Tridentini*, in *Greg* 42 (1961), 517–522.

tartalmában is különbözik. Ez elvezetett a radikális végkövetkeztetésig, miszerint Írás és Hagyomány kölcsönösen kizárják egymást, lévén hogy egy dolog vagy írott, vagy nem írott, *tertium non datur*.²³ Lennerz támogatói ilyen értelemben olvasták a Trienti és az I. Vatikáni Zsinat dokumentumait is.²⁴

J. Beumer próbált meg a két szélsőséges álláspont között közvetíteni, amennyiben felállította a Szentírás relatív elégségességének tézisé, amellyel a Szentírás és a Szenthagyomány egységét igyekezett mindennél jobban hangsúlyozni. Állásfoglalását F. Ocáriz így összegzi: „...minden kinyilatkoztatott igazság formálisan (*explicit vagy implicit módon*) benne foglaltatik a Hagyományban, és mind lényegileg [benne foglaltatik] a Szentírásban, abban az értelemben, hogy mindegyik a Szentírásban bírja alapját, még ha nem is mindegyik vezethető le egyenesen a Szentírásból”.²⁵

Ezen vita tükrében már világosan látjuk, miért kellett a II. Vatikáni Zsinatnak reflektálnia erre a kérdésre. A túlságosan kisarkított vagy objektív, passzívtalt hagyományértelmezés egyfelől a Szenthagyomány lényegét sebezte meg, másfelől elgyengítette a Szentlélek transzcendens alanyiságát. Nem véletlenül figyelmeztet erre a veszélyre J. Werbick évtizedekkel a Zsinat után is:

„Ahol a hagyomány folyamatai a legitimáció nyomása alá esnek, amely satuba fogja a bizonytalanná vált intézményeket, ott ezeket a folyamatokat egy egyenesen görcsös folyamatosság-igénynek rendelik alá, amely kvázi minden áron megerősítve akarja látni önmagát és önállóságát, amely szerint az, ami itt és most megkérdőjeleződött, az már mindig is így volt, és ezért nem lehet megváltoztatni. (...) Ahol a Hagyomány élővé válhat, ott fel tudják fogni és el tudják fogadni a feszültségeket, válságokat és diszkontinuitásokat is, amelyek vele együtt hagyományozódtak át...”²⁶

²³ Lásd LENNERZ, H., *Sine scripto traditiones*, 633.

²⁴ Így pl. ITURRIOZ, D., *Tradición y Revelación en el Concilio Vaticano y su época*, in *Estudios Eclesiásticos* 37 (1962), 171–217; KERRIGAN, A., *Doctrina Concilii Vaticani I de 'sine scripto traditionibus'*, in AA.Vv., *De Scriptura et Traditione*, Pontificia Academia Mariana Internationalis, Roma 1963, 475–502.

²⁵ OCÁRIZ, F., *Profundización*, 198k; vö. BEUMER, J., *De statu actuali controversiae circa relationem inter Traditionem et Scripturam*, in AA.Vv., *De Scriptura et Traditione*, 23–28.

²⁶ WERBICK, J., *Essere responsabili della fede*, Queriniana, Brescia 2002, 978. 979.

2. A „VIVA VOX EVANGELII” AZ EGYHÁZBAN

Mint a fentiekből is kitűnik, a Katolikus Egyház teológiájában nagy változáson ment át a hagyományszemlélet. A II. Vatikáni Zsinaton megszületett egy olyan dinamikus látásmód, amely a szentlelkies jelenlét újfajta értékelését tette lehetővé. Ennek központi gondolata a *viva vox Evangelii*, az *evangélium élő szava* volt, amely kifejezés a kinyilatkoztatásról szóló dogmatikus konstitúcióban jelent meg (lásd DV 8).²⁷

Mint a szöveg is tanúsítja, ez egyfajta gyümölcse a hagyományfogalom átalakulásának: „Az egyházatyák mondásai tanúskodnak e Hagymány éltető jelenlétéről, melynek gazdagsága átárad a hívő és imádkozó Egyház gyakorlati életébe” (DV 8). Már az 1964-es ülésszak ülésein is világosan megmutatkozott, hogy a zsinati atyák erőteljesen igénylik a patrisztikus teológia dinamikus szemléletének bevezetését a kinyilatkoztatástól szóló szövegtervezetben. Bár egyesek erőteljesen igényelték, ezen a ponton nem került befűzésre a liturgiára való utalás – ennek oka bizonynyal abban keresendő, hogy a dokumentumtervezet szövegezői világos keretek között akartak előrehaladni. A liturgiának mint az egyházi hagyomány elevevénye jelenek és megnyilatkozásának témája csak áttételesen került bele a konstitúció végső szövegébe, az „*Isten Igéjének és Krisztus testének asztala*” sajátos kifejezési formával élve (lásd DV 21), ami kiválóan alkalmas volt arra, hogy rávilágítson a Hagymány és az Eucharisztia közötti mélységes kapcsolatra – még ha ezt a témát a konstitúció (és a zsinati tanítás) nem is mélyítette el.

A mozgásában, elevevényében megragadott hagyomány sajátos módon nyílik meg a benne rögzített írott betű (Szentírás, az írott evangélium) felől a hívők adott korban megvalósuló élete felé (az élő evangélium). „E Hagymány által ismeri meg az Egyház a szent könyvek teljes kánonját, benne érti meg mélyebben és hatékonyabban a Szentírást” (DV 8). Számunkra ezen a ponton nem annyira a Hagymánynak a Szentírás rögzülésének kánoni folyamatában játszott szerepe a fontos, hanem sokkal inkább annak a hangsúlyozása, hogy mennyire elengedhetetlen és mással nem pótolható funkciója van a Tradíciónak a szent szöveg és a hívők közötti kapcsolódás terén. Lényeges elem, hogy nem pusztán „mélyebb megértésről”, hanem egyfajta „hatékonyaságról” van szó. A zsinat azonban még ennél is többet állít: azt, hogy így cse-

²⁷ A szöveg keletkezéstörténetéhez lásd TÖRÖK, Cs., *Írás és Hagymány*, 168–277. A DV 8 szintetikus, a keletkezéstörténeten alapuló értelmezésére teszünk kísérletet uo. 290–297.

lekvővé válnak a szent szövegek („*Sacrae Litterae in ea ... actuosae redduntur*”²⁸). Mindez rávilágít arra, hogy a keresztény hit alapját képező, objektív és rögzített írásos kinyilatkoztatás-szint szükségszerűen átvezetődik a Szentlélekben a hit élő valóságának a szintjére. Figyelembe véve a Szentlélek működésének és az egyházi valóságnak a szoros kapcsolatát, amelyre már többször utaltunk, nyilvánvaló, hogy ez a „*cselekvővé tétel*” egyszersmind ekkleziológiai hangsúlyt hordoz, hisz mindig harmóniában áll a „*sensus ecclesiae*”-vel. Ezt a zsinati szöveg is megerősíti, amikor így folytatja: „...s így Isten, aki egykor szólt, szünet nélkül beszélget szeretett Fiának menyasszonyával...” (DV 8). Ezzel a formulával a *Dei Verbum* kifejezi, hogy a Szentlélek által, a Szentírásan keresztül, az élő Hagyományban Isten állandó dinamikus és dialogikus kapcsolatban áll az Egyházzal.

„...és a Szentlélek, aki által az Egyházban és az Egyház által a világban főlhangzik az evangélium élő szava, elvezeti a hívőket a teljes igazságra, és az Ő műve, hogy Krisztus igéje elevenen él bennük (vö. Kol 3,16)” (DV 8). Itt fogalmazza meg a Zsinat azt a neologizmust, amely aztán elterjedt a teológiai szakirodalomban – az élő Hagyomány által válik Isten szava szüntelenül aktuálissá és cselekvővé a világban, lesz „*viva vox Evangelii*”. Mindez a Szentlélekben valósul meg. Ugyanakkor azt is világosan kell látnunk, hogy a „*teljes igazság*” semmiképpen sem interpretálható úgy, mint a Szentírás objektív tartalmát meghaladó valóság – az elmélyülés, a teljesebb megértés, az implicite jelenvaló kibomlása hozza meg mintegy gyümölcsként a teljes igazságot. Ezen a ponton értjük meg a maga teljes kiterjedésében Jézus kettős ígérését, melyet az Utolsó Vacsorán tett: „A Pártfogó pedig, a Szentlélek, akit az én nevemben küld az Atya, ő megtanít majd titeket mindenre, és eszetekbe juttat mindent, amit én mondtam nektek” (Jn 14,16). „Amikor eljön az Igazság Lelke, ő majd elvezet benneteket a teljes igazságra” (Jn 16,13).

Mindez azért fontos, mert így kiviláglik, hogy az (élő) Hagyomány nem pusztán doktrinális tárgya, birtoka az Egyháznak.²⁹ S. Pié-Ninot – Aquinói Szent Tamást követve³⁰ – úgy véli, hogy az élő Hagyomány az Egyház tanítása, amely lehetővé teszi a Szentírás helyes értelmezését, hogy felismerhessük

²⁸ Érdekes módon mind az általunk használt eredeti, mind az ún. javított fordítás (Szent István Társulat, Budapest 2000) képtelen ennek a szöveghelynek a pontos lefordítására. Mindkettő „*hatékony megértésről*” beszél, holott a dokumentum szó szerint így fogalmaz: „*Sacrae Litterae in ea penitus intelliguntur et indesinenter actuosae redduntur*” – „a Szent Szövegek abban [ti. a Hagyományban] mélyebben megértetnek és szüntelenül cselekvővé tételnek”.

²⁹ Lásd WALDENFELS, H., *Kontextuelle Fundamentaltheologie*, 477.

³⁰ Lásd STh, II–II, 65, 3, ad 2.

a kinyilatkoztatott igazságokat, amelyek által megvalósul a hithez való ragaszkodás – mindvégig a Szentlélek kegyelme által.³¹

3. A HITELES EGYHÁZI HAGYOMÁNY

Természetesen a dinamikus hagyományszemlélet felveti a kritériumok kérdését: miként lehet az élő Hagymányt lehatárolni, megkülönböztetni az igaz és a hamis elemeket, amelyek az Egyház életében felmerülnek? A Zsinat azzal próbált választ adni erre a problémára, hogy a Szentírás-Szenhagyomány viszonyt kibővítette egy harmadik elemmel: a Tanítóhivatallal (lásd DV 9–10). Azonban a fiatal zsinati teológust, J. Ratzingert ez nem elégítette ki, mivel szerinte ezáltal még nem különült el világosan és egyértelműen a helyes és a hamis hagyomány.³² Hasznosnak tűnik, hogy ezen a helyen utaljunk H. Waldenfelsre, aki a következőképpen vág rendet a fogalmi és a gondolati elemek erdejében:

élő / aktív hagyomány	passzív hagyomány
átadás	befogadás
<i>traditio qua</i> / az átadás folyamata	<i>traditio quae</i> / az átadott tartalom, a letétemény
<i>reális</i> hagyomány, amely az életmódban, az istentiszteletben, a tanúságtételben stb. fejeződik ki	<i>szóbeli-fogalmi</i> hagyomány, amely a keresztény doktrínában, a teológiai írásokban, prédikációkban, katekézisekben stb. fejeződik ki

Mi a következő megfogalmazást választjuk: az élő Hagymány, az evangélium élő szava az Egyházban nem más, mint a dinamikusan és folyamatszerűen jelenlévő Szenhagyomány aktuális kifejtése, tanítása és átadása, folytonosságban az apostoloktól kezdve napjainkig, végső kritériumként az egyházi Tanítóhivatalt tételezve. Vagyis az élő Hagymány kifejezés az Egyházban

³¹ Lásd PIE-NINOT, S., *La Teologia Fundamental*, 625.

³² Lásd J. Ratzinger kommentárját a DV 8-hoz: *LThK*² Konzilsband II, 519k.

a Szentlélek által jelenlévő, hatékony és cselekvő Hagyomány lényegét ragadja meg:

1. átadja az isteni Igét, de nem azonos vele;
2. nem csak megőrzést, de mindig egyfajta aktuális *relecture*-t is jelent;
3. a keresztény üzenetet belehelyezi az aktuális szövegkörnyezetbe; ez az üzenet mindig folytonosságban szemlélendő az apostoloktól kezdve; bizonyos értelemben „lefordítja” a hitet napjaink embereinek nyelvére.

Mindazonáltal az élő Hagyománynak mint az evangélium eleven hangjának, szavának megragadása rávilágít arra az elemi viszonyra, amely a Szent-hagyomány és a Szentírás között fennáll. A kérdés azért is központi fontosságú korunkban, mert – szemben a korábbi századokkal – az írott és áthagyományozott kinyilatkoztatás olvasása, értelmezése, alkalmazása immár nem egyházi vagy klerikusi privilégium. Nem csak laikus, de nem-katolikus, sőt nem-keresztény részről is érkeznek újabb és újabb értelmezési kísérletek, amelyek megannyi más tudományra (történelemre, pszichológiára, szimbológiára vagy archetipológiára stb.) alapoznak.³³

Ebben a fényben kell olvasnunk a DV 12-t, amelyben egy két rétegű általános válasz fogalmazódik meg:

1. „Mivel pedig Isten a Szentírásban emberek által emberi módon beszélt, a Szentírás magyarázójának, hogy megláthassa, mit akart velünk közölni Isten, figyelmesen meg kell vizsgálnia, hogy a szent írók mit akartak mondani, és szavaik által mit akart kinyilatkoztatni Isten.” – A Szentírás megértésének, az exegézisnek alapvető kritériumával találjuk itt szembe magunkat: a „*sensus auctoris*” kritériumával. Ugyanakkor a szöveg egyszerismind túl is lép ezen, hisz az utolsó félmondat („...és szavaik által mit akart kinyilatkoztatni Isten...”)³⁴ már rámutat a *sensus plenior* kérdéskörére, azonban a témát nem fejti ki.³⁴

³³ Ennek kapcsán lásd PÁPAI BIBLIKUS BIZOTTSÁG, *Szentírásmagyarázat az Egyházban*, Budapest 1998; interneten: http://www.sapientia.hu/old/dokumentumok/pbib_2.html (2018.02.05.).

³⁴ A *sensus auctoris* és a *sensus plenior* közötti kettősség kivetítése az emberi és az isteni akarat egyfajta dualizmusára veszélyeket rejthet magában.

2. Mindezt a szakasz második része két újabb kritériummal egészíti ki: „Mivel pedig a Szentírást ugyanazon Szentlélek segítségével kell olvasni és magyarázni, mint akinek sugalmazására készült, a szent szövegek helyes értelmezésénél ugyanilyen gonddal kell szemmel tartani a teljes Szentírás tartalmát és egységét, figyelembe véve az egész Egyház élő hagyományát és hit analógiáját. A Szentírás-magyarázóknak tehát az a dolguk, hogy e szabályok szerint törekedjenek a Szentírás értelmének mélyebb megértésére és kifejtésére”. Mi következik ebből a szövegrészletből?

- a) A szentírási *sensus plenior* mindig egyszersmind *sensus pneumaticus* is (ami nem feltétlenül azonosítandó a klasszikus értelemben vett *sensus spiritualis*-szal), vagyis olyan értelem, amely a Szentlélek által, a Szentlélekben, a Szentlélek szerint kerül megőrzésre, átadásra és értelmezésre.
- b) Másrészt – el akarván kerülni a szubjektivista hajótöréseket, amelyeket egyfajta eltúlzott, gyakran bibliai fundamentalizmussal járó karizmatikusság okozhatna – hangsúlyt kap az egyházi élő Hagyomány, a „*viva vox Evangelii*” az Egyházban.

Mindebből azt látjuk, hogy a zsinati felfogásban a hitletétemény, amelynek hordozója a Szentírás és a Szenthagyomány, nem holt tárgy, amelyet az Egyház birtokol; hanem folyton dinamikus viszonyban áll az adott kor embereivel. A sugalmazás Lelke egyszersmind az asszisztencia és az értelmezés Lelke is, benne egybeforr az áthagyományozás folyamata, az áthagyományozott tartalom és végül annak megelevenülése a Hagyományban.

Azonban ez a dinamikus-élő valóság soha nem válhat az egyén prédájává. Folytonos meghatározottság, befolyás és lehatároltság alatt áll, ami más és más szinteken jut kifejezésre. Tárgyi szinten jele ennek a Szentírás betűje, a *sensus auctoris*,³⁵ vagy akár az, amit lyoni Iréneusz az igazság kánonjának, a hit kánonjának nevez. Ugyanakkor van egy olyan adottság is, amelyet személyesnek nevezhetünk: ez pedig a Szentlélek hatékony és cselekvő befolyása az egyes hívőre, illetve a hívők közösségére, az Egyházra. A Szentlélek a ki nyilatkoztatás Lelke, ugyanakkor az Egyház Lelke is, akiből mind a passzív, mind az aktív Hagyomány kezdetét veszi, akiben mindez fennáll.

³⁵ Vö. A. GRILLMEIER kommentárját a DV 12-höz, *LThK*² Konzilsband II, 552.

Az egyes hívő és az élő Hagyomány között ezek fényében olyan kapcsolatot állíthatunk, amely két dimenzióban valósul meg:

1. *Passzív*: a hívőnek el kell fogadnia a Szentírást és a Szenthagyományt mint átadott, áthagyományozott valóságot, letéteményt, a hit normáját és szabályát, amelyet követnie kell ahhoz, hogy megőrizze közösségét az Egyházzal.
2. *Aktív*: a hívő hozzájárulhat az Egyház élő hagyományához, nem feledve azt a közös hivatást, amely minden megkeresztelté: *„A hívők tehát a legszorosabb egységben éljenek kortársaikkal, iparkodjanak megérteni gondolkodásmódjukat és érzésvilágukat, amint az a szellemi kultúrában megmutatkozik”* (GS 62).

Így a *viva vox Evangelii* végső soron magába foglalja annak feladatát is, hogy az apostoloktól ránk hagyományozott hitet mindig újra megjelenítsük, hatékonyan jelenvalóvá tegyük az aktuális korban, felhasználva annak nyelvét, kultúráját, kifejezési lehetőségeit. Ez azonban csak akkor lesz gyümölcsöző és valóban hasznos vállalkozás, ha közben mindvégig megőrizzzük hűségünket a kinyilatkoztatáshoz, amelynek az életünkkel, a világban való létünkkel személyes és hiteles, tanúságtevő értelmezést adhatunk. Így az közelebb lép kortársainkhoz, s általunk illetve az egyházi közösség által – a Szentlélek erőterében – az isteni üzenet be tud lépni az emberi lét *hic et nunc*-jába.

ÉLETRAJZI ADATOK:

TÖRÖK CSABA (*1979) katolikus pap, a fundamentális teológia professzora Esztergomban és Győrben.

PETER HENRICI

A hagyomány: Krisztus tudata az Egyház tanításában

Maurice Blondel *Történelem és dogma* című művének újraolvasása

A köznapi szóhasználatban a „hagyományos” az „újnak” az ellentétét jelenti. Az újítások ellen a hagyományosra való hivatkozással vesszük fel a harcot; az újra való hivatkozással vonjuk meg az értékességet a hagyományostól. Mindez teljesen máshogy van az egyházi szóhasználatban. Itt az egyház- és dogmatörténet által hozott megannyi újítás a hagyományra való hivatkozással nyer hitelesítést. A hagyománynak az a feladata, hogy valamit, ami nem a Szentírás szószerinti értelméből adódik, épp olyan hitelesként igazoljon, mint amilyen maga a Szentírás, sőt egyenesen bizonyítsa: az adott dolog megfelel a Szentírásnak. A két, Piuszok által kihirdetett dogma – Mária szeplőtelen fogantatása és az ő testi mennybevétele –, valamint az I. Vatikánnum által kihirdetett pápai tévedhetetlenség nem volt így megtalálható a Szentírásban. Csak évszázados egyházi gyakorlat és teológiai vita után lehetett kihirdetni ezeket, „a hagyomány alapján”. Ezekben a Tridentinum által a reformátori *sola Scriptura* ellenében meghirdetett „Írás és hagyomány”-elv jutott érvényre.

Ugyanakkor látnunk kell, hogy már a legelső krisztológiai és pneumatológiai zsinati kijelentések sem voltak kizárólag a Szentírásból igazolhatók. A zsinatok, melyek folyamatosan azt a célt szolgálták, hogy megvédjék az átadott, „hagyományos” hitet, szinte mindannyiszor valami korábban „hallatlant”, valami „újat” mondtak ki. Ez nem egyszer felszította a tradicionalisták elkeseredett ellenállását. A II. Vatikáni Zsinat sem jelent kivételt, ahogy az *Amoris laetitia* kezdetű buzdítás sem.

Az egyházi értelemben vett hagyomány egyenesen színxszerűnek tűnhet, hogyha a koronatanúként akarjuk felvonultatni a tradicionalisták ellenében. Azt akarjuk ugyanis kijelenteni, hogy az új, a korábban hallatlan megfelel a régi időkből származóknak. Hogyan lehetséges hidat verni az Írás és az aktuális tanítóhivatal között? Hogyan értelmezhetjük helyesen az egyházi hagyományt?

I.

Egy katolikus filozófus valamivel több, mint száz évvel ezelőtt alaposan utánagondolt ennek. Ennek során két gondolati irányultsággal kezdett vitába: ezek, bár kissé megváltozott alakban vannak jelen, semmit sem veszítettek az aktualitásukból. Ezért érdemes még ma is elolvasni Maurice Blondel *Történelem és dogma* című művét.¹ Ennek második német fordítása néhány évvel ezelőtt jelent meg.² Blondel írása az Alferd Loisy-val, valamint néhány támogatójával és ellenzőjével folytatott rövid, ám annál intenzívebb levélváltásnak volt a gyümölcse.³ A pap és orientalista Loisyt lenyűgözte a történeti-kritika módszer megannyi vívmánya. Ez kísérletet tett arra, hogy a kereszténység dogmatikai kijelentéseit egyfajta „történeti apologetika” segítségével összhangba hozza a bibliai exegézis szigorú korlátok közé szorított eredményeivel. Az ő modernista gondolatiságával mások az újszolasztikus tankönyv-teológiájukat szegeztek szembe, ám képtelenek voltak megoldani a Loisy által felvetett nehézséget. Blondel szerint a helyesen értelmezett egyházi hagyományban találjuk meg a megoldást. Miután tehát kritikai módon ütköztette a két, egymással harcoló gondolati irányultságot, írása a hagyomány filozófiailag és teológiai elmélyített bemutatásába torkollik.

Egyszer évekkel ezelőtt azt írtam, napjainkban annyira elöregedettnek tűnik a modernizmus, mint maga az Eiffel-torony. Azonban az Eiffel-torony még ma is elbűvöli az embertömegeket, és évente több millió látogatót vonz. Ehhez hasonlóan napjainkban is aktuális az a két gondolati irányultság, mely egykor meghatározta a modernista válságot: egyfelől és könnyebben felismerhető módon az antimodernista gondolat, a klasszikus iskolás

¹ BLONDEL, M., *Histoire et Dogme. Les lacunes philosophiques de l'exégèse moderne*. Először három részben jelent meg: *La Quinzaine* 56 (1904), 145–167; 349–373; 435–456. Nyomtatásban megjelent még: *Les premiers écrits de M. Blondel*, Paris 1956, 149–228; és: *Oeuvres complètes II* (1997), 390–453, feltüntetve az eredeti oldalszámozást is.

² Első ízben Antonia Schlette fordította le, s Johann Baptist Metz és René Marlé írt hozzá előszót (Mainz 1963). Az új fordítást: *Geschichte und Dogma*, Hansjürgen Verweyen készítette, s ő is kommentálta. Az előszót írta s a kötet szerkesztette Albert Raffelt (Regensburg 2011, feltüntetve az eredeti oldalszámokat). A lábjegyzetekben zárójelben megadom az eredeti oldalszámozást, illetve a *Premiers écrits* oldalszámait. A mű megjelent még olasz (1922, 1992), angol (1964) és spanyol (2004) nyelven is.

³ A Henri de Lubac által összegyűjtött levélváltást történeti szempontból nem a legmegnyugtatóbb formában jelentette meg René Marlé: *Au coeur de la crise moderniste. Le dossier inédite d'une controverse...* Paris 1960. Blondel és Loisy levélváltását rövidítés nélkül, német fordításban megjelentette Andreas Uwe Müller: *Christlicher Glaube und historische Kritik, Maurice Blondel und Alfred Loisy im Ringen um das Verhältnis von Schrift und Tradition*. Freiburg 2008, 150–225.

teológia, amelyet Blondel egy általa alkotott neologizmussal „extrinszecizmusnak” nevezett.⁴ Napjainkban sokkal inkább „fundamentalizmusnak” neveznénk egy ilyen gondolkodásmódot. Ez a történeti módon keletkezett szövegeket szó szerint és történetietlenül érti, és úgy tekint ezekre, mint az igazság módosíthatatlan kifejeződéseire. A klasszikus, messzemenően elavult bibliai fundamentalizmus mellett – amely ragaszkodik a Szentírás szó szerinti sugalmazásához – napjainkban a dogmatikus vagy tanítóhivatali fundamentalizmust kellene még megemlítenünk. Ez úgy véli, hogy például *A Katolikus Egyház Katekizmusa* képezi az abszolút, módosulhatatlan és megkérdőjelezhetetlen igazságot, amelyet csakis szó szerint szabad ismételni.

A fundamentalizmussal szemben lépett fel a modernista „historicismus” – ez szintén egy Blondel által meggyökereztetett neologizmus, amely napjainkra teljesen meghonosodott. Ennek meglátásait manapság – sokszor öntudatlanul is – számos keresztény átvette. Úgy véljük – akárcsak Loisy –, hogy szakadék tátong a történeti názáreti Jézus és a hit Krisztusa között⁵ (ez a vélekedés egyébiránt könnyedén egy újfajta neo-arianizmushoz vezethet). Ez a szakadékot a „lelkiség” vagy a „misztika” segítségével, a Jézus Krisztushoz való közvetlen személyes hozzáférés által akarjuk leküzdeni. Így azonban, miként azt Blondel egyszer megjegyezte, a kereszténységet átalakítjuk a vallás egy lehetséges formájává a sok közül (itt üdvözölhetjük Schleiermachert), holott valójában „a vallás úgy irányul a kereszténységre mint leg-tökéletesebb megvalósulására”.⁶

A két fent említett gondolati irányultsággal, kiemelten pedig Loisy éles eszű elméleteivel való konfliktusában Blondel hagyományértelmezése precízzé és szigorúan átgondoltá válik. Írásának terjedelmes első két részét ennek a kettős vitának szentelte. Filozófusként mindenekelőtt a két gondolati irányultság módszertani elégtelenségére mutat rá; keresztény filozófusként azonban belemegy abba, hogy Loisyval szemben teológiai érvelésbe is bocsátkozzon. A levélváltás során arra a belátásra jutott, hogy Loisy számára nem annyira módszertani kérdésről volt itt szó, hanem sokkal inkább Jézus Krisztus személyéről és a beléje vetett hitről.⁷ Ez még sürgetőbbé tette a vele

⁴ BLONDEL, M., *Geschichte und Dogma*, 32 (394, 154): „j’userai de néologismes barbares”.

⁵ Ezen különbségtétel terén klasszikussá vált a Loisy előtt pár évvel megjelent mű: KÄHLER, M., *Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche biblische Christus*. Leipzig 1892 (új kiadás: München 1969).

⁶ BLONDEL, M., *Geschichte und Dogma*, 80 (427, 196).

⁷ Lásd tanulmányomat: *Die christologische Abzweckung von »Histoire et Dogme«*, in Reifenberg, P. – Hooff, Anton van (szerk.), *Tradition – Dynamik von Bewegtheit und ständiger Bewegung. 100 Jahre Maurice Blondels »Histoire et Dogme«* (1904–2004), Würzburg 2005, 86–101.

folytatott vitát, nem utolsó sorban azért, mert a hagyományt Blondel értelmezésében csakis üdvtörténetlieg és krisztológiaiag lehet megragadni és megalapozni.

II.

Ennek okán először Blondelnek az extrinszecizmussal és a historicizmussal szembeni filozófiai-módszertani kritikáját kell szemügyre vennünk, ami tulajdonképpen nem más, mint hagyományértelmezésének a negatívja.

1. Az extrinszecizmust/fundamentalizmust viszonylag könnyű volt megcáfolni. Ezt Blondel már nyolc évvel korábban is részletesen kritizálta, „Levél az apologetikáról” című írásában.⁸ A modernizmussal szemben ez a gondolatiság egyfelől kérdés nélkül visszautasítja a történeti-kritikai szentírás-értelmezés eredményeit, s nem hagy teret semmiféle hermeneutikának,⁹ miközben másfelől egyfajta fideizmussal,¹⁰ igazolja az ugrást a bibliai tényektől a hitigazságokhoz, a tanítóhivatalra hivatkozva, valamint azzal is, hogy a dogmatikai igazságokat egyfajta végkövetkeztetésként le lehet vezetni a bibliai tényekből. Blondel ezzel szemben arra hívja fel a figyelmet, hogy egy ilyen levezetés a logikai szillogizmusok *maior*-tételévé avatja a Biblia történeti kijelentéseit:

„Mivel nem azok valódi lényegét keresték a tényekben, hanem egy szűk látókörű ideológiát, végül mindent kockára tettek. A hit eleven tanítását gúzsba kötötték, amitől az egy halotthoz vált hasonlónak. Arra kárhoztatták a történelmet, hogy ne legyen több pusztá allegóriánál, melyre aztán a keresztény élet egész realizmusát rá lehet aggatni. Csakhogy egy csupán falra festett szegre csakis egy festett láncot lehet felakasztani”.¹¹

⁸ BLONDEL, M., *Lettre sur les exigences de la pensée contemporaine en matière d'apologétique et sur la méthode de la philosophie dans l'étude du problèmes religieux* (1896), megjelent: *Oeuvres complètes* II (1997), 101–172. Németül: *Zur Methode der Religionsphilosophie* (H. Verweyen előszavával), Einsiedeln 1974.

⁹ BLONDEL, M., *Geschichte und Dogma*, 37–38 (398–399, 158–160).

¹⁰ Uo. 34–35 (396, 157).

¹¹ Uo. 40 (400, 161–162).

2. A fenti dokétizmussal¹² ellentétben a historicizmus vissza szeretné adni a bibliai tényeknek a maguk történeti arcát és súlyát. Ennek ellenében Blondel rámutat a história és a történelem közötti különbségre.¹³ Amit a historikus ki tud nyerni a dokumentumokból, az a legjobb esetben is csupán annak tanúsága, amit a kortárs tanúk az általuk megélt dolgokról hátra tudtak hagyni.¹⁴ Ez azonban még nem a valódi, az emberek által megélt történelem, a maga morális és metafizikai dimenzióival egyetemben:

„Ezért soha nem vélhetjük úgy, hogy egyedül a történettudománnyal a maga teljességében meg lehet ragadni egyényt, valamit, ami csak egy tény és az egész tény. A lánc minden egyes szeme, ahogy maga az egész lánc is, pszichológiai és etikai problémákat is hordoz, ahogyan erre rálehetünk minden, még a legkevésbé feltűnő cselekvésben és minden, még a legegyszerűbb tanúságban is [...]. A valódi történelem emberi sorsokból áll, és minden egyes emberi élet beteljesülőben lévő metafizika”.¹⁵

És még valami: a történész, többé-kevésbé öntudatlanul, ám legalább ennyire elkerülhetetlenül is, ráhúzza a maga saját tudását, sajátos látásmódját és ezáltal a maga tolmácsolását a dokumentumokból megállapítható tényekre:

„Amit vegytiszta megállapításoknak tekintünk, gyakran csak mesterséges felépítmények. A szemlélő, a tudósító többé-kevésbé mindig költő; ugyanis a tanú mindig mögéje helyez egy lelket, egy cselekvést annak, amit lát, hogy az adott tény számára egyáltalán értelmes legyen; a kritikus történész pedig mindig mögéje helyez a tanúnak és tanúságtételének egy értelmezést, egy kölcsönös viszonyt, egy összképet, hisz csak ezáltal válik történelmi tartalomként megragadhatóvá az adott dolog. A kritikailag ki nyert adatok mögött ott áll a történettudós számára egy összkép. Ez azonban azt jelenti, hogy az ember a maga meggyőződéseivel, metafizikai eszméivel, vallási megoldásaival épp annyira befolyásol minden ezeknek

¹² Uo. 37 (398, 159): „Kortalanul, a helyi színek nélkül a tények egyfajta tartós dokétizmus keretében elpárolognak, s árnyék nélküli fény lesz belőlük, amelyet agyonnyom az abszolút súlya, amellyel az emberek felruházzák azokat”.

¹³ Uo. 49 (406, 170): „A »szaktudományos, kritikus történetírás« a szó tulajdonképpeni, tudományos értelmében nem a »valódi történelem«, amely az emberiség konkrét történetének a helytartója, a teljes történeti igazság”.

¹⁴ Ennek kapcsán utalhatnánk akár a kortanúk és kortörténészek között újra meg újra fellángoló vitákra.

¹⁵ Uo. 47 (405, 168).

alárendelt tudományos kutatást, mint amennyire engedi, hogy ő maga is ezek befolyása alatt álljon”.¹⁶

Ezen elkerülhetetlen tolmácsolás kapcsán az nyom a legtöbbit a latba, hogy a történeész hajlamos lehet kizárni a megfontolásai közül mindent, amit idegennek tart a sajátos szakterületétől, vagy amit – tudatosan vagy tudattalanul – egyszerűen hiteltelennek vagy elképzelhetetlennek ítéel. Ily módon „a pozitív történelem negatív teológiává” válhat.¹⁷

3. Eddig tart, röviden felvázolva, Blondel módszertani kritikája. Most érkezik el a dolog lényegéhez. Loisy tudta, hogy történeti-kritikai evangéliumértelmezése lehetetlenné tette a klasszikus apologetikát, mely a történetileg igazolt csodákból kiindulva következtetett az üzenet isteni eredetére. Ezért felvázolt egy új apologetikát, amely abból a történeti tényből indult ki, hogy az egyházi élet évszázadokon keresztül fennmaradt. Ez csakis isteni segítség által lehetett lehetséges.

Csakhogy ezzel az érveléssel szemben is komoly fenntartással kellett élnie Blondelnek. Loisy megint csak a történeti egyházat látja, s erre támaszkodva akarja felépíteni bizonyítását. Csakhogy az egyháztörténelemben fellépő jelenségek, vagyis a dogmák, történeti szempontból csakis *evolúciósan* értelmezhetők, mint apránként, nem utolsó sorban külső nyomásra fellépő újítások; ezeket nem lehet a már eleve adott valóság organikus *kibontakozásának* tekinteni:

„A historicizmus ennek következtében hajlik arra, hogy a történelem egész tartalmát egy olyan *evolúcióban* keresse, mely a világ összes együtt-ható erejének nyomása alatt meghatározza a történések egymásutánját [...] és ebben fel fog lelteni EGY *logikai kibontakozást* [*développement*], anélkül azonban, hogy képes lenne felismerni vagy posztulálni ennek egy megelőző vagy kísérő végső okát, amelynek a történeti egymásután *AZ organikus kibontakozása* lenne”.¹⁸

Ezzel a filozófiai, a mi nyelvünkön alig visszaadható megkülönböztetéssel az *évolution* és a *développement* között Blondel megmagyarázza a történeész számára hozzáférhető egyháztörténelem és a csakis a hitben felismerhető

¹⁶ Uo. 47–48 (405, 168–169).

¹⁷ Uo. 51 (407, 171).

¹⁸ Uo. 53 (409, 173).

üdv történet közti különbséget. Az Egyház életében folytatódó üdv történet a Krisztusban már eleve adottnak az organikus kibontakozása. Ez sokkal több annál, mint amit az első tanúk meg tudtak ragadni vagy ki tudtak mondani. Ebből kell kiindulnia a helyes hagyományértelmezésnek. Az egyházi hagyomány csakis az üdv történet folytatásaként létezik. Most nem akarunk belebocsátkozni Blondel további vitáiba Loisyval, ezért elkezdhetünk Blondel hagyományleírásával foglalkozni, amelyet műve harmadik részében találunk meg.

Ebben a harmadik részen a hívő tudása kiegészíti és támogatja a filozófus kompetenciáját.

III.

1. Elsőként a hagyomány elégtelen értelmzését kellett elhárítani, amelyet mind a fundamentalizmus, mind a historicizmus képviselt. A hagyomány nem igazságok, útmutatások vagy információk „szóbeli átadása”, amiket egyébiránt ugyanilyen jól tovább lehetne adni írásos formában is. Ha nem lenne ennél több, akkor csak kevés haszna lenne a hagyománynak, és alig lenne súlya:

„A nagy távolság, amely elválaszt minket a kezdetektől, a kollektív emlékezet kitalációs hűtlensége [...], a modern élet gyökérvesztése, amely elvesztette már az eredet érzékét, a megszokás, hogy mindent írásban, nyomtatva rögzítünk, papír-emlékezetben: mindez nem az áthagyományozott dolgok mind nagyobb fokú elélettelenedéséhez és a tulajdonképpeni hagyomány elhalásához vezet?”¹⁹

Valami hasonlót mondhatunk el az egyházatyáknak a korai kereszténység hitére vonatkozó tanúságához való, kétségtelenül hasznos visszanyúlás kapcsán, és mindenről, amit az egyháztudomány segítségével tudunk megállapítani. Ezekben az esetekben is mindannyiszor valami olyanról van szó, amit kifejezetten mondtak vagy tettek, s amit aztán írásban rögzítettek. A hagyományhoz való visszanyúlás e téren alig különbözik az etnológus munkájától, aki régi népszokások vagy népdalok után kutat. Az egyházi hagyomány nem megbízható módon továbbadott titkos tudás, és nem is túlhaladott szokások gyűjteménye; valami újat mutat fel:

¹⁹ Uo. 87 (432–433, 202).

„Ez a megőrző [*conservatrice*] erő egyszersmind előmozdító [*conquérante*] [...]. Olyan igazságokat fedez fel és fogalmaz meg, melyekből a múlt élt anélkül, hogy az kifejezetten szóban rögzíthető vagy definiálható volna [...]. Nem annyira azt őrzi meg az elmúltból, amit fogalmilag meg lehet ragadni, hanem annak az eleven valóságát”.²⁰

Így és csak így értve lesz több a hagyomány, mint az Írás. Nem csak valami elmondatlant fűz hozzá az Íráshoz; értelmezi az Írást anélkül, hogy engedné korlátozni magát a szövegtől. Ezért első körben így hangozhat a hagyomány leírása:

„A hagyomány tudatosít olyan elemeket, amelyek eladdig inkább a hit és a hitből fakadó élet mélységeiben pihentek, kimondja, átadja és átgon-dolja ezeket. Ennek okán ez a megőrző és oltalmazó erő egyszersmind megvilágosító és megújító [*instructive et initiatrice*] is. Szeretettel fordulva az elmúlt felé, ahol el van rejtve a kincse, a jövő felé lép, ahol a még meg-hódítandó, a fény áll előtte. Még ha *fel is fedez* valamit, egyenesen úgy ta-lálja, hogy ez egy hűséges *újra megtalálás*. Nem kell semmi újat kitalálnia; ugyanis Istenében és Mindeneben már birtokolja is azt. Mégis mindig va-lami újat tanít nekünk, amennyiben az implicit módon megéltből expli-cit módon megismerttet csinál”.²¹

Ebből egy nagy horderejű következtetés származik, ami előre segíti a Loisy-val folytatott párbeszédet:

„Tűnjék még oly paradoxnak is egy ilyen vélekedés, mégis kijelenthet-jük, hogy a hagyomány elővételezi a jövőndőt, és arra vállalkozik, hogy a múlt-hoz való hűségre törekedve világítsa meg ezt a jövőndőt [...]. Arra szolgál, hogy bizonyos szabadságot biztosítson nekünk az Írással szem-ben, amelyre jámbor tisztelettel támaszkodik. Segít minket, hogy kizáró-lag szövegekre való támaszkodás kényszere nélkül jussunk el a valódi Krisztushoz, akit semmilyen irodalmi képmás nem tud kimeríteni, vagy egyenesen helyettesíteni. Ennek következtében az evangélium is csak a hitletétemény részeként, s nem annak teljességeként jelenik meg. Legyen

²⁰ Uo. 88 (433, 204).

²¹ Uo. 89–90 (434, 204–205).

bármennyire is Istentől adott a szöveg, mégsem alapozhatjuk a hit egész tanítását és a mi teljes hitünket kizárólag arra”.²²

Blondel kettős következtetést von le mindebből: az Egyházat – miként Spinoza az igazságról mondta – *index sui*-nak is nevezhetjük:²³ önmagát és ezáltal saját kijelentéseit igazoló valóság; évszázados gyakorlat során verifikálta azt, amit mond. Másodszor ebből következik, hogy csakis az értelmezheti helyesen az egyházi dogmákat, aki az Egyház közösségében van, és beleereshkedik az egyházi hagyomány-folyamba.

2. Hogyan igazolhatók ezek a kijelentések? A csupán a rögzített, írásosan leközögetett hitletéteményt elfogadó fundamentalizmussal és a dogmákat „egymásra tornyozott újításoknak”²⁴ tekintő historicizmussal szemben Blondel hangsúlyozza, hogy az Egyház a maga tanításában sem a tudós kutatásra (historicismusra), sem a dialektikus levezetésekre (fundamentalizmus) nem alapozódhat, ahogyan „egyfajta misztikus empirizmusra” sem (Loisy apologetikája). Nem mozog elsődlegesen vagy kizárólagosan intellektuális szinten; ennél sokkal fontosabb számára az emberi élet morális és vallási dimenziója, ami számos tudatalatti és teljességgel ki nem fejezhető dolgot hordoz magában.

Ezen a ponton Blondel elemében van. Cselekvés-filozófiája (*philosophie de l'action*) pontosan az emberi cselekvés alsó rétegeit szeretné napvilágra hozni s értelemmel hozzáférhető módon bemutatni. A „Történelem és dogma” előtt négy évvel az első nemzetközi filozófiai kongresszuson mutatta be az „erkölcsi élet logikáját”,²⁵ és most ugyanabban az értelemben mutat rá három olyan belátásra, amelyeket a cselevés filozófiája közvetít.

Először: „Amit az ember nem képes teljesen megérteni, azt azért még megteheti”.²⁶ Isten szavát „megőrizni” bibliai értelemben mindenekelőtt azt jelenti, hogy szerető engedelmségben követjük útmutatásait. Ebből az en-

²² Uo. 90 (435–436, 205). Blondel sietve hozzáteszi egy lábjegyzetben, hogy az evangéliumok többek, mint pusztá szöveg; ezek „egyfajta elővételezett hagyományt” képeznek, melynek telje rejtve marad a pusztán történeti-kritikai vizsgálódások előtt.

²³ Uo. 91 (435, 206).

²⁴ Uo. 93 (436, 207).

²⁵ BLONDEL, M., *Principe élémentaire d'une logique de la vie morale*, megjelent: *Oeuvres complètes* II (1997), 367–386. Németül: *Elementarprinzip einer Logik des moralischen Lebens*, in REIFENBERG, P., *Verantwortung aus der Letztbestimmung. Maurice Blondels Ansatz zu einer Logik des sittlichen Lebens*, Feiburg 2002, 524–537.

²⁶ Uo. 98 (440, 211). Ez a belátás átjárja a következő művét is: BLONDEL, M., *L'Action. Essai d'une critique de la vie et d'une science de la pratique* (1893), kezdve a bevezetésen („Si la méthode des

gedelmességből születik meg a Szentlélek vezetése alatt az Isten szavának mélyebb megértése. Blondel ennek kapcsán a Jn 15,23–26-ra hivatkozik, s már Loisy ellenében is utalt rá, hogy az apostolok bizonynyal nem tudták kimerítően megragadni Krisztus egész tanítását, „non potestis portare” (Jn 16,12),²⁷ és hogy a Jézus iránti szeretettől indítva aztán mégiscsak megtették azt, ami helyes, és ezt a cselekvést tovább is adták.

Ez azért volt döntő fontosságú, mert – másodszor – minden emberi cselekvésben cselekvőként ott van maga Isten is. A *concursum divinum* tana, az „egyedül szükséges” neve alatt azt a csúcspontot képezte, amelyre Blondel egész cselekvés-fenomenológiája irányult.²⁸ Ebből arra következtetett, hogy Istenre való utaltságunkat csakis engedelmes, rituális és szentségi cselekvésben tudjuk kifejezetté tenni.²⁹

Harmadszor pedig, és még a fentieket megelőzően, cselekvésünkben mindig és elkerülhetetlenül más emberekkel is kapcsolatban állunk, akik tudatosan vagy tudattalanul, hatással vannak a mi cselekvésünkre, miközben viszont cselekvésünkkel mi is részt veszünk az emberi közösség és társadalom kialakításában.³⁰ A hagyományra nézvést ez azt jelenti, hogy a keresztény élet és az egyházi tanítás csakis az Egyházba (és ezáltal az üdvtörténetbe) való bekapcsolódás által válik megérthetővé:

„Ha kizárólag a szövegekre és a tényekre hagyatkoznánk, akkor ezekből soha nem vezethetnénk le a dogmákat, jóllehet ezek megtalálhatók bennük, pont úgy, ahogyan a csirából sem tudjuk meghatározni, milyen növényről van szó [...]. Az Egyház nélkül a hívő nem képes Isten valódi írását a Bibliában és a szívében megfejteni; és mégis, ha nem járulna hozzá valami kevéssel minden egyes tag a közösség életéhez, akkor az organizmus nem lenne újra meg újra eleven és lélekkel telt. A tévedhetetlen tanítóhivatal képezi a legmagasabb és valóban lelki garanciát egy olyan életbeteljesülésre, melynek természetes alapját az összes keresztény és az egész kereszténység minden erejének az összedolgozása képezi”.³¹

simples et des généreux est bonne, il faut du moins qu'on puisse montrer pourquoi”, XVI), egészen a konklúzióig („Connaître ne dispense pas de faire; faire peut dispenser de connaître”, 474). A mű az eredeti számozást is feltüntetve megjelent: *Oeuvres complètes* I (1995), 15–530.

²⁷ BLONDEL, M., *Geschichte und Dogma*, 58 (412, 177) és megint 98 (440, 211).

²⁸ Vö. BLONDEL, M., *L'Action*, 338–356, *L'unique nécessaire*: „C'est parce que l'action est une synthèse de l'homme avec Dieu, qu'elle est en perpétuel devenir, comme travaillée par l'aspiration d'une infinie croissance” (itt: 352).

²⁹ BLONDEL, M., *L'Action*, 400–423.

³⁰ Lásd uo. 201–244: „De l'action individuelle à l'action sociale”.

³¹ BLONDEL, M., *Geschichte und Dogma*, 103–104 (443, 216).

3. Az Egyháznak, Krisztus misztikus testének az életére történő ilyen utalással Blondel átlépett filozófiai megfontolásainak teréről a hittani kijelentések birodalmába. A hagyomány elidegeníthetetlen egyháziassága volt az első és az alapvető valóság, amit Blondel Loisyval, de a fundamentalistákkal is szembeszegezett. Hibájuk az egyháziasság hiányában állt. Ebből két tovább, elmélyítő megfontolásra jut el, amelyek döntő fontosságúak a hagyomány helyes megértése szempontjából. A háttérből ezek már mindig is meghatározták Blondel gondolkodását.

Az első megfontolás az elkerülhetetlenül mindig korlátok közé szorított kinyilatkoztatás (*révélation*) és a minden határokon túlhaladó megváltás (*rédemption*) közötti különbségre vonatkozik. Már a Loisyval folytatott vita során megjegyezte Blondel, az emberi kommunikáció mindannyiszor korlátok közé szorított lehetőségei kapcsán, hogy „még a kinyilatkoztatás sem sértheti meg Isten titkát”.³² A kinyilatkoztatás és a megváltás közötti különbség arra mutat rá, hogy a hagyomány feladatát képezi a mindannyiszor korlátozott kinyilatkoztatás-értelmezésünk lépésről lépésre történő kitágítása a mindeneket magába ölelő megváltásra. A mai szövegkörnyezetben ezt meghívásként értékelhetjük arra, hogy a nem keresztény vallások üdvörtörténeti szerepét is számításba vegyük a kinyilatkoztatás-értelmezésben:

„Mivel legbensőjében tudja, hogy ő az emberiség minden vallásának a végső célja, a katolicizmus egyre inkább betölti azt, amit a neve [„mindeneket magába foglaló”] jelent, és meghallgatásra talál minden embernél, vagy inkább mindig újra meghallgatásra kell találnia. Ugyanis a kinyilatkoztatás mindannyiszor korlátok közé szorított ajándéka, amelyet sértetlenül meg kell őriznie és tovább kell adnia, soha nem feledtetheti el vele a megváltás mindeneket magába ölelő ajándékát. Ez az isteni valóság, a végső cél, amelyre a kinyilatkoztatás tudása elvezet anélkül, hogy bármi módon korlátok közé szorítaná ezt a célt”.³³

Még döntőbb fontosságú a második, a krisztológiai megfontolás. A hagyományt nem lehet megalapozni egy tisztességes krisztológia nélkül. Loisy történeti Jézusáról ugyan el lehet mondani, hogy az Egyház *őrá* alapul, „miként egy székesegyház egy meghatározott közetformációra”, azt azonban már nem mondhatjuk, hogy ő alapította volna meg az Egyházat; ugyanis hiány-

³² Uo. 60 (414, 179).

³³ Uo. 109 (447, 221).

zik „az emberré lett Ige mély, tartós, lényegi tevékenysége a természet és a kegyelem rendjében”.³⁴

Ha Jézus a földi élete során nem tudta, hogy halála és feltámadása után megszületik az Egyház, és miként fog előre haladni az Egyház történelme, akkor Jézus nem az Egyház alapítója, és a hit Krisztusát valóban csak „rákenték” a történeti Jézusra (Loisy).³⁵ Ezt a nehézséget csak akkor oldhatjuk fel, hogyha komolyan vesszük Jézus Krisztus isteni természetét, s ezzel együtt isteni tudatát is:

„Mindezen alternatívák mögött egyetlen egy probléma rejlik, az ember s az Isten viszonyának kérdése Krisztusban, s ebből kifolyólag Krisztus mindannyiunkhoz való viszonyának a kérdése [...]. Krisztus legbensőbb öntudatának a problémája számos szempontból még nem kutatott probléma, és nagy a veszély, hogy titokzatos személyben vagy az emberséget, vagy az istenséget rövidítjük meg”.³⁶

Istenembersége erejében isteni tudata révén Jézus tudott nem csak saját jövőendő sorsáról (az evangéliumok bizonyos kijelentései erre utalnak), hanem az Egyház sorsáról is. Ezért hát a hagyomány újra meg újra joggal hivatkozhat Jézus Krisztusra. Blondel ily módon végső soron Jézus Krisztus istenemberi tudatával igazolja a hagyományt. Krisztusnak ez a tudása mindig is lelkeségének és metafizikájának a szívét képezte. Személyes tapasztalatából kiindulva (ahogyan ezt mi is megismerhetjük „Napló Isten előtt” című írásából)³⁷ Blondel nem engedheti meg, hogy „a *mystère de Jésus*, Pascal vagy Nagy Szent Teréz szellemében, ne legyen több, mint egy kegyes regény”.³⁸ Még arra is merészkedik, hogy „pánkrisztizmusában” az érzéki-anyagi világ lényegét Jézus Krisztus istenemberi tudatában alapozza meg. Ezt az igen tág kérdéskört nem tudjuk itt tovább vizsgálni,³⁹ egyébiránt nem is találunk ott további magyarázatot arra nézvést, miként képzei el Blondel a hagy-

³⁴ Uo. 61–62 (415, 180–181); a francia „*fondée par le Christ*” alig fordítható le.

³⁵ Uo. 65–66 (418, 185).

³⁶ Uo. 114 (450, 224).

³⁷ BLONDEL, M., *Carnets intimes* (1883–1894), Paris 1961. Németül: *Tagebuch vor Gott*, Einsiedeln 1964. A fordítást Hans Urs von Balthasar készítette. A naplók rövidítettlen, a személyesebb bejegyzéseket is tartalmazó változata kiadás alatt áll.

³⁸ BLONDEL, M., *Geschichte und Dogma*, 115 (420, 225).

³⁹ Ehhez lásd mindenekelőtt: TILLIETTE, X., *Philosophische Christologie. Eine Hinführung* (ford. Disse, J.), Freiburg 1998; HENRICI, P., *Maurice Blondels theologische Philosophie des Sinnlich-Konkreten*, in *Zusammenklang. FS Albert Raffelt*, Freiburg 2009, 285–295.

mány megalapozását Krisztus tudatában. Végző soron már Loisyval folytatott vitája is Krisztus tudatára futott ki: ha nem csak ahhoz tartjuk magunkat, amit a szövegekben találunk – ami nem más, mint „a tudat, amivel az egyszerű, a maguk kortörténeti előítéleteibe belegyökerezett emberek Jézus tudatáról rendelkeztek”⁴⁰ –, akkor nem vezethetnénk vissza az egyházalapítást és a későbbi egyháztörténelmet Jézus Krisztusra.

Ennél a negatív érvnél többet nem találunk. Blondel üdvtörténeti és krisztológiai hagyományértelmezése mégis egybecseng a hatvan évvel későbbi *Dei Verbum* kezdetű zsinati konstitúcióval.⁴¹ Ezen felül Blondel visszanyúlása Jézus Krisztus istenemberi tudatára még ezt is üzeni nekünk: az Egyház minden további tanítása ennek az istenemberi tudásnak a kibontásaként értelmezendő. Ez bizony a hagyomány figyelemre méltó megközelítése.

FORDÍTOTTA: TÖRÖK CSABA

ÉLETRAJZI ADATOK:

PETER HENRICI SJ (*1928) – a Churi Egyházmegye emeritus segédpüspöke, ezt megelőzően az újkori filozófiatörténet professzora a római Pápai Gergely Egyetemen. A *Communio* folyóirat német kiadásának szerkesztőbizottsági tagja.

⁴⁰ BLONDEL, M., *Geschichte und Dogma*, 59 (413, 179).

⁴¹ Lásd RATZINGER, J., art. *Tradition*, in LThK² 10, coll. 203skk. Ratzinger ekkoriban dolgozott a *Dei Verbumon*, s korábbi Bonaventura-tanulmányai előkészítették őt a hagyomány illetén szemléletére (*Gesammelte Schriften*, Bd. 2, Freiburg 2009, 53–420, itt: 210–214).

PUSKÁS ATTILA

Szent II. János Pál pápa
***Redemptoris Mater* kezdetű enciklikájának olvasása**
a fatimai jelenések centenáriumán

A Szent Szűz fatimai megjelenéseinek centenáriumát ünnepli a Katolikus Egyház. Arra emlékezünk, hogy a Jézustól kapott anyai hivatása teljesítésének jegyében a Boldogságos Szűz Mária egyszerű pásztorgyermekeknek jelent meg és történelmet értelmező prófétai üzenetet bízott rájuk. Ezekből az immár hiánytalanul ismert titokzatos üzenetekből igyekszik tanulni és a Szent Szűz iránti gyermeki bizalmában erősödni az Egyház.

Ugyancsak ebben az évben emlékezünk arra, hogy harminc évvel ezelőtt, a fatimai jelenések után kerek hetven esztendővel Szent II. János Pál pápa körlevelet¹ adott ki a Boldogságos Szent Szűzről. Várható volt annak idején, hogy a lengyel származású pápa, aki a „Totus tuus” jegyében végezte Péter utódjának szolgálatát, mariológiai enciklikával is meg fogja ajándékozni az Egyházat. A körlevél megírásához azonban minden bizonnyal hozzájárult az a személyes tapasztalata is, amit a Szent Szűz oltalmának tulajdonított megmenekülése jelentett az ellene elkövetett merénylet dacára, s ezzel összefüggésben a fatimai titok harmadik részének az önmagára vonatkoztatása.

A kettős évforduló alkalmul szolgál arra, hogy felidézzük a szent pápa mariológiai enciklikája tanításának lényeges szempontjait, figyelembe véve a lehetséges kapcsolódásokat is a fatimai Szent Szűz anyai gondoskodásának a megtapasztalásához. A másik vezérlő szempontunk az lesz, hogy rámutassunk a pápai körlevél és a II. Vatikáni Zsinat mariológiai tanítása közötti összefüggésekre és a hangsúlybeli különbségekre.

¹ II. JÁNOS PÁL PÁPA, *Redemptoris Mater* enciklikája a Boldogságos Szűz Máriáról a zarándok Egyház életében, Szent István Társulat, Budapest 1987. Továbbiakban: RM.

AZ ENCIKLIKA MEGÍRÁSÁNAK KONTEXTUSA ÉS CÉLJA

A pápai körlevél keletkezése szervesen illeszkedik bele II. János Pál pápa huszónhét éves péteri szolgálatának tágabb kontextusába és alapvető programjába. Az enciklika megírása előtt több mint húsz évvel a II. Vatikáni Zsinaton még krakkói érsekként tevékenyen résztvevő későbbi lengyel pápa tanítóhivatali működésében jól kirajzolódik az a határozott törekvés, hogy a zsinati tanításnak következetesen érvényt szerezzen az Egyház életében. Így a püspöki szinódusok témájául rendre az egyes nagy zsinati dokumentumok tanításának az elmélyítését tűzte napirendre, mely szinódusi tanácskozásoknak az eredményeit a saját tanításával kiegészítve apostoli buzdításában tárta az egész Egyház elé.² Két évvel a mariológiai körlevél kiadása előtt és a II. Vatikáni Zsinat bezárásának 20. évfordulóján egybehívott rendkívüli püspöki szinódusnak a Szentatya által kitűzött célja pedig kifejezetten az volt, hogy megerősítse a zsinati tanítás tekintélyét és recepciójának munkáját.³ A *Redemptoris Mater* kezdetű enciklika is ebbe a recepciós folyamatba illeszkedik. Körlevelével a pápa a Zsinat *Lumen gentium* kezdetű dogmatikus konstitúciójának a mariológiai tanítását igyekszik elmélyíteni és aktualizálni. Ezért a körlevél természetsszerűleg legtöbbször a zsinati dokumentumot idézi, de nemcsak idézi, hanem különösen a II. és III. részében maga a zsinati szöveg képezi a pápa megfontolásainak kiindulópontját és gerincét. A pápai irat joggal tekinthető úgy, mint a zsinati konstitúció mariológiai fejezetéhez fűzött elmélkedő kommentár.

Az enciklika keletkezésének másik tágabb kontextusát a Szentatya számára a 2000-es jubileumi évre történő távolabbi előkészület jelentette. A pápa meggyőződése szerint a keresztény hit és történelemértelmezés középpontjában álló misztériumnak, Krisztus megtestesülésének a jubileumi megünneplésére úgy lehet méltó módon felkészülni, hogy a megtestesülés misztériumában döntő szerepet játszó édesanya, Mária titkának is megkülönböztetett figyelmet szentel az Egyház. „Nekünk foglalkoznunk kell ezzel a témával,

² Csak néhány példa azokra az apostoli buzdításokra, melyek a zsinati tanítás egy-egy részterületének elmélyítését szolgáló püspöki szinódusok után születtek azzal a szándékkal, hogy elősegítsék a recepció folyamatát: *Christifideles laici* (1988); *Pastores dabo vobis* (1991); *Vita consecrata* (1996); *Pastores gregis* (2003). Számos enciklikája is kifejezetten a zsinati tanítás egy-egy fejezetének az elmélyítését és tovább gondolását célozta, mint pl. a *Redemptoris missio* (1990) vagy az *Ut unum sint* (1995).

³ RENDKÍVÜLI PÜSPÖKI SZINÓDUS, *Az Egyház Isten Igéje alatt Krisztus misztériumait ünnepli a világ üdvösségéért*, Zárójelentés, Róma 1985, in *Enchiridion Vaticanum* 9, 1779–1818.

mert sürget a közelgő 2000. esztendő. Krisztus születésének jubileumán fel kell tekintenünk édesanyjára is.” (RM 3) Ennek a gondolatnak a jegyében hirdetett Mária-évet a pápa 1987–88-ra. A körlevél nem más, mint a felkészülést célzó Mária-évhez nyújtott elmélkedő tanítás és lelki útmutatás.⁴

Az enciklikából jól kivehető azonban az is, hogy a pápa számára a nagy jubileumra való megfelelő előkészülethez lényegileg hozzátartozik a keresztények közötti egység előmozdítása is minden lehetséges módon. II. János Pál pápa nagy álma és egyben személyes felelősségvállalása volt, hogy a kereszténység az ő pápasága idején úgy lépjen át a harmadik évezredbe, hogy döntő lépést tett előre a látható egység megvalósulása felé. A Szentatya számos tanítói megnyilatkozása, kezdeményezése és gesztusa tanúbizonysága volt ennek az eltökélt szándéknak.⁵ Nos, ez a sürgető szempont határozottan megjelenik mariológiai körlevelében is. Terjedelmes szövegrészt⁶ szán az ökumenikus párbeszéd fontosságának és megállapítja, hogy az „Egyház útját korunkban főként az ökumenizmus jellemzi” (RM 29), melynek a Katolikus Egyház a II. Vatikáni Zsinaton végérvényesen elkötelezte magát.

Szűz Máriára, akit a keresztények a Megváltó édesanyjaként, a hit példaképeként és Jézus tanítványainak anyjaként tisztelnek, a Krisztus-követők közötti egység létrejöttének hathatós előmozdítójaként tekint. A Szentatya felteszi a kérdést: „Akkor tehát miért nem nézünk reá valamennyien mint közös anyánkra, ki Isten családjának egységéért imádkozik, ki előttünk jár, ama tanúk hosszú sorának élén, akik hisznek az egy Úrban, Isten Fiában, aki a Szentlélek által az ő szűzi méhében fogantatott?” (RM 30)

A pápa különösen is méltatja a keleti keresztények – görög, örmény, szír, bizánci, orosz – élő Mária-tiszteletét és a Szűz Anyának a Krisztus és az Egyház misztériumában elfoglalt egyedülálló üdvtörténeti jelentőségének gazdag és mély értelmű megjelenítését az ikonokon. A Katolikus Egyháznak az ortodoxiával közös Mária-tiszteletét két olyan évforduló megemlékezésével is hangsúlyozza, melyek még az 1054-es nagy keleti szakadás előtti korba vezetnek vissza. Az egyik a képtisztelet, s így a Mária-ábrázolások létjogosultságát kimondó 787-ben megtartott II. Nikaiai Zsinat, melynek 1200 éves évfordulóján íródik az enciklika. A másik annak a nagy jelentőségű történel-

⁴ Maga a Szentatya nevezi elmélkedésnek a körlevelét. vö. RM 6.

⁵ Az ökumenikus párbeszédéről és kezdeményezésekről szóló tanításának összefoglalása és mintegy „magna charta”-ja az 1995-ben kiadott *Ut unum sint* kezdetű enciklikája. Magyar fordításban: *Ut unum sint*. II. JÁNOS PÁL PÁPA *Hogy egy legyenek kezdetű enciklikája*, Szent István Társulat, Budapest 1996.

⁶ Lásd: RM 29–34.

mi eseménynek a közelgő milleniuma, hogy a kijevi fejedelem, Szent Vlagyimir és népe 988-ban felvették a keresztény hitet. A Szentatya hangsúlyozza, hogy a közös Mária-tisztelet hathatósan elősegítheti, hogy az Egyház ismét „két tüdővel lélegezzék”, a keleti és a nyugati kereszténység öröksége kölcsönösen gazdagítsa egymást.

A Máriáról szóló zsinati tanítás befogadásának elősegítése, valamint a keresztények egységének Máriára tekintő előmozdítása és a megtestesülés 2000. jubileumi ünnepének Mária-évet meghirdető, méltó előkészítése mellett II. János Pál pápa mariológiai enciklikája rejtetten kapcsolódik a Szentatya azon felajánlásához is, melyet az 1981. május 13-án az ellene elkövetett merénylet után néhány héttel még kórházi ágyáról tett, a Szent Szűz Szeplőtelen Szívének felajánlva önmagát, az Egyházat és a világot. E felajánló imát a pápa 1981. június 7-én, Pünkösdi ünnepén mondta el. Ezt az első felajánlást 1982. május 13-án Fatimában megismételte. Majd 1984. március 25-én Rómában harmadszor is, az egész Egyház nevében ünnepélyesen és egy kibővített formájú imádság keretében megújította. Nos, mariológiai enciklikájának kiadása és a benne meghirdetett Mária-év időzítése kapcsolódik az első és a harmadik felajánlás dátumához. Körlevelét ugyanis Gyümölcsoltó Boldogasszony ünnepén, március 25-én adta közre, az Ige megtestesülésének hírülvétele ünnepén, melyen az 1984-es harmadik felajánlás is történt. A Mária-év kezdetét pedig enciklikájában 1987. június 7-re, Pünkösdi ünnepére időzítette, pontosan arra a napra és ünnepre, melyen hat évvel korábban az első nagy felajánló imádságot mondta el a Szent Szűz felé. Csak innét, az első felajánlás pünkösdi dátuma felől válik érthetővé, hogy a Szentatya miért nem egy Mária ünnepre időzítette, hanem éppen 1987 Pünkösdjében határozta meg a Mária-év kezdetét, amely ráadásul mindkét évben ugyanarra a dátumra, június 7-re esett. Ebből a történeti háttérből nézve világosodik meg még inkább az is, hogy a pápai körlevélben miért kap olyan nagy jelentőséget és teret a pünkösdi esemény és Mária küldetése közötti bensőséges kapcsolat.

Körlevelének kezdetén a Szentatya a következőképpen határozza meg tanításának fókuszpontját:

„A következő elmélkedésekben elsősorban a jelen időkre akarunk szorítkozni, amely ugyan még nem történelem, de történelmet formál, üdvtörténeti értelemben is. Itt tág perspektíva nyílik, hiszen a Boldogságos Szűz még mindig Isten népe előtt jár. Hitének kivételes zárandókútja állandó előjel az Egyház, az egyes személyek, közösségek, népek, nemzetek,

sőt bizonyos szempontból az egész emberiség számára. Nagyon nehéz ennek határait megismerni és kimérni.” (RM 6)

Majd az enciklika végén a meghirdetett Mária-év lelki programjáról szólva a következőképpen fogalmaz:

„Tehát ez a Mária-év felhívja az egész Egyházat, hogy ne csak emlékezzék mindarra, amit a múltban az Istenszülő Krisztus Urunk üdvözítő tevékenységében együttműködve cselekedett, hanem készítse is elő ennek az együttműködésnek jövőendő útját az Egyházban, hiszen két évezred elmúlása együttal a harmadik kezdete is.” (RM 49)

A fenti idézetekből jól látható, hogy a Szentatya szándéka szerint a Mária-évet bevezető mariológiai enciklikájának és magának a Mária-évnek is a lelki célja ugyanaz: a harmadik évezredhez közeledve ismét fogékonnyá tenni a történelemben zárandokló Egyházat, hogy észlelje a Szent Szűz segítő jelenlétét, bízzék benne és kövesse Őt a hit zárandokútján. A körlevél és a Mária-év egyaránt arra irányítja a figyelmet, hogy a Szent Szűz nem a múlt-hoz tartozik, hanem az Egyház jelenéhez és jövőjéhez. Felhív arra, hogy az Egyház Mária lelkületét elsajátítva a saját jelenét úgy értelmezze és formálja, hogy Mária együttműködésének a jövőendő útjait készítse elő már most a jelenben. Tudatosítja a hívőkkel, hogy a Szent Szűz a történelem Urának oldalán állva hathatósan segíti gyermekeit a történelem viszontagságai közepette, s a Szent Szűzzel való gyermeki kapcsolatnak is történelemformáló ereje van.

A Szentatya ezen kijelentései ismét csak többletjelentést és még nagyobb súlyt kapnak, ha annak fényében olvassuk őket, hogy a pápa éppen a fatimai jelenések 70. évfordulóján kiadott enciklikájában írta le őket, mégpedig a fatimai titok harmadik részének ismeretében. Mint ismeretes, az 1981. május 13-i merényletet követően a pápa magához kérte és tanulmányozta azt a levelet, mely tartalmazta a fatimai titok harmadik részét. A leírt látomásban joggal ismerhetett önmagára a fehér ruhás és meglőtt szereplő alakjában, s a Szent Szűz anyai pártfogásának tulajdonította, hogy megoltalmazta őt a látomásban előre jelzett erőszakos haláltól. A pápa elméledő gondolatai az enciklikában Mária hathatós együttműködéséről az üdvösség művében az Egyház jelenében és jövőjében, ahogy a vele való gyermeki kapcsolat szükségességéről is, minden bizonnyal ebből a személyes tapasztalatból is születtek.

MEGJEGYZÉSEK AZ ENCIKLIKA MARIOLÓGIAI TANÍTÁSÁHOZ

Szemléletmódjában, szerkezetében és bibliaértelmezésében a pápai körlevél követi a *Lumen gentium* mariológiai fejezetének tanítását. Ahogy a dogmatikus konstitúció egyszerre szemléli Máriát Krisztushoz és az Egyházhoz való viszonyában, még pedig oly módon, hogy a Krisztussal való kapcsolatot tekintti az Egyházzal való és a figyelem fókuszába helyezett kapcsolat forrásának, ugyanúgy tesz az enciklika is. Felépítésében is alapvető hasonlóságot mutat a körlevél a zsinati dokumentummal, amennyiben előbb Krisztus, majd pedig az Egyház misztériumában szemléli a Szent Szület. Ugyanakkor a tematikát illetően az a különbség figyelhető meg a két dokumentum között, hogy a pápai megnyilatkozás nem foglalkozik külön fejezetben a Mária-tisztelet kérdéseivel, inkább csak elszórtan és közvetetten utal rá. Minden bizonnyal azért nem, mert ezt a kérdéskört VI. Pál pápa *Marialis cultus* című apostoli buzdításában már részletesen tárgyalta.⁷ Ugyanakkor a körlevél a zsinati mariológiának néhány alapgondolatát kiemelten a figyelem előterébe helyezi és részletesebben kifejti. Ilyen téma többek között Mária lelki anyasága, vagy Máriának, mint a hit zarándokának a bemutatása. A pápai körlevél szentírásolvasási módja is követi a zsinati konstitúciót, amennyiben a Szűz Máriáról szóló újszövetségi szövegek mellett Máriának az üdvrendben elfoglalt szerepének az értelmezéséhez bevon ószövetségi szövegeket is (pl. az „ősevangélium” Ter 3,15; „Sion leánya” kifejezés), melyeket tipologikusan értelmez. Összességében kijelenthetjük, hogy az enciklika nem hoz új tanítást Szűz Máriáról. Ahogy korábban említettük, a *Lumen gentium* mariológiai fejezetéhez, illetve e fejezet egyes szövegrészeihez fűzött elmélkedő kommentárnak tekinthetjük. A továbbiakban az enciklika mariológiájának néhány sajátos hangsúlyára szeretnénk a figyelmünket fordítani.

MÁRIA KRISZTUS MISZTÉRIUMÁBAN

A körlevél első része „Mária Krisztus misztériumában” címet viseli. Ebben az első szövegegységben a pápa Máriának az üdvösség rendjében és Krisztus misztériumában elfoglalt helyét három szentírási mondat, illetve kifejezés segítségével világítja meg, melyet mindhárom esetben Máriához intéznek az evangéliumban. Az angyal szavával: „kegyelemmel teljes”, Erzsébet szavával:

⁷ VI. PÁL PÁPA, *Marialis cultus*, apostoli buzdítás, Roma 1974.

„Boldog, aki hitt”, és végül Jézus szavával: „Íme, a te anyád”. E három bibliai kijelentés értelmén elmélkedve tanít a pápa Mária szeplőtelen fogantatásának és örök kiválasztásának titkáról, Mária hitének a titkáról és Mária anyaságának a titkáról. Mindhárom fejezetben a figyelem középpontjában Máriának Krisztus misztériumában elfoglalt helye áll, de már itt felbukkan érintőlegesen az Egyházzal való kapcsolata is, melyet majd az enciklika további két fő része fejt ki részletesen. Ez az első rész így alapvetése és bevezetője lesz a továbbiaknak. Az első fő rész mindhárom fejezetének végén megjelenik az ószövetségi „protoevangéliumhoz” (Ter 3,15) való visszacsatolás. Mária három szempontból, háromszorosan is – mint szeplőtelenül fogantatott egészen szent, mint a töretlen hit és engedelmesség kiemelkedő alakja, s mint a Megváltó anyja és a megváltás művének szolgálója – annak a titokzatos „asszonynak” bizonyul, akiről a Teremtés könyvében olvashatjuk, hogy fia legyőzi a gonoszt, s ő maga is fia oldalán szemben áll a gonosz erőivel.⁸ Mindhárom fejezetből érdemes kiemelnünk egy-egy sajátos hangsúlyát a pápai elmélkedésnek.

A „kegyelemmel teljes” kifejezés értelmét, s ezzel együtt a Szeplőtelen fogantatás titkának jelentését az angyali üdvözet szavainak az Efezusi levél elején olvasható gyönyörű hálaadó Krisztus-himnusszal (Ef 1,3–12) történő egybevetésével igyekszik megvilágítani a Szentatya.⁹ Mind az evangéliumi szakasz, mind a páli levélrészlet olyan szentírási szövegek, melyeket az Egyház a Szeplőtelen fogantatás ünnepén olvas fel a liturgiában. A két bibliai szöveg egymásra vonatkoztatásával mélyebb jelentést nyernek a szentírási szakaszok. A pápa kiemeli, hogy a páli levélben és a Lukács-evangéliumban található kulcskifejezések és alapgondolatok sok tekintetben megfelelnek egymásnak. Mindkettőben szó van a mennyei Atyától érkező lelki áldásról, Krisztusban történő kiválasztásról, kegyelemben részesítésről, megváltásról, megszentelésről. Az Efezusi levél Isten egyetemes üdvözítő tervéről beszél. Arról a Szentháromság szeretetéből fakadó titokról, hogy Isten az embereket Krisztusban kiválasztja, az istengyermekségre rendeli, a Lélek áldásaival elárasztja, s Krisztus megváltása és a megszentelés által valósítja meg üdvözítő tervét. A Szentatya hangsúlyozza, hogy Mária esetében ez a titok egyedülálló és különleges módon valósult meg. Az angyali üdvözet lukácsi leírásában Mária megszólításaként, mintegy nevének helyettesítéseként szereplő

⁸ Az ún. „protoevangélium”, melyre a pápa folyamatosan visszaul a körlevelében, a következőképpen hangzik: „Ellenkezést vetek közed és az asszony közé, a te ivadékod és az ő ivadéka közé. Ő széttiporja fejedet, te meg a sarkát veszed célba.” Ter 3,15–16.

⁹ Vö. RM 7–11.

„kegyelemmel teljes” (*kekharitomené*) kifejezés jelzi, hogy Mária egyedülálló értelemben „áldott az asszonyok között” és egyedülálló módon „talált kegyelemre Isten előtt”. Mária egyedülálló módon részesült az istengyermekség kegyelmében, Krisztus megváltásában és a Lélek megszentelésében, a lelki áldásban, mert arra az egyedülálló küldetésre lett kiválasztva, hogy a megváltó Krisztus anyja legyen (RM 9). A Szentatya aláhúzza, hogy Mária mint szeplőtelen és egészen szent anyja a megtestesült Igének középpontjában áll a gonosszal vívott küzdelemnek, annak az ellenségeskedésnek, amely végigkíséri az emberiség történetét és magát az üdvtörténetet is.

A második fejezetben a Szentatya Mária hitének zárandokútját gondolja végig a Názáreti Szűznek az isteni tervbe beleegyező „fiat”-jától kezdve egészen a kereszteseményéig. Megfontolásaiból néhány apró mozzanatot ragadjunk ki, melyekkel a pápa elmélyíti és gazdagítja a zsinati tanítást. A Szentatya párhuzamot lát Mária hitbeli engedelmissége és a világba belépő örök Fiú engedelmes készsége között.¹⁰ Ahhoz hasonlóan, ahogy a Zsidó levél tanítása szerint a Fiú így szól a világba jövetelekor: „Íme, jövök Istenem, hogy teljesítsem akaratomat” (Zsid 10,7), Mária így szól az angyal szavára válaszolva: „Íme, az Úr szolgálója vagyok, legyen nekem a te igéd szerint” (Lk 1,38). A Fiú engedelmesen igen-t mond a megtestesülésre és a megváltásra. Mária engedelmesen igen-t mond arra, hogy a megtestesülő Fiú anyja legyen és szolgálja az ő megváltói művét. A Szentatya egy további párhuzamot is megpillant a Fiú és az anyja magatartása között. Mária végigkíséri Fia útját a kereszting. Ez az út, a megváltás és engedelmisség útja, a Filippi levél Krisztus-himnusza szerint (Fil 2,5–11) az önküresítés útja, melynek kezdőpontja a megtestesülés és csúcspontja a keresztes. A pápa értelmezése szerint a Fiú-Jézussal együtt, és az ő nyomdokain haladva, az édesanya is végig járja – mindenekelőtt lélekben – az önküresítésnek ezt az útját. A Fiú kenősziszában az édesanya is részesül. A Szentatya így fogalmaz:

„E hit által fonódott össze Mária Krisztussal a „küresítésben”. (...) És a keresztes lábánál lett részesévé Mária, a hit által, a küresítés eme misztériumának. Ez talán az emberiség történetében a hit legmélyebb „kenőszisza” (küresítése): Mária a hit által részesedik fia halálában – a megváltó halálában. Az elmenekült tanítványok hitétől eltérően az övé sokkal inkább megvilágosított hit volt.” (RM 18)¹¹

¹⁰ Vö. RM 13.

¹¹ A mondat magyar fordítása nem egészen pontos, ezért némileg módosítottam.

A feltétlen engedelmesség és a kenósizisban való anyai részesedés a hit zarándokútját járó Máriát a Fiú-Jézus legelső és leghűségesebb tanítványává teszi. A pápa nyomatékosan kiemeli Mária hitének „út”, „zarándokút” jellegét. Amikor Mária hitbeli igen-jét kimondta, rálépett egy olyan útra, melynek nem ismerhette előre minden állomását, viszontagságát, fáradságát és örömét. Születendő Fiáról a legfontosabb üzenetet megtudta ugyan az angyaltól, de Fiának és Fia küldetésének teljes titka csak fokozatosan tárult fel előtte. Az angyaltól megtudja, hogy Fia a Magasságbeli Isten Fia, aki Dávid trónján fog uralkodni s országlásának nem lesz vége (Lk 1,31–35), de később Simeontól azt kell hallania, hogy üdvösséget hozó Fia az „ellentmondás jele lesz” (Lk 2,34), a szenvedő Messiás. A hit zarándokútját járó Máriának folyamatosan és figyelmes lélekkel tanulnia kell az angyaltól, a pásztoroktól, Simeontól, de legfőképpen Szent Fiától. A hit útja a megértésben növekedés útja is. A hívő Máriát úgy állítja elénk, mint aki alázatával és Isten előtti szegénységével készséges befogadója, mind teljesebb módon felismerője Krisztus titkának és saját üdvtörténeti küldetésének. Mária hívő zarándokútjával kapcsolatban a Szentatya arra is finoman utal, hogy a szív előzetes és feltétlen bizalma mögött a hitbeli megértés időlegesen lemaradhat. Az értelemnek időre és fáradságos erőfeszítésre lehet szüksége, hogy felzárkózzék a hívő bizalomhoz, különösen, ha olyan eredeti és levezethetetlen újdonság megértéséről van szó, mint ami Krisztus újszövetségi titkában megjelent. A pápa jelzi, hogy a Szent Szűz hitbeli zarándokútjának kezdetén is érzékelhetők olyan helyzetek, amikor feladatként jelentkezik Mária számára, hogy megértése felzárkózzék fenntartás nélküli hívő bizalmához. A Szentatya olvasata szerint a „hit éjszakájának” a pillanataiként is értelmezhetők ezek a szituációk, amikor a megértést átmeneti sötétség veszi körül, de a bízó engedelmesség töretlen marad. Így fogalmaz az enciklika:

„Ennek a fiúnak az anyja – emlékezve mindarra, amit hallott az angyali üdvözléskor és a későbbiekben is – magában hordta a hit teljes 'újdonságát': az Újszövetség kezdetét. Ez az evangélium kezdete, a jónak, az örömmel az üzenete. Nem nehéz ennél a kezdetnél észrevennünk *a szív különös nehézkességét*, amely kapcsolódik 'a hit éjszakájához' – hogy Keresztes Szent János szavaival éljünk –, s ami olyan, mint egy fátyol, amely által mégis közelednünk kell a Láthatatlanhoz, és a misztériummal kell szoros kapcsolatban élnünk.” (RM 17)¹²

¹² KERESZTES SZENT JÁNOS, *Út a Kármel hegyére*, II,3.4–6. A pápa személyes lelkiségét és egész teológiáját mélyen meghatározza Keresztes Szent János misztikája, mellyel már ifjú korában meg-

A Szentatya értelmezésében Mária hívó zarándokútjának kezdetén érzelhető egy-egy esetben¹³ a megértés időleges lemaradása és sötétségbe kerülése a feltétlen bizalom mögött, ám a zarándokút végén a keresztt alatt álló Mária hite az elmenekülő tanítványok hitétől eltérően már sokkal inkább megvilágosított hit volt.¹⁴ A későbbiekben még hozzátesszi, hogy Jézus föltámadása után Máriának az angyali üdvözlettel kezdve mindvégig megmaradó hite Fia személyére és üdvözítő művére vonatkozóan megerősítésre és igazolásra talált.¹⁵ A pápa körlevelének második fejezetét ismét azzal zárja, hogy visszautal a Teremtés könyvére és az egyházatyák értelmezését követve Mária hívó engedelmisségét szembe állítja Éva bizalmat nélkülöző engedetlenségével.¹⁶

Mária szentsége és hite után, az első rész záró fejezetében, a Szentatya Mária lelki értelemben vett anyaságáról elmélkedik. Annak a zsinati kifejezésnek a tartalmát világítja meg bibliai szövegek értelmezésével, mely szerint a Szent Szűz „anyánk a kegyelem rendjében”¹⁷. A pápa hangsúlyozza, hogy Mária nemcsak testi értelemben anya, édesanyja az Üdvözítőnek, hanem a Jézus által hirdetett, lelki értelemben is: „Az én anyám és az én testvéreim azok, akik hallgatják és megtartják Isten ígését (Lk 8,20–21)”. (RM 20) Isten országában az anyaság és testvériség az evangéliumi ige hívó befogadása és megtartása által létrejövő új kapcsolatot jelenti Jézussal az Ő tanítványi közösségében. Mária ebben a lelki és hit szerinti értelemben is anya, hiszen ő kezdettől egész szívvel hisz Isten szavának, aszerint cselekszik, Fiának első és leghűségesebb tanítványa. A Szentatya azonban arra is rámutat, hogy

ismerkedett. Nem véletlen, hogy a római Angelicum domonkos egyetemen a híres G. Lagrange-nál írt és 1948-ban megvédett doktori értekezésének témájául a spanyol misztikus hitértelmezését választotta. Vö. KAROL WOJTYLA, *A hit Keresztes Szent János szerint*, Szent István Társulat, Budapest 1991.

¹³ A körlevél példaként hozza a Lk 2,48–50 szöveghelyet. „Amikor a szülők a tizenkét éves Jézust a templomban megtalálták és anyja megkérdezte tőle: »Miért tetted ezt velünk?«, Jézus azt felelte nekik: »Nem tudátok, hogy nekem Atyám dolgaiban kell fáradoznom?« Az evangélista még hozzáfűzi: »Ám ők nem értették meg ezeket a hozzájuk intézett szavakat.«” (RM 17).

¹⁴ Vö. RM 18.

¹⁵ Vö. RM 26.

¹⁶ Mária hite „ellensúlya lesz a hitetlenségnek és az engedetlenségnek, mely az ősszülők bűnében rejtőzött. Így tanítják ezt az egyházatyák, mindenekelőtt Ireneusz, akit a *Lumen gentium* is idéz: „Amit Éva engedetlensége összehozott, azt kibontotta Mária engedelmissége. Amit a szűz Éva megkötözött hitetlenségével, azt Szűz Mária feloldotta hitével.” (RM 19) SZENT IRENEUSZ, *Adversus haereticos*, III,22,4, in Sch 211:348; vö. LG 56.

¹⁷ RM 22; vö. LG 61.

Mária ebben a lelki értelemben vett anyaságban is növekedett, akárcsak a hit megértésében. A Szentatya Mária lelki anyaságának mibenlétét Jézus küldeteljesítésének a kezdetéről és a végéről, a kánai mennyegző csodajeléről és a keresztfeszítés jelenetéről a János-evangéliumban található tanúságtétellel világítja meg. Mária lelki anyasága anyai gondoskodást és közbenjárást közvetítést foglal magában, a kánai csodatétel evangéliumi jelenetének pápai olvasata szerint.

„A János-féle szövegből kirajzolódik a kánai események ábrázolása során, hogy *mit jelent az új anyaság* lelki síkon, és nem csupán a test szerint, nevezetesen, hogy *mit jelent Mária gondoskodása az emberekről*, teljes feléljük fordulója szükségük és gondjaik egész területén. (...) az emberek segítségére sietni bajaikban ugyanaz, mint bevonni őket a messiási küldetés keretébe, és elvezetni Krisztus megváltói hatalmához. Tehát itt közvetítésről van szó: Mária odaáll fia és az emberek közé, azok valódi nélkülözése, nyomora és fájdalma esetén. Ő közéjük áll, de nem idegenként, hanem anyai mivoltában, mivel tudatában van annak, hogy mint ilyen, fia elé tárhatja – mert joga van hozzá – az emberek gondjait. Az ő közvetítése tehát közbenjárás jellegű: Mária „közbenjár” az emberekért. Ennél azonban többet is tesz: mint anya arra is törekszik, hogy kinyilvánítsa fia messiási hatalmát, vagyis megváltó erejét.” (RM 21)

Mária anyai közvetítése tehát mintegy két irányú. A szükségben lévő emberek ügyeinek közbenjáró közvetítése Jézus felé („Nincs boruk”: Jn 2,3), s ugyanakkor Jézus dicsőségének szolgálata, a Jézus hatalmába vetett bizalomra felszólítással („Tegyetek meg mindent, amit csak mond!”: Jn 2,5). Máriának ezt a lelki anyaságát erősíti meg, adja ajándéku és terjeszti ki a kereszten szenvedő Jézus az egész Egyházra, sőt minden emberre: „Íme, a te fiad. (...) Íme, a te anyád” – szavakkal (Jn 19,26–27). Amikor a Fiú-Jézus mindvégig elmenő, önátadó szeretete keresztáldozatában csúcspontra ér, akkor tágul ki Mária szíve is egészen erre az egyetemes lelki anyaságra. A Szentatya így fogalmaz:

„Jézus új kapcsolatot teremt anya és fiú között, melynek teljes igazságát és természetét ünnepélyesen erősíti meg. Noha Mária anyasága már korábban is átölelte az embereket, itt most világosan nyer megfogalmazást és megerősítést. Mária egyetemes, minden embert vállaló anyasága, a Megváltó húsvéti misztériumának végső kiteljesedéséből ered. (...) Máriának ez az új anyasága, amely a hitből született, az 'új' szeretet gyümölcse,

amely őbenne a kereszttövében, fiának üdvözítő szeretetében való részvételével érett be teljesen.” (RM 23) A Szentatya rámutat a János-evangélium tipologikus ószövetségértelmezésének mély értelmére, a „proto-evangélium” jövendölésének beteljesedésére. A kereszten meghaló Jézus most tiporja szét a gonoszság fejét. A kereszttövében álló Mária az az „asszony”, aki a Megváltó édesanyjaként és a tanítványoknak ajándékozott anyaként az Egyház életében mindig is a gonoszsággal szembeni küzdelemhez nyújt anyai segítséget.¹⁸

MÁRIA AZ EGYHÁZ KÖZÉPPONTJÁBAN ÉS ANYAI KÖZVETÍTÉSE

Az enciklika II. és III. része Máriának az Egyházban betöltött szerepével foglalkozik. Az I. rész gondolatmenetének folytatásaként a Szent Szület úgy ábrázolja, mint aki kegyelemmel teljesként, a hit kiemelkedő zárandokaként és példájaként, valamint anyaként van jelen az Egyház életében. A Szentatya a II. Vatikáni Zsinathoz kapcsolódva, s a gazdag zsinati egyháztanból kölcsönzött egyetlen bibliai fogalomra összpontosítva, az Egyházzal, mint Isten zárandok népéről beszél. Ez a fogalomhasználat lehetőséget nyújt arra, hogy az Egyház létének két alapszempontját különösen is hangsúlyozza. Egyfelől azt, hogy az Egyház Isten által sok népből egybehívott és Istennek a sokféle nép között élő egyetlen népe. Másfelől azt, hogy az Egyház a történelemben a hit zárandokútján, Krisztustól kapott küldetését teljesítve a Szentlélek erejében halad a mennyei cél felé, s benne az Egyház tagjai személy szerint is a hit lelki zárandokútját járják.

Az Egyház létének e két lényegi szempontja különös erővel nyilvánul ki a pünkösti eseményben. A pápa nagy hangsúlyt fektet arra, hogy kiemelje a Szentlélek pünkösti kiáradásának döntő szerepét az Egyház alapítási folyamatát lezáró és az apostoli Egyház kezdetét jelentő döntő eseményként. A Szentlélektől eltelt apostolok igehirdetésére itt kezdődik el Isten egyetlen népének összegyűjtése a sok különböző nyelvet beszélő népekből, s innét elindulva kezdi meg Isten újszövetségi népe történelmi zárandokútját. Amikor enciklikájában a pünkösti Lélek-várás és kiáradás döntő jelentőségét hangsúlyozza a Szentatya az Egyház létesülésében és életében, XXIII. János és VI. Pál pápák tanítását követi, akik a zsinati üléseket megnyitó beszédeikben rendre úgy értelmezték az egyetemes zsinat munkáját, mint új pünkösti

¹⁸ Vö. RM 24.

esemény kezdetét és azt előkészítő tanácskozást.¹⁹ Így, ami a *Lumen gentium* ekkleziológiai tanításában az Egyház eredetének egy mozzanataként szerepel a többi között,²⁰ az II. János Pál pápa enciklikájában a figyelem fókuszába kerül. A Szentatya ebből a látószögből, Isten vándorló népe és a pünkösdi esemény szempontjából tekint Máriának az Egyházban elfoglalt megkülönböztetett helyére is. Mária példaszerű hitbeli zárándokútját összekapcsolja az Egyház hitbeli zárándokútjával, s a Szent Szűznek kiemelkedő szerepet tulajdonít a Lélek pünkösdi kiáradására várakozó apostolok körében, ahogy az apostoli Egyház mindenkori jelenében is. A pünkösdre történő utalás már felbukkan az enciklika I. részének a legvégén²¹, s azt mondhatjuk, hogy Máriának a pünkösdi Lélek kiáradására várakozó apostoli Egyházzal való kapcsolata lesz a körlevél II. és III. részének vezérmotívuma.²² Itt is az történik, hogy amit a *Lumen gentium* mariológiai fejezete éppen csak megemlít – Jézus mennybemenetele után az apostolok együtt imádkoznak Máriával (ApCsel 1,14) és Mária imádkozik a Szentlélek kiáradásáért, aki „az angyali üdvöletkor már leszállt reá”²³ –, az a pápa tanításában központi jelentőségre tesz szert. Kulcsa lesz annak, ahogyan a Szentatya értelmezi Mária sokrétű küldetését a mindenkori Egyházban.

Itt ismét emlékezetünkbe idézhetjük azt a tényt, hogy az ellene elkövetett merénylet után II. János Pál pápa először 1981 pünkösdjén ajánlotta fel az Egyházat és a világot Mária Szeplőtelen Szívének, majd az 1987–1988-as Mária-év kezdetét is 1987 pünkösdjére határozta meg. Vélhetően a Szent Szűz oltalmának tulajdonított megmenekülés tapasztalatának értelmezésében nem elhanyagolható szempont lehetett Máriának az apostoli Egyház pünkösdi várakozásában és imájában betöltött szerepe fölötti elmélkedés.

¹⁹ Vö. BOLDOG XXIII. JÁNOS PÁPA, *Gaudet Mater Ecclesia*, in *Enchiridion Vaticanum* I, 44. Uő., *A zsinat első ülészakát lezáró beszéd* (1962,12.08), in EV I, 124. VI. PÁL PÁPA, *Salvete fratres*, a zsinat 2. ülészakát megnyitó beszéd (1963.09.29.), in EV I, 134.

²⁰ Vö. LG 4,1; 9,3.

²¹ RM 24.

²² A pünkösdi esemény a következő szakaszokban jelenik meg az ekkleziológiai és mariológiai elmélkedés vezérmotívumaként: RM 24, 26–28, 40, 44, 45, 49.

²³ Vö. LG 59.

Mária az Egyház középpontjában

Az enciklika II. részének címe: „Mária az Egyház középpontjában”. A Szentatya ezzel a megfogalmazással visszautal a zsinati tanításra, mely szerint Mária „oly benső helyet foglal el az üdvösség történetében, hogy valamiképpen egyesíti és visszatükrözi magában a hit legfőbb titkait”.²⁴ A pápa ezt a kijelentést konkretizálja azzal, hogy elmélkedésében bemutatja, Mária mennyire bensőségesen kapcsolódik Krisztus és az Egyház titkához. Nem Mária a középpont; az üdvtörténet és az Egyház középpontja Krisztus. Ám a Szent Szűz mindig az egyházi élet középpontjában van, mert a lehető legszorosabban az élő Középponthoz, Krisztushoz tartozik. „Már az Egyház születésekor és a hit zárandokútján, amely Jeruzsálemből pünkösdkor indult el, Mária egy volt azokkal, kik az „új Izrael” magját alkották. Ő úgy volt közöttük, mint Krisztus misztériumának rendkívüli tanúja.” (RM 27) Ő az, aki Krisztus misztériumainak kitüntetett tanúja és anyai szívvel megelője, részese: a megtestesülésé, a nyilvános küldetésé, a megváltói szenvedése és halálé, a Fiú Lelkének kiáradásáé. Egyedül ő van jelen tevékenyen mind a Fiú, mind az Egyház születésénél.

„Az üdvrendben, amely a Szentlélek működése által valósul meg, különös összhang van az Ige megtestesülésének és az Egyház születésének pillanata között. Az a személy, aki mindkét pillanatot egybefogja: Mária. Mária Názáret városában és Mária az utolsó vacsora termében, Jeruzsálemben. Mindkét esetben az ő tartózkodó, de mégis lényeges jelenléte mutatja meg »a Szentlélek általi születés« útját. Ő, aki Krisztus misztériumában anyaként jelenik meg – a Fiú akaratából és a Szentlélek hatására –, így van jelen az Egyház misztériumában is.” (RM 24)

A Szent Szűz és az apostoli közösség kapcsolatát illetően a Szentatya hangsúlyozza: „Máriának – kit az utolsó vacsora termében imádkozva látunk – a hitbéli útja hosszabb, mint az ott egybegyűlteké: Mária 'előttük' halad és 'megelőzi' őket”. (RM 26) A Szent Szűz hitbéli zárandokútja már a megtestesüléssel kezdetét vette. Mária nem kapott küldetést a nyilvános apostoli igehirdetésre, de az feladata kezdettől, hogy az Egyház szívében élve, anyai hittapasztalatában részesítse az apostoli Egyházat. A pápa felhívja a figyelmet, hogy „Ő volt az Egyház számára akkor (s azóta is) Jézus gyermekségének,

²⁴ LG 65.

názáreti rejtett életének egyedüli tanúja, hiszen „mindent emlékezetébe vett, amit mondtak, és szívében gyakran elgondolkodott rajtuk (Lk 2,19; vö. 2,51)”. (RM 26) Mária ezt a hittapasztalatát folyamatosan közkinccsé teszi az Egyházban. Semmit nem tart meg magának, hanem minden gyermeke rendelkezésére bocsátja. Az apostoli szolgálatot végzőknek és a rájuk bízottaknak is. Mind az Egyház hivatalos vezetőinek, mind a hívőknek a hite csatlakozás Mária hitéhez, e hit tartalmához és bizalomteljes aktusához. Időbeli rendben, tartalmi mélységben és személyes nagyságban Mária hite megelőzi az apostolokét és a hívőkét, de éppen arra rendelt, hogy támogassa az apostoli Egyház hitét.

„Mária hite, amely Isten és az emberek új és örök szövetségének kezdetét jelzi Jézus Krisztusban, ez a hősie hit mintegy megelőzi az Egyház apostoli tanúságát és megmarad az Egyház szívében, elrejtve mint Isten ki nyilatkoztatásának különleges öröksége. Mindazok, akik nemzedékről nemzedékre elfogadják az Egyház apostoli tanúságát, részesülnek ebből a titokteljes örökségből, mint ahogy bizonyos mértékben részesülnek Mária hitében is.” (RM 27)

A pápa olyan gondolatot fogalmaz meg ezekben a kijelentésekben, melyre Hans Urs von Balthasar már a '60-as évek közepén felhívta a figyelmet. A bázeli teológus a *Dicsőség felfénylése* című munkájának első kötetében részletesen elemezte az Újszövetségben tanúsított és az Egyházban meglévő hitbeli tapasztalat különböző formáit, s megállapította, hogy Mária anyai hittapasztalata mélységében egyedülálló, megelőzi az apostoli tanúkét, rejtett módon átfogja és hordozza az egész Egyházét.²⁵ Nincs kizárva, hogy a Szentatya elmékedését Balthasar megfontolásai is ihlethették, különösen, ha figyelembe vesszük azt a körülményt, hogy a pápa egyéb megnyilatkozásaiban is felbukkannak balthasari gondolatok.²⁶ Máriának a pütkösdí eseménytől fogva folyamatosan megvalósuló egyházi jelenlétéről szólva így fogalmaz a pápa:

²⁵ HANS URS VON BALTHASAR, *A dicsőség felfénylése. Teológiai esztétika, I. kötet, Az alak szemlélése*, Sík Sándor Kiadó, Budapest 2004, 320–344.

²⁶ Itt elég csak arra utalni, hogy a családi életben megvalósuló „communio personarum” forrásának és végső mintájának mind a pápa, mind a svájci teológus a Szentháromság benső életként az isteni személyek között megvalósuló tökéletes „communio personarum”-ot tekinti. Vö. II. JÁNOS PÁL PÁPA, *Mulieris dignitatem*, apostoli levél a nő méltóságáról, nr. 7., Szent István Társulat, Budapest 1988; Uő., *Levél a családokhoz*, nr. 7–9, Szent István Társulat, Budapest 1994; HANS URS VON BALTHASAR, *Theologik, Bd III., Der Geist der Wahrheit*, Johannes Verlag, 1987, 146 sk.

„Ettől kezdve, a várakozás idejében azzal a hittel, mely őt boldoggá tette az anyagi üdvözlés percétől, Mária jelen van az Egyház küldetésében, jelen van az Egyház munkájában, amely az ő Fiának országát terjeszti a világban (Lk 1,45). Máriának ez a jelenléte – ma ugyanúgy, mint az Egyház egész történelme folyamán – többféle módon nyilvánul meg. Hatása is sokféleképpen mutatkozik: hit és istenfélelem által az egyes hívekben, hagyományosan a keresztény családokban, a plébániákon és a missziós közösségekben, a szerzetesrendekben, az egyházmegyéikben, az egyes kegyhelyek vonzó és kisugárzó erejében, ahol nem csupán helyi csoportok, hanem egész nemzetek, sőt világrészek keresik az Úr édesanyjával való találkozást.”(RM 28)

Mária anyai közvetítése

Az enciklika III. része az „Anyai közvetítés” címet viseli.²⁷ A körlevélnek ez a harmadik egysége az, ahol leginkább érzékelhető a pápai tanítás sajátos hangsúlya a *Lumen gentium*hoz képest. A különbséget már maga a tudatos szóhasználat is jól jelzi. A zsinati dokumentum mariológiai fejezete szembeötlő módon és következetesen kerüli a „közvetítés” kifejezés közvetlen alkalmazását Máriára, s mindössze egyszer nevezi őt „Közvetítőnek” (*Mediatrix*), s ekkor is csak a hagyományból vett egyik titulusként idézi, egy sorba állítva és rokonértelmű kifejezésként kezelve olyan egyéb címekkel mint „Szószóló, Segítő, Oltalmazó”.²⁸ A zsinat Máriának az Egyház életében és az emberiség történelmében betöltött szerepét inkább a következő fogalmakkal írja körül: üdvös feladat (*salutiferum munus*: LG 62), üdvös befolyás/hatásgyakorlás (*salutaris influxus*: LG 60), együttműködés/közreműködés (*cooperatio*: LG 56, 58), közbenjárás (*intercessio*: LG 62), anyai szeretet, gondoskodás és oltalom (*materna caritas, maternum praesidium*: LG 62). A „közvetítés” kifejezés használatától tartózkodó és óvatos szóhasználat oka annak a félreértésnek a megelőzése és annak a látszatnak az elkerülése, hogy a Szent Szűz üdvös feladata és üdvös hatása bármiféle módon is csorbítaná Krisztus egyedülálló és a szentírási szóhasználat szerint „egyetlen” közvetí-

²⁷ A magyar fordítás pontatlan, mert a „mediatio” (mediazione) kifejezést nem a „közvetítés”, hanem a „közbenjárás” szóval adja vissza. Ez sajnos nemcsak a cím esetében van így, hanem szintén kivétel nélkül végig a III. részben.

²⁸ Vö. LG 62.1. Lásd KOVÁCS ZOLTÁN, *Íme, az Úr szolgálóleánya*, Szent István Társulat, Budapest 2016, 166köv.

tői méltóságát. A zsinat ugyanakkor tartalmilag és közvetett formában mégiscsak tanítja, hogy lehet részesedni Krisztus egyedülálló közvetítésében, amikor így fogalmaz: „a Megváltó egyedülálló közvetítése sem zárja ki, hanem életre hívja a teremtményekben az egy forrásból merítő változatos részvételt”.²⁹ Ezt az általános alapelvet egy analóg érvelés keretébe ágyazva találjuk a zsinati szövegben. Amint Krisztus egyetlen papságában különböző formákban (egyetemes és szolgálati papság) lehet részesedni, anélkül, hogy e részesedés csorbítaná Krisztus papságának egyetlenségét, ugyanúgy Krisztus egyetlen közvetítésében is lehet részesedni, mégpedig sokféleképpen.³⁰ A zsinati tanítás nem hagy kétséget afelől sem, hogy e sokféle lehetséges részesedési forma közül Máriáé egyedülálló és másokét messze felülmúló annak köszönhetően, hogy ő az Üdvözítő anyja, nagylelkű társa és az Úr szolgálóleánya.³¹

Nos, a zsinati óvatos szóhasználattól eltérően II. János Pál pápa enciklikájának III. részében bátran, közvetlenül és gyakran alkalmazza Máriára a „közvetítés” (*mediatio*) szót. A körlevélnek az I. részében már kétszer találkozhatunk a kifejezéssel (RM 21), majd a III. részben a fejezetcímmel együtt összesen 16 alkalommal bukkan fel, pl. ilyen formákban: anyai közvetítés, közvetítés Krisztusban, Mária közvetítői feladata (RM 38; 40; 41), Krisztus közvetítésének alárendelt közvetítés, sajátos és kivételes közvetítés (RM 39), közbenjáró közvetítés (RM 40), rendkívüli anyai közvetítés (RM 44). A legtöbbször az „anyai közvetítés” (*mediatio materna*) fogalmával találkozunk. Azt is megfigyelhetjük, hogy amint a zsinati szövegben, úgy a pápai körlevélben sem bukkan fel sehol maga a „kegyelemközvetítés” (ill. „kegyelemközvetítő”) kifejezés. Az is jól látható, hogy amikor a Szentatya Mária „anyai közvetítéséről” tanít, ennek tartalmába beépíti a zsinat által használt és kifejtett kifejezések értelmét. Így az „anyai közvetítés” kifejezés sokrétű és átfogó jelentést nyer. Tartalmazza mindazt, amit a zsinat Mária lelki anyaságáról, a kegyelmi rendben való anyaságáról, közbenjárásáról, üdvös hatásáról és Krisztus megváltói művében való együttműködéséről tanít. A „közvetítés” fogalma ahhoz mérhető átfogó és gazdag jelentéssel bír az enciklikában, mint az „együttműködés” fogalma a zsinati konstitúcióban. A két fogalom jelentését így azonosítja a körlevél: „Ez az együttműködés nem más, mint Krisztus közvetítésének alárendelt közvetítés” (RM 39). Már a zsinat hang-

²⁹ LG 62.1.

³⁰ LG 62.2.

³¹ LG 61.

súlyozta, hogy Mária „egyedülálló módon együttműködött az Üdvözítő művével a lelkek természetfeletti életének helyreállítására. Éppen ezért a kegyelem rendjében anyánk”³². A pápa a zsinatnál is nyomatékosabban kiemeli, hogy Mária közvetítése a teremtményi közvetítők sorából messze a legkimagaslóbb és egyedülálló. Annak a közvetítése, aki az Isten megváltó Fiának anyja, aki fogantatása pillanatától e közvetítésre az isteni kegyelem által felkészített „kegyelemmel teljes”, aki az „Úr szolgálójaként” odaadta egész önmagát Fia személyének, megváltó művének és az emberek üdvösségének szolgálatára.

„Mária anyasága, amely teljesen át van hatva „az Úr szolgálója” jegyesi lelkiületével, elsődleges és alapvető dimenziója annak a közvetítésnek, amelyet az Egyház meggyőződéssel vall és hirdet (...) Mária esetében sajátos és kivételes közvetítésről van szó, amely az ő »kegyelemmel teljességén« alapul, s amely »az Úr szolgálójának« föltétlen készségében nyilvánul meg. Édesanyjának erre a belső engedelmességére Jézus Krisztus azzal válaszolt, hogy egyre jobban fölkészítette őt: legyen az emberek »anyja a kegyelem rendjében«”. (RM 39)

A zsinat tanítja, hogy Máriának ez az anyasága a kegyelem rendjében az angyali üdvözléskor adott beleegyezésével kezdődött és szüntelenül megmarad „egészen az összes választott örök beteljesedéséig”.³³ A Szentatya enciklikájában azt is jelzi, hogy Máriának a hit zarándokútját járva és együttműködve Fia tetteiben mintegy fokozatosan bele kellett nőnie e „kegyelmi anyaságba”, hogy szeretett Fia tanítványainak is anyja, s anyai közvetítője legyen.

„Azon az úton, amelyen közreműködött Fiának, a Megváltónak tetteiben, az ő anyasága egyedülálló módon átalakult, amennyiben napról napra egyre inkább eltöltötte őt »a lángoló szeretet« azok iránt, akiknek Krisztus küldetése szólt. Eme »lángoló szeretet« által, amely »a lelkek természetfeletti életének helyreállítására« irányul, Mária egészen egyedülálló módon, személyesen lépett be abba az »Isten és ember« közötti közvetítésbe, amely az ember Krisztus Jézus közvetítése.” (RM 39)

³² LG 61.

³³ LG 62.

Mária együttműködéséről és anyaságáról szólva a zsinati tanítás éppen csak utal rá, hogy „Jézus Krisztus a kereszten haldokolva anyául adta őt a tanítványnak: „Asszony, íme a te fiad (vö. Jn 19,26–27)”.³⁴ Majd a pünkösdi várakozás jelenetét az Apostolok Cselekedetéből felidézve (ApCsel 1,14) megemlíti, hogy az apostolok körében ott találjuk Máriát, „amint imádkozva esdekel a Szentlélek ajándékáért, aki az angyali üdvözlétkor őt már beárnyékolta”.³⁵ A Szentatya továbbfűzi a zsinati tanítást, amikor Mária kegyelmi anyasága kapcsán arról elmélkedik, hogy mit jelent a fiúnak, Jézus tanítványának házába fogadni az anyát, Máriát. S ami talán még fontosabb, összeköti egymással a két bibliai jelenetet, és Mária anyai közvetítésére vonatkozóan von le belőle következtetést.

„A föltámadás és a mennybemenetel után, amikor Mária a pünkösdt várva az apostolokkal belépett az utolsó vacsora termébe, mint a megdicsőült Úr édesanyja volt velük. Nemcsak úgy volt jelen, mint aki »a hit zarándokútját végigjárta« és a fiával való egységet »hűségesen megtartotta a keresztig«, hanem úgy is, mint »az Úr szolgálója«, akit fia, mint Édesanyát hagyott a születendő Egyházra: »Íme, a te anyád«. Így különleges kapcsolat szövődött eme Édesanya és az Egyház között. Hiszen a születendő Egyház az ő Fia keresztyének és föltámadásának a gyümölcse. Máriának, aki kezdettől fogva fenntartás nélkül Fia személyének és művének rendelkezésére állt, ugyanezt az anyai odaadást kellett nyújtania az Egyház számára is, elejétől fogva. Fia távozása után Mária anyasága mint anyai közvetítés továbbra is fennmarad az Egyházban: minden gyermekéért közbenjárva, anyai tevékenységével közreműködik Fiának, a világ Megváltójának üdvöt hozó tevékenységében.” (RM 40)³⁶

A Szentatya megfontolásának új mozzanata itt abban ragadható meg, hogy Máriának, mint az Egyház anyjának alakját a pünkösdi fényébe állítja. Egybe olvassa a János-evangéliumban a keresztről Mária felé elhangzó jézusi szót – „Íme, a te fiad” (Jn 19,26) – az Apostolok Cselekedeteiben ábrázolt pünkösdi várakozás jelenetével (ApCsel 1,13–14). Mária jelenlétét a Lélek kiáradására várakozó apostolok és tanítványok körében úgy értelmezi, mint

³⁴ LG 58; vö. LG 62.

³⁵ LG 59.

³⁶ „Így nyilvánul meg az a lélek szerinti anyaság, amely a kereszttől és az utolsó vacsora termében jelenlévő Mária feladata lett.” RM 45.

a kereszten haldokló Jézustól kapott lelki anyaság hivatásának a megvalósítását, a küldetés teljesítésének a mintaszerű kezdetét. A VI. Pál pápa által ünnepélyesen alkalmazott és hivatalossá tett „Egyház Anyja” cím³⁷ ezzel újabb bibliai megalapozást és a Szent Szűz folyamatos anyai közbenjárásáról szóló tanítás tágasabb szentírási perspektívát nyert. A Szentatya nem mulasztja el annak értelmezését sem, hogy Mária pünkösöd előtt a Lélek kiáradására várakozó apostolok körében imádkozik. A Lélek kiáradásáért az apostolokkal együtt végzett imáját közbenjáró imaként értelmezi. Mária imája az apostoli Egyházban anyai közbenjárásának része. Ezt az eseményt felidézve Mária anyaságáról így beszél a pápa: „Ez anyaság a kegyelem rendjében, mert kiesdi a Szentlélek ajándékát, a Lélekét, amelyet az Egyház Máriával együtt megkapott pünkösöd napján, aki új, Krisztus áldozatával megváltott gyermekeit életre kelti.” (RM 44) A pünkösdi várakozás jelenetét szem előtt tartva a Szentatya értelmezése szerint a Szent Szűz az Egyház, s benne gyermekei számára mindenekelőtt a Szentlélek ajándékáért imádkozik.

A pápa ezt a gondolatot azután összeköti az Eucharisztia ünneplésével, amikor így folytatja elmélkedését: „A keresztény nép ezt az anyaságot különösképpen a szent Eucharishtiában tapasztalja meg és éli át, a megváltás titkának liturgikus ünneplésénél, melyen Krisztus az ő igazi, Szűz Máriától született testével jelenik meg.” (RM 44) A Szentatya nem pontosítja, hogy az eucharisztikus liturgiának melyik részére gondol, amikor Mária anyaságának különös megtapasztalásáról beszél. Az enciklika szöveghelyének pünkösdi kontextusa alapján a Szentatya talán Máriának a Szentlélek lehívásában betöltött szerepére gondolhat. Ebben az esetben a pápa rejtett összefüggést látna az utolsó vacsora termében az apostolokkal a Szentlélek kiáradásáért esdeklő Mária imája és a szentmisében a Szentlélek konszekráló erejét, áldását az áldozati adományokra, illetve a Krisztus testében és vérében részesülő hívőkre lehívó ima között. Ez azt a gondolatot látszik feltételezni, hogy az Egyház nevében végzett papi epiklézist az Egyház anyjának, Máriának a támogató imája kíséri. Az enciklika szövegének a folytatása azonban megmarad az általános összefüggés megállapításának a síkján, amikor így fogalmaz:

³⁷ VI. Pál pápa a II. Vatikáni Zsinat harmadik ülészakájának záróülésén, 1964. november 21-én nyilvánította Máriát, „az Egyház, az egész keresztény nép, mind a hívők, mind a pásztorok Anyjának”. A pápa kijelentette, hogy „Mária (...), Krisztus Anyja, az Egyháznak is Anyja.” VI. PÁL PÁPA, *Beszéd a zsinati atyákhoz a harmadik ülészak végén*, in AAS 56 (1964), 1015. vö. KEK 963.

„Joggal látott a keresztény jámborság szoros kapcsolatot a Boldogságos Szűz Mária tisztelete és az Eucharisztia kultusza között. Ez megtalálható a nyugati és a keleti liturgiában, a szerzetesi közösségek hagyományában, a mai vallásos mozgalmak lelkiségében, az ifjúság körében, és a Mária-kegyhelyek pasztorációs tevékenységében egyaránt. *Mária az Eucharisztiahoz vezet a hívőket.*” (RM 44).

Mindenesetre ezt a szoros kapcsolatot, illetve azt a módot, ahogyan Mária az Eucharisziához vezet a hívőket, a 2003-ban kiadott *Ecclesia de Eucharistia* kezdetű enciklikájának abban a fejezetében, mely „Máriának, az 'eucharisztikus' asszonynak iskolájában” címet viseli,³⁸ a Szentatya új megközelítésben fejtette ki. Ebben rámutatott arra, hogy Mária eucharisztikus lelkületének mozzanatait – „amen” Isten akaratára, az áldozatra készség és a hálás Isten-dicséret – elsajátítva hogyan mélyedhetünk el az Eucharisztia ünneplésében.

Végül, Mária anyai közvetítése kapcsán még egy sajátos hangsúlyt érdemes kiemelnünk II. János Pál pápa enciklikájából, nevezetesen e közvetítés egyetemességének a kérdését. Mint ismeretes, a II. Vatikáni Zsinatra előkészített, Szűz Máriáról szóló eredeti szövegtervezetben („*De Beata*”) még szerepelt a „minden kegyelmek közvetítője” (*omnium gratiarum mediatrix*) kifejezés.³⁹ Az újrászövegeзések során azonban kivették ezt a formulát a szövegből. Amint láttuk, a *Lumen gentium* konstitúció VIII. fejezetében igyekeztek elkerülni a „közvetítő” szó közvetlen alkalmazását Máriára, a „kegyelemközvetítő” kifejezést egyáltalán nem használták, helyette inkább más kifejezésekkel írták körül Mária üdvös hatását az Egyház tagjainak az életére. Ennélfogva magától értetődően a „minden kegyelmek közvetítője” formula sem jelenik meg a szövegben. Ugyanakkor az is világos, hogy a zsinat Mária anyai oltalmát, gondoskodását és közbenjárását nem korlátozza pusztán a megkeresztelt hívőkre és az Egyházra, hanem úgy látja, hogy az kiterjed minden emberre. Ezért nevezi őt kétszer is az „emberek anyjának”.⁴⁰ Ez az egyetemes perspektíva a Szentatya körlevelében kifejezetten is megjelenik, noha ő sem használja a könnyen félreérthető „minden kegyelmek közvetítője” kifeje-

³⁸ II. JÁNOS PÁL PÁPA, *Ecclesia de Eucharistia*. Az Egyház az Eucharisziából él kezdetű enciklikája, Szent István Társulat, Budapest 2003, 55–59.

³⁹ KOVÁCS ZOLTÁN, *Íme, az Úr szolgálóleánya*, 166.

⁴⁰ LG 54; 69.

zést. Ehelyett Mária anyai közvetítésének egyetemességéről tanít a következőképpen:

„Mivel a megváltás műve minden embert átfog, az »Úr szolgálójának« anyai közvetítése, Fia megváltói halálával egyetemes távlatot nyert. Eképpen egyedülálló módon nyilvánul meg Krisztus »Isten és ember« közötti egyetlen, egyetemes és hatékony közvetítése. Mária közreműködése, mely jellegénél fogva »alárendelt«, részesedik a Megváltó, az egyetlen közvetítő közvetítésének egyetemességében.” (RM 40)

A kontextusból és az enciklika egyéb szöveghelyeiből kiindulva az az értelmezés látszik kézenfekvőnek, mely Mária anyai közvetítésének egyetemességét nem tekinti abszolútnak és nem azonosítja Krisztus üdvösségközvetítésének abszolút egyetemességével, hanem komolyan veszi itt is a „részesedik” szót. A szövegösszefüggés és egyéb szöveghelyek alapján az az olvasat tűnik helyesnek, mely szem előtt tartja, hogy a Szentatya történeti kibontakozásában értelmezi Mária anyai közvetítését. Ez az anyai közvetítés az anyagi üdvözlettel veszi kezdetét, s a kereszt lábánál nyeri el egyetemességét, melytől fogva kiterjed minden emberre egészen a történelem végéig.

BEFEJEZÉS

Körlevelének végéhez érve a Szentatya így idézi fel még egyszer az elmélkedésének középpontjában álló képet Máriáról és az Egyházzal: „Isten népeként az Egyház, pünkösdi napjától kezdve, hitben zárandokol a népek és nemzetek között az örökkévalóság felé. Krisztus anyja, aki jelen volt „az Egyház idejének kezdetén” és Fia apostolai és tanítványai között állhatatos imában várta a Szentlelket, az emberiség történelme folyamán mindig az Egyház zárandokútjának 'élén halad'. És ő az, aki az 'Úr szolgálójaként' Krisztusnak, Fiának üdvözítő művében állandóan közreműködik.” (RM 49) S aztán a szent pápa mint e zárandok Egyház pásztora, aki Máriára emelt tekintettel vezette át Isten népét a második évezredből a harmadikba, így figyelmeztet:

„Tehát ez a Mária-év felhívja az egész Egyházat, hogy ne csak emlékezzék mindarra, amit a múltban az Istenszülő Krisztus Urunk üdvözítő tevékenységében együttműködve cselekedett, hanem készítse is elő ennek az

együttműködésnek jövődó útját az Egyházban, hiszen két évezred elmúlása egyúttal a harmadik kezdete is.” (RM 49)

Három évtizeddel az enciklika megjelenése után, a fatimai jelenések centenáriumán, immár a harmadik évezredbe belépett Egyház számára ma sincs időszerűbb üzenet, mint II. János Pál pápa körlevelének zárógondolatáé, de még inkább a szent pápa egész életének példájáé: szüntelenül előkészíteni a Szent Szűz Krisztus üdvözítő művében való együttműködésnek jövődó útjait az Egyházban, anyai oltalmába ajánlva önmagunkat, egymást, az Egyházat és az egész emberiséget.

ÉLETRAJZI ADATOK:

PUSKÁS ATTILA 1965-ben született, 1990-ben szentelték pappá. 1999-től a PPKE HTK Dogmatikai Tanszékének tanára.

**A *Communio* folyóiratban
2005 és 2017 között
megjelent tanulmányok, cikkek**

A COMMUNIO TEMATIKUS SZÁMAI, 2005–2017

- XIII. évfolyam, 2005/1: **Jézus keresztsége**
XIII. évfolyam, 2005/2: **Hans Urs von Balthasar**
XIII. évfolyam, 2005/3–4: **Szemben a világgal**
XIV. évfolyam, 2006/1–2: **A kánai menyegző – Joseph Ratzinger**
XIV. évfolyam, 2006/3–4: **Hittan az iskolában – Sport**
XV. évfolyam, 2007/1–2: **Joseph Ratzinger – XVI. Benedek pápa**
XV. évfolyam, 2007/3–4: **Nemi identitás**
XVI. évfolyam, 2008/1–2: **Eucharisztia**
XVI. évfolyam, 2008/3–4: **Hit és gondviselés**
XVII. évfolyam, 2009/1–2: **Bevonulás Jeruzsálembe**
XVII. évfolyam, 2009/3–4: **Isten Országá és a világ**
XVIII. évfolyam, 2010/1–2: **Eszkatológia és gazdaság**
XVIII. évfolyam, 2010/3–4: **Bíró és Üdvözítő**
XIX. évfolyam, 2011/1–2: **Az Egyház**
XIX. évfolyam, 2011/3–4: **Demokrácia**
XX. évfolyam, 2012/1–2: **A család**
XX. évfolyam, 2012/3–4: **Az Egyház katolicitása**
XXI. évfolyam, 2013/1–2: **Az Ember: homályba borult?**
XXI. évfolyam, 2013/3–4: **Az Egyház szentsége**
XXII. évfolyam, 2014/1–2: **Egyetem, igazság, szabadság**
XXII. évfolyam, 2014/3–4: **Család és Egyház**
XXIII. évfolyam, 2015/1–2: **Kenózis és Egyház**
XXIII. évfolyam, 2015/3–4: **A szegénység**
XXIV. évfolyam, 2016/1–2: **Az irgalmasság**
XXIV. évfolyam, 2016/3–4: **A nagyváros**
XXV. évfolyam, 2017/1–2: **A kilencvenesztendő XVI. Benedek
– Joseph Ratzinger köszöntése**
XXV. évfolyam, 2017/3–4: **A Hagyomány**

A COMMUNIO TANULMÁNYAI, CIKKEI SZERZŐK SZERINT, 2005–2017

- II. JÁNOS PÁL PÁPA: *A teológia iránti szenvedély*. II. János Pál pápa 1984. június 23-án mondott laudációja a nemzetközi „VI. Pál”-díj átadásakor Hans Urs von Balthasarnak (ford. Major Mária) 2005/2–3, 72–76.
- XVI. BENEDEK PÁPA – JOSEPH RATZINGER: *A kánai menyegző jele*. Joseph Ratzinger bíboros beszéde Fatimában a nemzetközi zarándoklat miséjén 1996. október 13-án (ford. Török József) 2006/1–2, 3–7.
- UÓ: *Európa a kultúrák válságában* (ford. Nagypál Szabolcs) 2006/1–2, 79–84
- UÓ: *Hit és jövő. Hogyan fog kinézni az Egyház a 2000. évben* (ford. Rokay Zoltán) 2007/1–2, 8–15.
- UÓ: *Egyház és gazdaság – Felelősség a világgazdaság jövőjéért* (ford. Török Csaba) 2009/3–4, 132–139.
- UÓ: *Üdvözet dr. Jan-Heiner Tück professzor úrnak a Communio folyóirat 40 éves jubileumi szimpóziumára* (2012. III. 14.) (ford. Rokay Zoltán) 2012/3–4, 3–4.
- UÓ: *Mi a teológia? – A Ratzinger Alapítvány díjának átadása alkalmából tartott beszéd*, 2011. (ford. Török József) 2013/3–4, 88–92.
- ERDŐ PÉTER BÍBOROS: *„Ortodox törésvonal”? – Megjegyzések egy sikeres könyv kapcsán* 2005/3–4, 219–222.
- UÓ: *Katolikus nevelés és kultúra. Évnyitó beszéd a Vitéz János Római Katolikus Főiskolán*. Esztergom, 2006. szeptember 9. 2006/3–4, 146–150.
- SZUROMI SZABOLCS ANZELM, O.PRAEM.: *Hans Urs von Balthasar ekkleziológiai koncepciója és a hitletétemény* 2006/1–2, 92–99.
- UÓ: *Európa mint kulturális koncepció*, 2006/3–4, 169–177.
- UÓ: *Vallástudomány és a katolikus teológia*, 2008/3–4, 128–134.
- UÓ: *A Katolikus Egyház és az egyetemi képzés: az elmúlt tíz évszázad karakterisztikumai*, 2014/1–2, 3–13.
- UÓ: *A fény mint liturgikus és kateketikai eszköz a gótikus templomépítészet megjelenésétől, különös tekintettel a Chartres-i Székesegyház üvegablakaira*, 2015/3–4, 87–95.
- UÓ: *Az igazságosság és irgalmasság elve és gyakorlata a kánonjog rendszerében*, 2016/1–2, 85–97.

A kilencvenesztendő XVI. Benedek – Joseph Ratzinger köszöntése – Jókívánságok (ford. Török Csaba) 2017/1–2, 62–72.

ANGENENDT, ARNOLD: *Háború és Egyház – Körkép* (ford. Török Csaba), 2014/3–4, 53–62.

ARMOGATHE, JEAN-ROBERT: *A Katolikus Egyház és a demokrácia* (ford. Török József) 2011/3–4, 3–10.

— Uő: *A család – romokban vagy épülőben?* (ford. Török József) 2014/3–4, 20–25.

— Uő: *Bűnbánat és Eucharisztia – A gyógyulástól a Bárány lakomájáig* (ford. Török József) 2014/3–4, 39–45.

ARTUS, OLIVIER: *„Irgalmasság” és „szeretet” Izrael hagyományaiban* (ford. Török Csaba) 2016/1–2, 38–51.

AUMONIER, NICOLAS: *Inkább kövessük Krisztust, mint a közvéleményt* (ford. Török József) 2005/3–4, 175–178.

Balthasar személye és életműve (ford. Török József) 2005/2–3, 59–62.

BASLEZ, MARIE-FRANÇOISE: *Az ókori kereszténység szembesülése a görög-római világ sportkultúrájával* (ford. Török József) 2006/3–4, 161–168.

— Uő: *Pál és a rabszolgaság* (ford. Török Csaba) 2009/3–4, 122–131.

BATUT, JEAN-PIERRE: *Jézus keresztségének teológiai olvasata* (ford. Török József), 2005/1, 3–13.

— Uő: *Feltámadás, cölibátus, nemiség* (ford. Török József) 2005/2–3, 112–126.

BIROT, ANTOINE: *A nemi különbözőség krisztológiai és szentháromságtani alapja – Adrienne von Speyr „Nemek teológiája” (NB XII) című műve szerint* (ford. Török Csaba) 2013/1–2, 20–32.

BIZJAK, JURIJ: *Isten Országának a meghirdetése* (ford. Török Csaba) 2009/3–4, 107–112.

BOLBERITZ PÁL: *A monoteizmus a nyugati filozófiában*, 2009/3–4, 155–165.

— Uő: *Gál Ferenc és XVI. Benedek pápa Spe salvi című körlevelének eszkatológiája*, 2010/1–2, 15–21.

— Uő: *Téves Isten-fogalmak*, 2010/3–4, 65–88.

BOULNOIS, OLIVIER: *Férfinak és nőnek születünk* (ford. Török József) 2007/3–4, 111–113.

— Uő: *Van nemi identitásunk? – Ontológia és szimbolikus rend* (ford. Vajda Júlia) 2007/3–4, 131–144.

— Uő: *A szeretet ajándéka* (ford. Török József) 2008/1–2, 12–28.

— UÓ: *Szent szegénység: Milyen kihívást jelent a ferences életforma a mindennapi gondolkodás számára?* (ford. Sággy Marianne) 2015/3–4, 37–50.

BOURGEOIS, DANIEL: *A napkeleti bölcsek a kánai menyegzőre sietnek* (ford. Török József) 2006/1–2, 48–58.

BRAUNSTEINER, GLORIA: *A megélt hit kifejeződése a liturgiában. Joseph Ratzinger liturgikus teológiája*, 2008/1–2, 40–50.

CARBALLO, JOSÉ RODRÍGUEZ, OFM: „Mily édes ínyemnek mindegyik szavad” – *A Kisebb Testvér intellektuális hivatása* 2005/2–3, 137–165.

CHENAUX, PHILIPPE: *XV. Benedek és a Nagy Háború* (ford. Török József) 2013/1–2, 80–88.

CONGOURDEAU, MARIE HÉLÈNE: *Az Úr keresztségének ikonja – Liturgikus olvasat* (ford. Török József) 2005/1, 46–53.

CORDES, PAUL JOSEF: *Don Luigi Giussani. Az újraevangelizálás egyik főszereplője* (ford. Szax László) 2006/3–4, 178–190.

COTTIER, GEORGES, CARD., OP: *II. János Pál tanításának teológiai mérlege* (ford. Török József) 2007/3–4, 183–190.

COULANGE, PIERRE: *Istené a kiváltság, hogy meglássa a szegényeket* (ford. Palágyi Jolán – Palágyi Tivadar) 2015/3–4, 3–12.

D’ABOVILLE, GWENNAËLLE: „Mily szépek a városok...” – *Várostervezés Ferenc pápával* (ford. Török Csaba) 2016/3–4, 30–45.

DOLNA, BERNHARD: *A kánai menyegző – egy zsidó esküvő* (ford. Szalados Réka) 2006/1–2, 37–47.

DOLZ, MICHELE: „Meglátjátok az Emberfiát eljönni” – *Megfontolások Krisztus mint bíró ikonográfiája kapcsán* (ford. Török Csaba) 2010/3–4, 31–39.

DUCHESNE, JEAN: *A Szentlélek munkálkodás közben* (ford. Török Csaba) 2017/3–4, 14–25.

DULLES, AVERY, SJ: *Az Eucharisztia: Jézus élő ajándéka* (ford. Nagypál Szabolcs és Orova Csaba) 2005/2–3, 100–111.

— UÓ: *Az isteni gondviselés és az emberi szenvedés titka* (ford. Szax László) 2008/3–4, 91–99.

ÉDART, JEAN-BAPTISTE: *Androgün vagy a személyek közössége?* (ford. Török Csaba) 2013/1–2, 7–19.

EUFINGER, VERONIKA – SELLMANN, MATTHIAS: *Az elveszített tér? – A citypastoral mint az egyház városi stratégiája* (ford. Török Csaba) 2016/3–4, 17–29.

- FEDALTO, GIORGIO: *Jézus keresztsége az egyházatyáknál* (ford. Füzes Ádám) 2005/1, 36–45.
- FIGURA, MICHAEL: *Jézus megkeresztelkedése mint a szentháromságos egy Isten kinyilatkoztatása* (ford. Major Mária) 2005/1, 14–27.
- Uő: *Jézus órája János evangéliumában* (ford. Sax László) 2006/1–2, 14–20.
- Uő: *Nyugtalan a mi szívünk, amíg benned megnyugvásra nem lel. Az ágostoni „cor inquietum” hatása Henri de Lubacnál* (ford. Szax László) 2008/1–2, 69–73.
- Uő: *Jézus színeváltozásának teológiai és misztikus jelentése az egyházatyáknál* (ford. Szax László) 2008/3–4, 100–107.
- Uő: *Fő és test, egy Krisztus – Eucharisztia és Egyház* (ford. Török Csaba) 2011/1–2, 15–28.
- Uő: *A katolicizmus tágassága Henri de Lubac első műve, a Catholicisme szerint* (ford. Török Csaba) 2012/3–4, 27–41.
- FOUILLOUX, ÉTIENNE: *A katolicizmus Franciaországban és Nyugat-Európában XII. Piusz pápától XVI. Benedek pápáig* (ford. Török József) 2012/3–4, 69–96.
- GÁL FERENC: *Mária Jézus nyilvános életében* 2006/1–2, 68–69.
- Uő: *Jézus csodái* 2006/1–2, 70–73.
- GASSMANN, MICHAEL: *A lélek és az érzékek – Joseph Ratzinger egyházzene-teológiája* (ford. Török Csaba) 2013/1–2, 72–79.
- GERL-FALKOVITZ, HANNA-BARBARA: *Gender (nemiség): egy elmélet vizsgálat alatt* (ford. Szax László) 2007/3–4, 122–130.
- Uő: *„A sötétségben elrejtve”. Edith Stein misztikus elmélete a Kereszt tudománya című művében* (1942) (ford. Szax László) 2008/1–2, 61–68.
- GILLET-CHALLIOL, MARIE-CHRISTINE: *Isten Országá és a morális törvény* (ford. Török Csaba) 2009/3–4, 113–121.
- GOURGUES, MICHEL: *„Kinyilatkoztatta dicsőségét” – Az immanens és a transzcendens találkozása János evangéliuma 2,1–11-ben* (ford. Török József) 2006/1–2, 21–30.
- GÖRFÖL TIBOR: *Kétféle hajtás közös gyökerről – Karl Rahner és Hans Urs von Balthasar szellemi világa*, 2013/1–2, 49–71.
- GRANADOS, JOSÉ: *Az új Hozsanna az új Templomban – Jézus bevonulása Jeruzsálembe* (ford. Török Csaba) 2009/1–2, 3–25.
- GRESHAKE, GISBERT: *Misszió és kenózis – Albert Peyriguère teológiájának egyik alap gondolata* (ford. Török Csaba) 2015/1–2, 30–38.

GRUBER LÁSZLÓ: *A reprezentáció (képviselet) – teológia II. János Pál papság-teológiájában*, 2008/1–2, 51–60.

GUERRIERO, ELIO: *Az Egyház katolicitása Hans Urs von Balthasar gondolkodásában* (ford. Török Csaba) 2012/3–4, 18–26.

HAAS, ALOIS, M.: *Dies irae, dies illa* (ford. Török Csaba) 2010/3–4, 16–30.

HENRICI, PETER: *Hans urs von Balthasar Trilógiája – Az európai kultúra teológiája* (ford. Szax László) 2005/2–3, 63–70.

— Uő: *A kánai menyegző csodája* (ford. Bolberitz Pál) 2006/1–2, 8–13.

— Uő: *Filozófiai megfontolások az ember kétneműségéről* (ford. Szax László) 2007/3–4, 114–121.

— Uő: *Eucharisztia és ekkleziológia a modern gondolkodás tükrében* (ford. Török József) 2008/1–2, 3–11.

— Uő: *Az újkor filozófiai egyházmodelljei* (ford. Török Csaba) 2011/1–2, 29–42.

— Uő: *Apologetika: hitvédelemtől a hitre vezetésig* (ford. Bolberitz Pál) 2014/3–4, 63–72.

— Uő: *A hagyomány: Krisztus tudata az Egyház tanításában – Maurice Blondel Történelem és dogma című művének újraolvasása* (ford. Török Csaba) 2017/3–4, 40–52.

HILAIRE, YVES-MARIE: *Naprakész társadalmi tanítás* (ford. Török József) 2010/1–2, 82–89.

HILDEBRAND, DIETRICH, VON: *Verba Christi* (ford. Török József) 2006/1–2, 65–67

HOPING, HELMUT: *Közösségben Krisztussal. Joseph Ratzinger krisztológiája és liturgiája* (ford. Szax László) 2007/1–2, 16–24.

In memoriam Jáki László Szaniszló OSB (1924–2009), 2009/3–4, 181–182.

JACZKÓ SÁNDOR: *Nagy Szent Leó pápasága levelezése és beszédei tükrében*, 2008/3–4, 160–172.

KAPELLARI, EGON: *A víz megszentelése* (ford. Szax László) 2005/1, 28–35.

KASPER, WALTER, BÍBOROS: *A katolicitás mint krisztológiailag és pneumatológiailag megalapozott egység a sokféleségben* (ford. Török Csaba) 2012/3–4, 5–17.

— Uő: *Kempis Tamás Krisztus követése című művének ökumenikus jelentősége* (ford. Török Csaba) 2013/3–4, 40–53.

KERESZTY RÓKUS OCIST: *A vallásközi párbeszéd keresztény teológiája felé: a nem-keresztény vallások Isten üdvtervében* (ford. Nagypál Szabolcs) 2007/3–4, 191–197.

— UÓ: *A vallásközi párbeszéd föladatai és eredményei: a vallásközi párbeszéd keresztény teológiája felé* (ford. Nagypál Szabolcs) 2008/1–2, 74–80.

— UÓ: *Az irgalmasság cselekedetei* (ford. Török Csaba) 2016/1–2, 52–61.

KISSLER, ALEXANDER: *Válaszúton. XVI. Benedek és a 21. század kereszténysége* (ford. Szax László) 2007/1–2, 61–66.

KNOP, JULIA: *Virtuális világok – új médiák. Felderítőutakon* (ford. Török Csaba) 2012/1–2, 68–77.

KOCH, KURT: *Az egy római mise-rítus két formája. Liturgiateológiai bevezetés XVI. Benedek pápa motu propriójához* (ford. Rokay Zoltán) 2008/1–2, 29–39.

LA SOUJEOLE, BENOÎT-DOMINIQUE, DE: *Személy-e az Egyház?* (ford. Sággy Marianne) 2014/3–4, 46–52.

LAFFITTE, JEAN: *A pápák és a család – A Casti Connubii-től a Familiaris Consortio-ig* (ford. Török József) 2014/3–4, 26–38.

LOFFELD, JAN: *Városi cseppfolyósodások – A város mint az élet és vallás jelenkori feltételeinek a paradigmája* (ford. Török Csaba) 2016/3–4, 46–57.

LÖSER, WERNER: *„Engedelmes a halálig, mégpedig a kereszthalálig” (Fil 2,8) – A kenózis teológiája Hans Urs von Balthasar gondolkodásában* (ford. Török Csaba) 2015/1–2, 3–17.

LUKÁCS LÁSZLÓ: *A hit zarándokútján – az egyház communiójával*, 2017/1–2, 3–23.

LUSTIGER, JEAN-MARIE, BÍBOROS: *Idősebb testvérek. A Nostra Aetate negyvenedik évfordulója Bécs, 2005. október 30.* (ford. Török József) 2006/1–2, 85–91.

— UÓ: *„Homályba borult templom vagyunk, ahol el van rejtve az ő dicsősége”* (ford. Török Csaba) 2013/1–2, 3–6.

LYNCH, JONAH: *Aforizmák művészetről és a hitről* (ford. Nagypál Szabolcs és Orova Csaba) 2005/2–3, 127–136.

MAIER, HANS: *A rendes és a rendkívüli. A liturgia és a művészetek közti feszültségről* (ford. Szabados Réka) 2008/3–4, 108–111.

MARION, JEAN-LUC: *Lustiger bíboros dicsérete (I. rész)* (ford. Török József) 2010/1–2, 96.

— UÓ: *Lustiger bíboros dicsérete (II. rész)* (ford. Török József) 2010/3–4, 89–102.

- MARSAUX, JACKY: *Sportolás és lelki élet* (ford. Török József) 2006/3–4, 151–160.
- MARTÍNEZ, JAVIER: *Túl a világi észen* (ford. Szalay Mátyás) 2016/3–4, 58–92.
- MASCHIO, GIORGIO: *Férfi, nő és házasság Szent Ambrus gondolatvilágában* (ford. Török József) 2012/1–2, 45–56.
- MCPARTLAN, PAUL: *A teológia az egyetem spektrumában – A Nemzetközi Teológiai Bizottság dokumentumának méltatása* (ford. Török Csaba) 2014/1–2, 65–74.
- MÉNDEZ, JOSÉ MARÍA: *Gazdasági válság vagy az értékek válsága?* (ford. Török Csaba) 2010/1–2, 40–62.
- MICHELIN, ÉTIENNE: *A „világ” a II. Vatikáni Zsinat szerint* (ford. Török József) 2005/3–4, 179–192.
- MINUTELLA, ALESSANDRO: *Hans Urs von Balthasar eszkatológiájának krisztológiai-szentháromság-tani alapvetése* (ford. Puskás Attila – Lejegyezte: Csák András) 2009/1–2, 55–60.
- MONLÉON, ALBERT-MARIE, DE: *Az irgalmas szamaritánus példázatának magyarázata. Lukács 10,29–37* (ford. Török József) 2006/3–4, 191–201.
- MOHRMANN, CHRISTINE: *A liturgikus latin nyelv* (ford. Török József) 2007/1–2, 41–60.
- MOULINS-BEAUFORT, ÉRIC, DE: *„Mindnyájan egy test” – Az egység eucharisztikus távlatai Henri de Lubac szerint* (ford. Sággy Marianne) 2015/1–2, 39.
- MÜLLER, GERHARD LUDWIG, BÍBOROS: *A szegénység, kihívás az Egyház számára – Etika és szótériológia* (ford. Török Csaba) 2015/3–4, 13–19.
- NORONHA GALVÃO, HENRIQUE, DE: *Az Egyház misztériuma Joseph Ratzinger teológiájában* (ford. Török Csaba) 2011/1–2, 8–14.
- OUELLET, MARC, BÍBOROS: *Házasság és család az Egyház szentségi mivoltának az összefüggésében – kihívások és távlatok* (ford. Török Csaba) 2014/3–4, 3–19.
- PACOMIO, LUCIANO: *Isten Országa – A Biblia tanítása* (ford. Török Csaba) 2009/3–4, 99–106.
- PASSARELLI, GAETANO: *A gyermekek ünnepe – Megfontolások Jézus jeruzsálemi bevonulásának ünnepe és az ünnep ikonográfiája kapcsán* (ford. Török Csaba) 2009/1–2, 26–37.
- PONIATOWSKA, MONIKA: *A számár mint szimbólum a vallásban és a kultúrában* (ford. Török József) 2009/1–2, 38–44.
- POTTMEYER, HERMANN, J.: *Párbeszédstruktúrák az Egyházban és a II. Vatikánum communio-teológiája* (ford. Török Csaba) 2012/3–4, 42–57.

PRISTAS, LAUREN: *A könyörgés a II. Vatikáni Zsinat misekönyvében. Antoine Dumas és a revízió szempontjai* (ford. Sággy Marianne) 2008/3–4, 135–159.
 PUSKÁS ATTILA: *A megváltás drámája Hans Urs von Balthasar teológiájában* 2005/2–3, 77–99.

- Uő: *Jézus üdvözítő halála*, 2007/1–2, 67–88.
- Uő: *Laudáció Anton Ziegenaus tiszteletére*, 2008/1–2, 81–83.
- Uő: *Rácsodálkozás a lét titkára. Balthasari gondolatok A metafizika terében*, 2008/3–4, 179–184.
- Uő: *Misztikák – keresztény misztika*, 2008/3–4, 185–186.
- Uő: *A keresztény életszentség eszménye a Lumen gentium és II. János Pál pápa tanításában*, 2009/1–2, 45–54.
- Uő: *Az Oltáriszentség teológiájának alapvető szempontjai II. János Pál pápa: Ecclesia de Eucharistia című körlevelében*, 2009/3–4, 166–180.
- Uő: *Törekvések Jézus üdvözítő művének újraértelmezésére a katolikus dogmatikában*, 2010/1–2, 22–39.
- Uő: *A szabadság teológiai értelmezése – Út a megszabadított szabadság ethosza felé*, 2010/3–4, 54–64.
- Uő: *Krisztus és a Lélek kapcsolata – A krisztológiai pneumatológia megújulása a katolikus teológiában*, 2011/3–4, 72–90.
- Uő: *Szempontok a Trentói zsinat dogmatikai tanításának értelmezéséhez*, 2013/3–4, 73–87.
- Uő: *Hans Urs von Balthasar Krisztus hitéről*, 2015/1–2, 50–82.
- Uő: *Megfontolások az engesztelés teológiájáról*, 2015/3–4, 51–72.
- Uő: *Isten neve és irgalma*, 2016/1–2, 17–37.
- Uő: *A Szentírás értelmezésének kérdése Joseph Ratzinger teológiájában*, 2017/1–2, 24–43.
- Uő: *Szent II. János Pál pápa Redemptoris Mater kezdetű enciklikájának olvasása a fatimai jelenések centenáriumán*, 2017/3–4, 53–75.

REBIC, ADALBERT: *A borrá változott víz. A kánai menyegző mint jel* (ford. Török József) 2006/1–2, 31–36.

REED ARMSTRONG, HAMILTON: *A hit átadása a művészet segítségével* (ford. Nagypál Szabolcs) 2006/3–4, 202–208.

REETH, JAN M. F., VAN: *A Korán új olvasatai. A muszlim teológia és a vallásközi kapcsolatok új feladatai* (ford. Török József) 2007/3–4, 199–207.

REGUZZONI, GIUSEPPE: *A civil vallás nacionalizmus és globalizmus között* (ford. Török Csaba) 2011/3–4, 11–24.

ROSNER ZSOLT: *Élő Egyház-kép?*, 2007/3–4, 159–182.

- SANNA, IGNAZIO: *Bírák és üdvözítő: Jézus Krisztus* (ford. Török Csaba) 2010/3–4, 3–15.
- SANTOS VAZ, ARMINDO DOS: „Legyetek szentek, mert én, az Úr, a ti Istenetek, szent vagyok” – *A szentség a Biblia értelmezésében* (ford. Török Csaba) 2013/3–4, 28–39.
- SCHLOSSER, MARIANNE: *Szentségre hívva a szentek közösségében – Megjegyzések a Lumen gentium 5. fejezetéhez* (ford. Török Csaba) 2013/3–4, 15–27.
- SCHLÖGEL, HERBERT: *A demokrácia az erényekből és az erényekkel él* (ford. Török Csaba) 2011/3–4, 25–36.
- UÓ: *Az Egyház szentsége és bűnössége – Morálteológiai távlatok* (ford. Török Csaba) 2013/3–4, 3–14.
- SCHÖNBORN, CHRISTOPH, BÍBOROS: *Idegen test vagy gyökér? – A kereszténység és jelentősége Európa számára* (ford. Török Csaba) 2011/3–4, 37–52.
- SCHÜTZ, CHRISTIAN: *Jézus életének misztériumai mint a hit prizmája* (ford. Soltész János) 2005/3–4, 206–218.
- SCOLA, ANGELO, BÍBOROS: *Hinni az Egyházat* (ford. Török József) 2011/1–2, 3–7.
- UÓ: *A gyermek személyének származása* (ford. Török Csaba) 2012/1–2, 3–13.
- UÓ: *A házasság misztériuma: a szisztematikus teológia távlata?* (ford. Török Csaba) 2012/1–2, 14–36.
- SICARI, ANTONIO MARIA: *Valóban keresztény a család?* (ford. Török Csaba) 2012/1–2, 37–44.
- SLESÍŃSKI, ROBERT: *Alexander Schmemmann a Szent Liturgiáról mint Isten Országá kinyilvánításáról: A liturgia előzetes adottsága* (ford. Nagypál Szabolcs) 2007/1–2, 101–107.
- SÖDING, THOMAS: *A szabadság szabaddá tesz (Gal 5,1) – Pál és az autonómia kritikája* (ford. Szax László) 2009/1–2, 68–75.
- UÓ: „Amikor gyenge vagyok, akkor vagyok erős” (2Kor 12,10) – *Exegetikai kommentár XVI. Benedek pápa lemondásához* (ford. Török Csaba) 2014/1–2, 86–89.
- UÓ: *Az irgalmasság kérdése – A tékozló fiú példázata (Lk 15,11–32)* (ford. Török Csaba) 2016/1–2, 3–16.
- SPEYR, ANDRIENNE, VON: *A rózsafüzér fényességes misztériumai* (ford. Török József) 2006/1–2, 59–64.
- SPIEKER, MANFRED: „Menjetek, tegyetek tanítványommá minden népet”. *A vallások közötti párbeszéd szükségessége, célja és határai* (ford. Szax László) 2006/3–4, 103–115.

STUBENRAUCH, BERTRAM – SEEWALD, MICHAEL: *A Zsinat és az Egyház – Egy sokrétű ekkleziológia recepciójához* (ford. Török Csaba) 2011/1–2, 43–60.

SZALAY MÁTYÁS: *A filozófia tekintélye – philosophari in Maria – Válasz Ferdinand Ulrich elmékedésére*, 2016/1–2, 110–136.

SZALAY MÁTYÁS: *A „világi ész” meghaladásáról – Kiegészítő elemzés Don Javier Martínez érsek dolgozatához*, 2017/1–2, 73–107.

TEUFEL, ERWIN: *Hogyan jobbitsunk Európa állapotán?* (ford. Török Csaba) 2011/3–4, 53–58.

THOMAS, JEAN-FRANÇOIS: *Megjegyzések Louis Bouyernál és Joseph Ratzingernél a sacrum és a liturgia kapcsán* (ford. Török József) 2007/1–2, 25–40.

THORDAY ATTILA: *Hittanoktatás a számok tükrében. Az elmúlt másfél évtized mérlege*, 2006/3–4, 132–145.

TÖRÖK CSABA: *Gender studies és teológia – Harcok és távlatok*, 2009/1–2, 76–94.

— UÓ: *Közjó vagy közérdek? – Megfontolások a gazdasági világválság kapcsán*, 2010/1–2, 63–81.

— UÓ: *Miben remél, aki nem remél?*, 2010/3–4, 40–53.

— UÓ: *Az Egyház mint communio – A közösség-gondolat teológiai értelmezésének kritériumai*, 2011/1–2, 61–93.

— UÓ: *Megszabadított szabadság*, 2011/3–4, 59–71.

— UÓ: *A hit és a remény családja – Az Egyház mint Isten háza és házanépe*, 2012/1–2, 57–67.

— UÓ: *Katolicitás és új evangelizáció*, 2012/3–4, 58–68.

— UÓ: *Az emberi nemiség hitbeli értelmezése felé*, 2013/1–2, 33–48.

— UÓ: *Bűnösség és szentség ma – A tettes nélküli tettek birodalmában*, 2013/3–4, 54–72.

— UÓ: *Az értelmiségi lét illúziója*, 2014/1–2, 26–46.

— UÓ: *Látszat és valóság*, 2015/3–4, 73–86.

— UÓ: *Apologia misericordiae*, 2016/1–2, 62–84.

— UÓ: *A város az üdvösség helye*, 2016/3–4, 3–16.

— UÓ: *Egyház és világ – Az „elvilágiatlanított” Egyház benedeki képe*, 2017/1–2, 44–61.

— UÓ: *A Szentlélek az Egyházban – Dinamikus Hagyomány-olvasat*, 2017/3–4, 26–39.

TÖRÖK JÓZSEF: *Fény a fényből, feltündököltél Krisztus! – A fény a keresztény gondolatvilágban*, 2015/3–4, 96–101.

TÓZSÉR ENDRE SCH.P.: *Hans Urs von Balthasar magyar bibliográfiája* 2005/2–3, 166–172.

TRIPPEN, NORBERT: *Joseph Ratzinger mint a II. Vatikáni Zsinat közreműködője* (ford. Szalados Réka) 2007/1–2, 3–7.

TÜCK, JAN-HEINER: *XVI. Benedek pápa, az igazság munkatársa* (ford. Nagypál Szabolcs) 2006/1–2, 74–78.

— UÓ: *Bíró és üdvözítő: eszkatologikus megközelítés* (ford. Török Csaba) 2010/1–2, 3–14.

— UÓ: *Ádám, hol vagy? – Ferenc pápa a Yad Vashemben és az ember bukásának kérdése* (ford. Sax László) 2014/3–4, 73–76.

ULRICH, FERDINAND: *Isten a mi Atyánk* (ford. Szalay Mátyás) 2016/1–2, 98–109.

VASS BÁLINT: *A lét fogalmának történeti megragadása Balthasar teológiájában*, 2009/3–4, 140–154.

VETŐ MIKLÓS: *A német idealizmus és a kereszténység*, 2008/3–4, 112–120.

— UÓ: *Pap apja* (ford. Török József) 2008/3–4, 121–127.

VERHACK, IGNACE: *Az Egyház és a vallási tudat elvilágiasodása* (ford. Nagypál Szabolcs) 2005/3–4, 193–205.

VLOET, JOHAN, VAN DER: *Vallás és nevelés. Védőbeszéd az iskolai vallásos nevelés mellett* (ford. Szax László) 2006/3–4, 122–131.

VONHOLDT, CHRISTL: *Az azonos neműekhez vonzódás jobb megértéséért* (ford. Kiss István) 2007/3–4, 143–157.

VORHOLT, ROBERT: *Emlékezni – elbeszélni – hálát adni. Az Úr vacsorájának eleven hagyománya* (ford. Török Csaba) 2017/3–4, 3–13.

WALKER, ADRIAN J.: *Párbeszéd, közösség és (vér)tanúság – Gondolatok az ökumenikus és a vallásközi párbeszéd kapcsolatáról* (ford. Nagypál Szabolcs) 2008/3–4, 173–178.

WALTER, PETER: *Egyetem és teológia a középkorban* (ford. Török Csaba) 2014/1–2, 75–85.

WEBSTER, JOHN: *Sub ratione Dei – A teológia és az egyetem kapcsolatáról* (ford. Török Csaba) 2014/1–2, 47–64.

WEIDEMANN, HANS-ULRICH: *„Ő Isten formájában volt”* (ford. Török Csaba) 2015/1–2, 18–29.

WENDEL, SASKIA: *A virtuális realitás és a mindent meghatározó valóság, amelyet Istennek nevezünk* (ford. Török Csaba) 2012/1–2, 78–87.

WILLAIME, JEAN-PAUL: *Az állami iskolák és a vallások a mai Európában* (ford. Török József) 2006/3–4, 116–121.

ZABOROWSKI, HOLGER: *A szabadság kihívásai* (ford. Szax László) 2009/1–2, 61–67.

— Uő: *Az egyetem válsága – a válság egyetemessége* (ford. Török Csaba) 2014/1–2, 14–25.

— Uő: *A szegénység fogalma, tipológiája és etikája – Filozófiai megközelítések* (ford. Török Csaba) 2015/3–4, 20–36.

ZIEGENAUS, ANTON: „Krisztus felfoghatatlan gazdagságát hirdetni” (Ef 3,8). *Leo Scheffczyk bíboros személyének és életművének méltatása* (ford. Molnár Gyula) 2007/1–2, 89–100.

(összeállította: Koczka Etelka Krisztina)

COMMUNIO

NEMZETKÖZI KATOLIKUS FOLYÓIRAT IDEGEN NYELVŰ VÁLTOZATAI

ANGOL (USA): *International Catholic Review Communio* (P.O. Box 4577 Washington, D.C. 20017) – 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) Ivica Raguž

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
ROBERT VORHOLT: Emlékezni – elbeszélni – hálát adni – Az Úr vacsorájának eleven hagyománya	3
JEAN DUCHESNE: A Szentlélek munkálkodás közben	14
TÖRÖK CSABA: A Szentlélek az Egyházban – Dinamikus Hagyomány-olvasat	26
PETER HENRICI: A hagyomány: Krisztus tudata az Egyház tanításában – Maurice Blondel <i>Történelem és dogma</i> című művének újraolvasása	40
PUSKÁS ATTILA: Szent II. János Pál pápa <i>Redemptoris Mater</i> kezdetű enciklikájának olvasása a fatimai jelenések centenáriumán	53
A <i>Communio</i> folyóiratban 2005 és 2017 között megjelent tanulmányok és cikkek	76