

A II. Vatikáni Zsinat:
Isten ajándéka az Egyház
és a világ számára

VARIA THEOLOGICA 5

A II. VATIKÁNI ZSINAT: ISTEN AJÁNDÉKA AZ EGYHÁZ ÉS A VILÁG SZÁMÁRA



SZENT ISTVÁN TÁRSULAT
AZ APOSTOLI SZENTSZÉK KÖNYVKIADÓJA
BUDAPEST 2013

A kötet a TÁMOP-4.2.2/B-10/1-2010-2014. számú
„Tehetségtámogatás a Pázmány Péter Katolikus Egyetem
kilenc tudományágában” tárgyú projekt keretében,
az Európai Unió támogatásával jelenik meg.

A KÖTETET SZERKESZTETTÉK:

PUSKÁS ATTILA
PERENDY LÁSZLÓ

A SZÖVEGET GONDOZTA:

PERENDY LÁSZLÓ

ISSN 2061-6244

ISBN 978 963 277 473 2

SZENT ISTVÁN TÁRSULAT

1053 BUDAPEST, VERES PÁLNÉ UTCA 24.

WWW.SZIT.KATOLIKUS.HU

FELELŐS KIADÓ: DR. RÓZSA HUBA ALELNÖK

FELELŐS KIADÓVEZETŐ: FARKAS OLIVÉR IGAZGATÓ

KÉSZÜLT A SZÁZHALOMBATTAI EFO NYOMDÁBAN

FELELŐS VEZETŐ: FONYÓDI OTTÓ

Tartalom

Előszó	7
ERDŐ PÉTER A II. Vatikáni Zsinat az Egyház életében	15
FEJÉRDY ANDRÁS: Magyar főpásztorok a II. Vatikáni Zsinaton	22
MARTON JÓZSEF: A II. Vatikáni Zsinat és a Római Katolikus Egyház Erdélyben	44
LUKÁCS LÁSZLÓ: Joseph Ratzinger és a II. Vatikáni Zsinat ekkleziológiája	62
REUSS ANDRÁS: A II. Vatikáni Zsinat protestáns értékelése	88
VÁRNASI JAKAB: A Dei Verbum – a Verbum Domini fényében	108
KOCSIS IMRE: Szentírás-értelmezés a <i>Dei Verbum</i> tanításában és a zsinat utáni magiszteriumi megnyilatkozásokban	128
SESZTÁK ISTVÁN: Az élő hagyomány fogalma a <i>Dei Verbumban</i> . A tradíció értelmezése a nyugati és a keleti teológiában	141

KAJTÁR EDVÁRD:	
A liturgikus megújulás és a hagyomány a <i>Sacrosanctum Concilium</i> konstitúciójában	153
PÁKOZDI ISTVÁN:	
A II. Vatikáni Zsinat liturgikus változásainak egyházmegyei recepciója	175
DIÓSI DÁVID:	
Participatio actuosa és a posztmodern	187
CZOPF TAMÁS:	
Az Isten népe fogalmának felvirágzása és hanyatlása	199
SZUROMI ANZELM:	
A II. Vatikáni Zsinat <i>Lumen gentium</i> kezdetű konstitúciója mint az Egyház Alkotmányának gerince és annak forrásai	220
FEJÉRDY ÁRON:	
Krisztus és a Szentlélek kapcsolata az Egyház titkában a II. Vatikáni Zsinat alapján. A katolikus és az ortodox megközelítés összehasonlítása	236
TÖRÖK CSABA:	
A GS 22 „istenemberi” teológiai paradigmájának fundamentálteológiai értelmezése	246
KRÁNITZ MIHÁLY:	
Karol Wojtyła szerepe a <i>Gaudium et spes</i> megalkotásában és a <i>Gaudium et spes</i> jelentősége II. János Pál tanítóhivatalában	264
LIVIU JITIANU:	
A tegnapi zsinat mai szemmel. Új pünkösdre várva	295

Előszó

XVI. Benedek pápa a 2011. október 11-én kelt *Porta fidei motu proprio* kiadott apostoli levelében meghirdette az Egyház számára a Hit évét, s elrendelte, hogy ennek kezdete 2012. október 11-e legyen, napra pontosan a II. Vatikáni Zsinat megnyitásának 50. évfordulója.¹ A hit évében számot vetni a zsinati tanítás súlypontjaival és majd' félévszázados recepciójának néhány kérdésével – ez volt a PPKE Hittudományi Kara által rendezett 2013-as Teológiai Tanári Konferencia célkitűzése, melynek gyümölcset e könyv formájában veheti kezébe a kedves olvasó. A konferencián elhangzott előadásokat tartalmazó tanulmánykötet bevezetéseként idézzünk fel a két zsinati pápa, Boldog XXIII. János és VI. Pál írásaiból és beszédeiből egy-egy mozzanatot, melyek fényt vetnek a két római püspök zsinattal kapcsolatos szándékaira, céljaira és magát a zsinatot értelmező látásmódjukra.

Boldog XXIII. János pápa, *Humanae salutis* kezdetű apostoli konstitúciójában, mellyel hivatalosan meghirdette a II. Vatikáni Zsinatot, így jelölte meg a zsinat összehívásának indítékát:

„Látva ezt a kettős jelenséget, egyfelől a világ spirituális ínségének a súlyos helyzetét, másfelől Krisztus Egyházának oly lendületes életerejét, mindjárt pápaságunk kezdetétől, melyre méltatlanságunk dacára a gondviselő Isten kegyes elhatározása emelt, apostoli hivatalunk sürgető kötelességének tekintettük gondot fordítani arra, hogy minden fiúnkat tanácskozássra összehívjuk abból a célból, hogy az Egyház egyre inkább alkalmasnak bizonyuljon a mai kor embereinek a kérdéseire választ adni. Ezen okból, mintegy felülről érkező hangnak engedelmeskedve lelkünk belsejében, elérkezettnek láttuk az időt arra, hogy a Katolikus

¹ XVI. Benedek pápa, *Porta fidei – A hit kapuja – motu proprio* kiadott apostoli levele, amellyel meghirdeti a Hit évét, SZIT, Budapest 2012, nr. 4.

Egyházat és az emberiség egyetemes családját egy új, egyetemes zsinattal ajándékozzuk meg, hogy folytassa a húsz nagy zsinat sorát, melyek a századok során oly nagymértékben növelték a krisztushívők lelkében a mennyei kegyelmet és a kereszténység kibontakozását.”²

XXIII. János pápa a modern világ spirituális ínségét abban látta megnyilvánulni, hogy az egyoldalú tudományos, technikai, anyagi fejlődés mellett az erkölcsi-spirituális értékek háttérbe szorulnak; konfliktusok, erőszak és globális fenyegetés uralja a világot; a gyakorlati és a harcos, ideológiai ateizmus egyre nagyobb teret hódít. Úgy látta, hogy erre a helyzetre, de a kölcsönös kapcsolatok átszötte globalizálódó világban élő emberek békevágyára és spirituális értékkeresésére az Egyháznak válaszolnia kell. Egy nagy, átfogó, időszerű és célba jutó választ kell adnia. A Szentlélek indításának tulajdonítva az ösztönzést arra a belátásra jutott, hogy egy ilyen horderejű választ csak az Egyház egy újabb egyetemes zsinata adhat. Egyfelől úgy érezte, hogy az Egyházban megvan a kellő vitalitás arra, hogy a világ spirituális ínségén segítsen. Másfelől azonban arról is meg volt győződve, hogy magának az Egyháznak is szüksége van arra, hogy a Szentlélek éltette belső erői még inkább kibontakozzanak. Ez utóbbit is remélte a zsinattól. Apostoli konstitúciójában az összehívott zsinat elé hármas célt tűzött ki. (1) A hit megerősítését, fokozott terjesztését, újra és mélyebb elsajátítását az egyháztagok megszentelődése érdekében. (2) A keresztények közötti látható egység előmozdítását. (3) A jóakaratú emberek számára annak a békének a felkínálását, mely a teremtő és megváltó Isten által megvilágosított és vezetett értelemről és lelkiismeretről fakad.³

A pápa a zsinatot megnyitó *Gaudet Mater Ecclesia* kezdetű beszédében megismételte e hármas célkitűzést. Ebben a megnyilatkozásában azonban fontos szempontokat fogalmazott meg arra vonatkozóan is, hogy mit jelent a hitletételény őrzése, értelmezése és korszerű előterjesztése, melyre a zsinati munkának is alapulnia kell.

„Kötelességünk nem csupán az, hogy megőrizzük ezt a drága kincset, mintha pusztán csak a múltra lenne gondunk, hanem az is, hogy serény

² Boldog XXIII. János pápa, *Humanae salutis*, apostoli konstitúció, 1961. 12. 25, in *Enchiridion Vaticanum* 1, nr. 6.

³ Uo. nr. 7–9.

akarattal és félelem nélkül most annak a munkának szenteljük magunkat, melyet korunk megkíván, követve így az Egyház majd húsz évszázados útját. (...) Ám jelenleg arra van szükség, hogy az egyetemes keresztény tanítást, egyetlen részét sem mellőzve, a mi körülményeink közepette mindenki új igyekezettel, nyugodt és derűs lélekkel fogadja el, a gondosan áthagyományozott szavakat azzal az értelemmel fogja fel és öntse formába, mely a Trienti és az I. Vatikáni Zsinat aktáiból különösen is előragyog. Amint a keresztény, katolikus és apostoli ügy minden őszinte jóakarója erőteljesen óhajtja, szükséges, hogy ugyanezt a tanítást jobban és mélyrehatóbban ismerjék meg, s hogy ez a tanítás teljesebben áthassa és formálja a lelkeket. Szükséges, hogy ezt a biztos és változatlan tanítást, melyet hívó engedelmességgel kell fogadnunk, oly módon kutassák és mutassák be, melyet korunk megkíván. Más ugyanis a hit letéteménye, vagyis azok az igazságok, melyeket a tiszteletreméltó tanításunk tartalmaz, s más az a mód, ahogyan azokat megfogalmazzuk, ám mégis ugyanazzal az értelemmel és jelentéssel. E módnak nagy jelentőséget kell tulajdonítani, s ha szükséges, türelmesnek kell lenni a kidolgozásában. A hittartalmak bemutatásának olyan módjához kell folyamodni, mely jobban megfelel a magisztériumnak, melynek jellege elsődlegesen pasztorális.”⁴

Az elhunyt XXIII. János pápát követő újonnan megválasztott VI. Pál pápa a Zsinat második ülészakát megnyitó beszédében a hármaskéltűzés megtartása mellett a zsinat fő célkitűzését az Egyház önértelmezésében jelölte meg, melynek a tradícióval való szerves egységben és annak folytatásaként kell megtörténnie.

„Kétségkívül, hogy az Egyház vágya, szükséges feladata és kötelessége, hogy végre önmagáról teljesebb fogalmi meghatározást adjon. (...) XII. Piusz *Mystici corporis* kezdetű ünnepélyes enciklikája részben választ adott arra a vágyra, hogy az Egyház teljes tanítást adjon önmagáról; részben fokozta a vágyat, hogy az Egyház még teljesebb meghatározást adjon önmagáról. Már az Első Egyetemes Vatikáni Zsinat tárgyaúl tűzte ki ezt a témát (...) Nem meglepő, hogy a kereszténység húsz évszázada, valamint a Katolikus Egyház és a felekezetek, melyek Krisztus nevéből neve-

⁴ Boldog XXIII. János pápa, *Gaudet Mater Ecclesia*, a II. Vatikáni Egyetemes Zsinatot megnyitó beszéd, 1962. 10. 11, in *Enchiridion Vaticanum* I, nr. 55.

zik magukat és az egyházak névvel ékeskednek, nagy történelmi és földrajzi fejlődése után, szükség van arra, hogy az Egyház igaz, mély és teljes fogalma, ahogyan Krisztus megalapította és az apostolok elkezdték építeni, pontosabb és gondosabb megfogalmazást nyerjen. Misztérium az Egyház, vagyis az isteni jelenlét hatja át, s ezért megenged mindig újabb és mélyebb kutatásokat.”⁵

VI. Pál pápa a második ülőszakot megnyitó beszédében a *renovatio* fogalmát használva az Egyház megújulásáról is beszélt, melynek értelmét a tradícióval való szerves egység látószögébe állította.

„Ha valami árnyék, ha valami hiba/bűn mutatkozna a vizsgálat után az Egyház arcán, menyegzői köntösén, mit kellene önként és bátran tennie? Világos, hogy semmi más kötelessége nem lenne, mint megújulni (*se renovet*), kijavítania önmagát (*se corrigat*) és az isteni mintájával való megfelelésre törekedni; ezzel elsőrendű kötelességéből fakadóan tartozik.”⁶ Majd így folytatta: „Ebből a szempontból az egyetemes zsinat új kikelet, mely az Egyház ölen mintegy elrejtett hatalmas spirituális és morális energiákat ébreszti fel. A zsinatnak ugyanis, amint nyilvánvalóan látszik, az a szándéka, hogy mind az Egyház belső erői, mind normái, melyek kánoni intézményeit és rituális formáit szabályozzák, korábbi elevenségükbe térjenek vissza. Vagyis a zsinat azon iparkodik, hogy növekedjék az Egyház szépséges tökéletessége és szentsége, melyet csak Krisztus követése és a vele való misztikus egyesülése a Szentlélekben tud megadni neki. Igen, a zsinat az Egyház virágzóbb megújulására (*renovatio*) törekszik. Ügyeljünk azonban; nem arról van szó, hogy így beszélve és ezt kívánva azt ismernénk el, hogy a Katolikus Egyházat napjaikban azzal lehetne vádolni, hogy Alapítójának szellemiségét nagy jelentőségű dologban megsérti. Sőt, a lényegi dolgokban (*quoad summas res*) a Krisztus iránti hűségének a tisztább felismerése hállával és alázattal tölti el, és bátorságot önt belé azoknak a tökéletlenségeknek a kijavítására, melyek az emberi gyengeség sajátjai. Az a megújulás tehát, amelyre törekszik a zsinat, sem az Egyház jelen élete felforgatásának nem tekintendő, sem nem szakítás a hagyományaival

⁵ VI. Pál pápa, *Salvete fratres*, a zsinat 2. ülőszakát bevezető beszéd, 1963. 9. 29, in *Enchiridion Vaticanum I*, nr. 149–150.

⁶ Uo. nr. 161.

mindabban, ami nagy jelentőségű (*potissima*) és tiszteletreméltó; sokkal inkább ezen hagyományoknak tiszteletét, s megtisztításukat akarja az időleges és hibás formáktól, valamint azt szándékozik elérni, hogy ugyanezen hagyományok tiszták és termékenyek legyenek.”⁷

Mindkét zsinati pápa szívesen és gyakran idézte fel beszédeiben az *Apostolok Cselekedeteinek* azt a részét (*ApCsel* 1,12–14), mely Jézus mennybemenetele után a cenaculumban összegyülekező és a Szentlélek kiáradására együtt várakozó, imádkozó apostolokról szól. Ebben az újszövetségi jelenetben ismertek rá annak a nagy eseménynek az értelmére, melyet a II. Vatikáni Zsinat jelentett. Ennek a szentírási résznek a segítségével fogalmazták meg azt, hogy mit várnak és remélnek ettől a zsinattól az Egyház és a világ számára. Az apostolutód-püspökök, mint hajdan az apostolok, imádkozva, a hit és szeretet egységében, a Szentlélek támogató segítségét élvezve, testvéri közösségben tanácskoznak a Szent Péter bazilika cenaculumában, hogy majd innét kilépve minden ember számára érthető nyelven, ugyanazt az életadó evangéliumot hirdessék.⁸ Reménységük volt, hogy új pünkösdi lesz a zsinat, mely az Egyház spirituális erőit felvirágoztatja és kiterjeszti az emberi tevékenység minden területe felé és Krisztus országának növekedését hozza magával az egész világra.⁹

Vajon beváltak ezek a remények? Vajon a zsinat pünkösdi lélekújulást hozott? Vajon mit értettünk meg és mit váltottunk valóra a zsinati tanításból, s mi az a feladat, ami még előttünk áll? Vajon mit köszönhet az Egyház, a kereszténység és a világ a II. Vatikáni Zsinatnak? A II. Egyetemes Vatikáni Zsinat megnyitásának 50. évfordulója alkalmából különösen is feladata az Egyháznak és a teológiának, hogy válaszoljon ezekre a kérdésekre. A mérlegelésítés sokféle formában történik: új kommentárok látnak napvilágot a zsinati dokumentumokról és azok recepciójáról, nemzetközi szimpóziumokat tartanak a zsinatról. A 2013-as Teológiai Tanári Konferencia is a maga szerény lehetőségeivel ehhez

⁷ Uo. 164–165.

⁸ Uo. 134.

⁹ Boldog XXIII. János pápa, *Gaudet Mater Ecclesia*, in *Enchiridion Vaticanum* I, nr. 44; Boldog XXIII. János pápa, a zsinat első ülészakát lezáró beszéd, 1962. 12. 08.; in *Enchiridion Vaticanum* I, nr. 124.

a közös munkához csatlakozott és tanácskozásának mottójául a zsinat bezárásának 20. évfordulója alkalmából, a II. János Pál pápa által egybehívott 1985-ös Rendkívüli Püspöki Szinódus záró üzenetének a címét választotta: „A II. Vatikáni Zsinat mint Isten ajándéka az Egyház és a világ számára”.¹⁰ XXIII. János pápa egyetemes zsinattal akarta megajándékozni a Katolikus Egyházat és az emberiség nagy családját – a szinódus hitet tett arról, hogy a zsinat valóban ajándék volt és az is marad, Isten ajándéka. Az 1985-ös Rendkívüli Püspöki Szinódus mérleget készített a zsinat húsz éves recepciójáról is, annak szép gyümölcseiről, de nagy hiányosságairól is, a zsinat utáni két évtized fényeiről és árnyékairól is *Az Egyház – Isten Igéje alatt – Krisztus misztériumait ünnepli – a világ üdvösségéért* című dokumentumában.¹¹ Ebben a számvető reflexió a négy nagy zsinati konstitúció mentén halad. A 2013-as Teológiai Tanári Konferencia is alapvetően ezt a logikát követte, a zsinat alapidokumentumait igyekezett számba venni. Ugyanez a szerkezet tükröződik ennek a kötetnek a felépítésében is. Az első részben található írások Erdő Péter bíboros úr bevezető gondolatait követően általános rápillantást adnak a zsinatra, előbb történeti szempontból, majd egy-egy sajátos teológiai perspektívából, ám mindvégig a zsinat eseményének és tanításának az egészét hozzák szóba. Érdekes és tanulságos kontrasztkép bontakozik ki előttünk az egyháztörténeti tanulmányokból a magyarországi főpásztorok és Márton Áron gyulafehérvári püspöknek a zsinati részvétellel kapcsolatos magatartását illetően. Majd alapos és átfogó teológiai bemutatását kapjuk Joseph Ratzinger egyháztana és a zsinati ekkleziológia viszonyának. Ezt követi a II. Vatikáni Zsinat eseményének és szemléletmódjának „külső” értékelése az evangélikus teológia szemszögéből. A bevezető és átfogó tanulmányok után következő írások a négy nagy zsinati rendelkezésre – a *Dei verbum*, a *Sacrosanctum concilium*, a *Lumen gentium* és a *Gaudium et spes* konstitúcióra – és recepciójukra összpontosítanak, mindegyik alapidokumentumhoz három-három teológiai reflexió tartozik. A négy nagy rendelkezés mentén haladás lehetőséget teremt arra, hogy az Egyház misztériumára hármass küldetésének és alaptevékenységének – a martíriának (DV), a liturgiának (SC) és a

¹⁰ *Enchiridion Vaticanum* 9, nr. 1770–1778.

¹¹ *Enchiridion Vaticanum* 9, 1779–1818.

diakoniának (GS) – az egyházi koinóniát alkotó (LG) teljes spektrumából fény vetüljön. A *traditio* és *renovatio*, a hagyomány és megújulás viszonyának helyes értelmezése és szerves egységének az igénye az a szempont, mely mintegy vezérfonalként köti össze egymással az itt következő írásokat.

A Hit évében a szerkesztők azzal a reménnyel adják a kedves olvasó kezébe ezt a konferenciakötetet, hogy belőle a II. Vatikáni Zsinat tanítását mélyebben megismerheti, ösztönzést nyerhet katolikus hitünk tudatosabb elsajátításához és gyümölcsözőbb megéléséhez, a Szentlélek megújító indításainak tanulékonyabb észleléséhez. Így serkentheti a zsinati tanítás befogadása a pünkösdi lélekújulást, melyet a XXIII. János és VI. Pál az egész Egyház számára annyira óhajtott.

Puskás Attila

ERDŐ PÉTER:

A II. Vatikáni Zsinat az Egyház életében

A II. Vatikáni Zsinat 50 éves évfordulójára emlékezünk. Ezt a nagy eseményt kell beállítanunk az egyház életének, küldetésének összefüggésébe. Hiszen ezért is emlékezünk meg róla, mert aktuálisnak tekintjük, mert meg vagyunk győződve, hogy a II. Vatikáni Zsinatnak – mint az összes egyetemes zsinatoknak – alapvető mondanivalója van a számunkra.

Amikor a folyamatosság vagy az újdonság kérdését vetjük fel, már az előttem szóló is különböző szempontokat jelölt meg, különböző idézeteket hozott fel, magának XXIII. János pápának majd a későbbi pápáknak a megnyilatkozásaiból. Szabad legyen nekem egy egészen friss pápai idézettel élnem. XVI. Benedek pápa 2012. október 13-án, amikor a Zsinat megnyitásának az 50. évfordulóját liturgikusan is megünnepeltük, azt mondta, hogy a II. Vatikáni Zsinat újdonsága éppen abban áll, hogy az egyház folyamatosságát a jelen korban is kifejezi, tehát az *aggiornamento* szónak azt a jelentést adta, mely a hagyomány folytonos elevenességét fejezi ki. Vagyis erről van szó, hiszen az egyház mindig új, az egyház mindig fiatal, mondta II. János Pál pápa többszörösen is. Élete vége felé különösen szívesen hangsúlyozta ezt. Ő, az idős ember az egyház fiatalságát állította a középpontba. És valóban így van ez, hiszen az egyház az ember érdekében, az ember üdvösségéért, az ember boldogságáért létezik.

VI. Pál pápa úgy fogalmazta meg ezt, hogy „az evangélium hirdetése végezt létezik az egyház”. Az evangéliumot hirdetni pedig mindig az embernek lehet, az élő embernek, a most élő embernek.

Ennek az új és egyben ősi letéteménynek nagyon érdekes, dinamikus élete van. Egy zsinat önmagában is, műfajánál fogva szükségképpen képviseli a folyamatosságot, és képviseli a saját korával való kapcsolat frissességét. Miért is? Első zsinatnak szokták nevezni, bár az *Újszövetség* nem igazán ezzel a szóval illeti, a jeruzsálemi megbeszélést. Az apostolok és presbiterek összejönnek, hogy döntést hozzanak az egész kereszténységet érintő aktuális problémáról, nevezetesen arról, hogy a pogányságból érkező hívőknek mennyire kell megtartani a mózesi törvény és a hozzá kapcsolódó hagyományok előírásait.

És ezt a gyűlést sokan a biblikusok közül nem is véletlenül összehasonlítják a jeruzsálemi szinédriummal. Mert a Krisztust követők körében is kellett lennie egy központi vallási hatóságnak, aki ilyen kérdésekben kimondja az utolsó szót. A presbiter elnevezés maga is emlékeztet a vének tanácsának tagságára. Ilyenféle reminiszcenciák dolgoznak az emberben, ha az ókor korai zsinataival találkozunk. Például a *Concilium Provinciae* elnevezés, tudjuk jól, hogy kereszténység előtti. Amikor a Római Birodalom megszervezi magát Keleten és Nyugaton, a hellenizált Keleten már él a szokás, hogy a tartományok időnként közgyűléseket tartanak. Nyugaton azonban maga a birodalom vezette be ezt, ott volt szerepe a tartomány papságának, különösen az archiflamennek. Még a latin kifejezések is hordozták ennek az örökségét, sőt azok a funkciók, amelyeket később a társadalom, vagy maga a birodalom elvárt a keresztény zsinattól a IV. századtól kezdve, részben rímelnek ennek a provinciális konciliumnak a hajdani szerepkörére. Tehát a szegények ügyei, a törvényesség megtartása, az ezzel kapcsolatos visszaélések elleni panasz és így tovább. Ugyanakkor azonban a saját belső egyházi szükségletek azok, amelyek végül is a zsinatokat kitermelik, és olyan tekintélyre emelik, ami a szövegek megőrzésében, később gyűjteménybe foglalásában és sajátos vallásos tiszteletében is testet öltött.

A Nikaiai Zsinat, amit ma első egyetemes zsinatnak hívunk, még nem tudta magáról, hogy ebben a technikai értelemben egyetemes zsinat, hiszen ez az intézménytörténeti fogalom még nem volt meghatározva. Tehát az is már egy későbbi reflexió eredménye volt, hogy éppen a Nikaiában történtek fényében megpróbálták megfogalmazni, mit is jelent, milyen tekintélyt képvisel az egyházban egy ilyen gyűlés. Természetesen a

II. Vatikáni Zsinat esetében is egy létező, egy akkor létező, ma is létező és konkrét egyházjogi intézményi kategóriával számoltak azok, akik a zsinatot összehívták, akik azon részt vettek. Ilyen értelemben kell tehát szemlélnünk és fogadnunk is azt, ami ott történt. Az egyetemes zsinatról hisszük és valljuk, de megtalálhatjuk az Egyházi Törvénykönyvben is, hogy a püspökök testületének a gyűlése, ahol ez a testület egységben a fővel, Péter utódával, sosem nélküle, vagy ellenében, az egész egyházra szóló legfőbb tanítói és kormányzói tevékenységet, a legfőbb hatóság jogkörét gyakorolja. Ez nagyon fontos kérdés, hiszen ez az a tény, teológiai tény, jogi tény, tradícióban gyökerező tény, ami a II. Vatikáni Zsinat igazi tekintélyének az alapja. Tehát nem pusztán az, hogy számos ember összegyűlt a világ különböző országaiból. Tudományos konferenciákat és lelkipásztori gyűléseket azóta is tartottak még nagyobb számú résztvevővel is. Még sincs olyan tekintélyük. Miért? Mert nem annak az intézményes formának felelnek meg, nem azt a teológiai helyi értéket hordozzák. Tehát, amikor azt mondjuk, hogy II. Vatikáni Egyetemes Zsinat, akkor már benne állunk a hagyomány összefüggésében. A teológiai, a fegyelmi, az intézménytörténeti hagyományában. De ennél többről is szó van itt. A zsinatoknak a kánonjait, különösen az egyetemes zsinatokét, de a legrégebbi keleti helyi zsinatokét is szent kánonok néven emlegeti ma is a keleti egyház, és a latin egyházban is létezik ilyen tradíció. A szent kánonok elnevezését pedig például a *Pszeudo-izidori dekretálisok* nyomán egészen az újkorig arra is vonatkoztatták, hogy Szentlélektől inspiráltak tekintették a zsinatoknak – főleg az egyetemes zsinatoknak – a határozatait. Melchior Cano még így érvel egyébként, tehát egészen az újkorig hatott ez a gondolat, később a *pszeudo-izidori* helynek a hamis voltát széles körben felismerték, így azután ezzel a kifejezéssel kissé takarékosabban bántak, de az imént is hallottuk itt az előző előadótól, hogy az egyetemes zsinat a Szentlélek működésének különleges helye. Hogyne lenne az, amikor a püspökök testületében – és az apostolok íghirdetésében még külön-külön is –, sajátosan működik a Szentlélek. Erre vonatkozólag az egyház hármass küldetése nagyon meghatározó a számunkra, hiszen az apostolok is abban részesednek, gyökerében pedig magának Krisztusnak a hármass küldetése áll.

Mi volt ez a hármasküldetés? Ha a II. Vatikánumnak a hivatalos dokumentumait vallatjuk, akkor egyértelmű, szinte unalomig tér vissza, a *Lumen Gentium*-ban még szerkezeti elvként is érvényesül a tanítói, a megsejtelői és a kormányzói küldetés. Ez a három. Tehát Krisztus a próféta vagy tanító, Krisztus a főpap, Krisztus a király. Nem véletlen. Már az *Újszövetség*-ben is erről, és igazán erről találjuk a sok és világos említést. Mert az *Újszövetség* szerzői, az első keresztény nemzedékek biztos tudatában voltak annak, hogy a választott nép messiási várakozásai mind beteljesültek Jézusban. Akik az igazság tanítóját várták, Jézusban találhatták meg. Akik az igaz főpapot várták, benne találják a reményük beteljesedését. Akik pedig Dávid fiát várták, a királyt, aki majd megszabadítja a népet, ők is Jézusban fedezhetik fel, hogy eljött a szabadító. Tehát ez az ősi várakozás Jézus személyében beteljesült, a tanítványok hitében reflektálva, beépült az egyház hagyományába és immár, mint az apostolutódoknak, sőt az egész egyháznak a hármasküldetése, vagy hármasküldetése – a híres *Tria munera* – lép elénk. És ha valaki ezt a régi hagyományt tisztán hangsúlyozta, akkor az éppen a II. Vatikáni Zsinat volt. Ilyen értelemben is nagyon erős a hagyomány és a zsinat viszonya. De hát milyen is lehetne? Nem azért kaptuk a krisztusi örömhírt, hogy mi korról korra valami hasonlót tegyünk hozzá a magunkból, hanem hogy azt, amit kaptunk, mondjuk el, újra és újra, változó időkből, változó nyelveken, az adott kor emberének. Tehát ezt a küldetést a zsinat, azt hiszem, hogy mindannyiunk számára az újdonság aktualitásával teljesítette, ugyanakkor megbonthatatlanul benne állt a tradíció folyamatosságában. Ennek a fölismerése Benedek pápa összes megnyilatkozásában nagyon-nagyon hangsúlyos, és azt hiszem, hogy olyan évtizedekre tekinthetünk vissza, amelyek ezt ragyogóan visszaigazolták.

Mi volt a zsinat eredménye? Hogyan volt „új pünkösd” a II. Vatikáni Zsinat? Lehet, hogy nem úgy, hogy mindenki kiment az utcára és azt kellett mondani a körülállókna, hogy „bizonyára részek ezek”. Talán nem így, de úgy biztosan, hogy az egyház egész életében átfogó és mélyreható változásokat generált, hűségben a tradícióhoz. Tetten lehet élni ezt különböző dokumentumokban és intézményekben is. Ilyenek már a zsinat utáni *motu proprio*-k és különböző szentszéki jogszabályok,

azután a nagyobb apostoli konstitúciók. Ugyanígy a zsinat óta elhangzott pápai tanítás. Nagyon fontos dolog továbbá, hogy megújult az egyházjog. Tehát a *Codex Iuris Canonici* 1983-ban, majd 1990-ben teljes egészében kihirdetésre és részben megújításra került a keleti kódex, közben kiadta a pápa – II. János Pál – a kúria reformjáról szóló apostoli rendelkezését és ő maga, erre a három dokumentumra azt mondta, hogy ez az új *Corpus Iuris Canonici*.

Tudnivaló, hogy a Trentói Zsinat után szintén át kellett tekinteni a régi *Corpus Iuris Canonici*-t, és a római korrektorok évtizedek alatt hoztak létre egy olyan formát, amit 1582-ben adtak ki hivatalosan. Utána pedig a jogalkotó szervek is változtak, ahogyan a kúria kifejlődött.

Az egyházjog változásán, megújulásán kívül megújult például a teológiai tudatunk, abban az értelemben, hogy maguknak a zsinati dokumentumoknak a gyűjteménye közkézen forog. Éppen úgy közkézen forog, mint ahogyan a Trentói Zsinat határozatai annak idején. Ahogyan a trentói zsinati határozatok kiadása megvolt minden plébánián, úgy illő, fontos ma is, hogy a legutóbbi egyetemes zsinat okmányait mindenki elolvassa, ha a hitével komolyabban akar foglalkozni, vagy tanítani akarja a hitünket. Tehát alapvető könyvünké vált a II. Vatikáni Zsinat határozatainak gyűjteménye. Hogy mi volt a zsinat szelleme, mi volt a zsinat igazi üzenete? Az, amit elfogadtak a zsinati atyák. Az, amit a pápa jóváhagyott, az, amit kihirdetett. Természetén. Úgyhogy örömmel tartjuk ezt a könyvet a kezünkben, és azt hiszem, hogy nagyon sok minden van, amit érdemes újra felfedezni és tanulmányozni benne. De a II. Vatikánus után sem állt meg itt a világ, ahogyan a Trentói Zsinat után sem, hanem létrejött az új katekizmus. Apostoli konstitúció tekintélyével, tehát legmagasabb rangú egyházi törvényként hirdette ki boldog II. János Pál pápa, a *Katolikus Egyház Katekizmusát*. Miért is? Hogy annak az alapján készüljenek az összes többi katekizmusok a világon. Később segítettek is ezt a munkát a Kompendium kibocsátásával. A szerkezete pedig ennek a katekizmusnak nagyon hasonlít a *Tridentinum* nyomán megjelent *Catechismus ad parochos* szerkezetéhez. Hiszen itt is kérügmátikus felépítéssel, nem pedig filozófiai elmélet szerint szerkesztve találjuk hitünk lényeges igazságait.

Ezenkívül megújult a liturgia. Megújult a liturgia, új misekönyvvvel, szertartáskönyvekkel, ahogyan a Trentói Zsinat után is megújult a liturgia. Talán most konfliktusoktól kissé mentesebb volt ez a folyamat. Ha meggondoljuk, hogy még a Pázmány-rítusért is bizonyos viták voltak annak idején, vagy a zsinat határozatainak a végrehajtása miatt Európa-szerre tartományi zsinatokat kellett volna összehívni, de bizony sok helyen ez nagyon sokat késett, ahhoz képest azt hiszem, hogy most ez az alakulás viszonylag hamar végbement. Természetesen, ahogyan akkor volt a liturgikus rendelkezéseken további finomítani való, úgy most sem kell meglepődni azon, ha egy-egy részletben ez még tovább épül. Jelentős dolog, hogy a liturgikus megújulás terén, vagy a hagyományokhoz való viszony terén, éppen a *Sacrosanctum Concilium* – és erről most az Istentiszteleti Kongregáció nagy szimpóziumot rendez nemsokára –, szóval éppen a *Sacrosanctum Concilium* minden katolikus rítus számára ugyanazokat az elveket fogalmazza meg. Ebből látjuk, hogy milyen gazdag volt a zsinatnak az útmutatása. Mert abból, ami a latin egyházban úgy tűnt, hogy valami modernséget hozott, abból a keleti egyházak többségében – persze a zsinat egyéb dokumentumait is figyelembe véve – éppen a történelmi gyökökhez való erőteljesebb visszatérés fakad. Tehát ugyanabból a szellemi alapból eredt mind a kettő. Ez nagyon érdekes dolog, talán szükséges is, és aktuális is, hogy ezt a kettőt egymással folyamatos párbeszédbe hozzuk, hiszen a lelkület, a célkitűzés ugyanaz.

Ilyenféle változások nyomán azt hiszem, hogy lassanként kiépül egy új galaxis. Ahogyan a Trentói Zsinat után. Van ennek még egy építőkőve, talán csak egy dokumentum, jelképként sok mindenhez. Ez pedig a *Neovulgata*. Ha a hitben gondolkozunk, érvelünk, tanítunk, hivatkozási alapot keresünk az Isten ígében, fontos, hogy az a szentírási szöveg, amit a kezünkben tartunk, biztos alap legyen. Ne kelljen megijedni attól, hogy talán ezt a mondatot nem is kellene idézni, nem kellene fölhozni argumentumként, mert talán az eredeti szövegben benne sincs, vagy rosszul fordították a *Vulgatában*. Néha a szentírási szövegről folytatott tudományos kutatások eredményeit ebben a bizonyos *Neovulgata* fordításban, a Szentszék szándéka szerint és vezetésével figyelembe vették. Kaptunk egy olyan latin szöveget, ami megfelel a bibliai tudományok modern állásának, ugyanakkor szervesen kapcsolódik még a litur-

gikus hagyományokhoz is, hiszen ahol lehetett, azt a formát választották, ami az imádkozó egyház életében már elfogadott volt.

Ha már imádkozó egyházzal beszélünk, természetesen a zsolozsma is megújult, ahogy annak idején megjelent a *Breviarium Romanum*, ma is a *Liturgia Horarum*ot tartjuk a kezünkben, amelyet szintén kisebb javítások és tökéletesítések persze kísérhetnek, de ez nem lep meg bennünket, hiszen annak idején a *Vulgata* kiadást is viták kísérték, és az V. Sixtus által kiadott *Vulgatát* néhány hónap múlva bevonták, hogy aztán majd VIII. Kelemen újabb munkálatok eredményeként adja ki a saját verzióját, úgyhogy a munkabizottság tagjai közül néhányan azért kötelességüknek érezték, hogy az általuk legjobbnak ítélt görög és héber szöveget sorok közé tett latin fordítással még egyszer kiadják. Amire Scipione Borghese bíboros nagylelkűségéből módjuk is nyílt. Ilyenféle szinten bontakozott annak idején ez a galaxis, és most azt látjuk, hogy szinte minden vonalon kezd újra megjelenni egy ilyen összefüggő együttes. Ez pedig biztos alapot jelenthet egy lelkipásztori és spirituális megújulás számára is. Biztosak lehetünk abban, hogy ha a zsinatot és a nyomán létrejött értékeket, alapvető dokumentumokat követjük, akkor szilárd talajra építünk, és akkor a saját lelkipásztori és aszketikus erőfeszítéseink valóban az egyház hitére, az egyház közösségére épülnek. Ezért kérjük a Szentlélektől mai olvasók, hallgatók, oktatók számára is, hogy a zsinat örökségének ilyen módon a legnagyobb gazdagságát találják meg. Köszönöm szépen a figyelmet!

FEJÉRDY ANDRÁS:

Magyar főpásztorok a II. Vatikáni Zsinaton

1962. október 6-án kilenctagú magyar zsinati küldöttség szállt le a római Termini pályaudvaron a vonatról. A hatfős kísérettel utazó Hamvas Endre csanádi és Kovács Sándor székesfehérvári püspököt, valamint Brezanóczy Pál egri apostoli kormányzót egyházi részről a Pápai Magyar Egyházi Intézet emigráns vezetői, Zágon József és Mester István, továbbá Tomek Vince piarista rendfőnök, állami részről pedig a Magyar Népköztársaság római követségének két diplomatája, Bárd Miklós tanácsos és Bogye János konzul fogadták.¹² A szentszéki fogadóbizottság hiányát nem annyira az érdektelenség, mint inkább az okozta, hogy a beérkező információk alapján a Vatikánban a magyar részvétel lehetőségét egészen az utolsó pillanatig reménytelennek tekintették, és így nem készültek a magyar prelátusok érkezésére.

A szovjet blokkhoz tartozó Magyarország püspökeinek részvétele a II. Vatikáni Zsinaton valóban nem volt magától értetődő. A kelet-közép-európai egyházakra nehezedő erős (párt)állami kontroll által meghatározott helyzetben a döntés kulcsa ugyanis nem a részvételre kötelezett püspökök kezében volt, hanem állampárti fórumokon dőlt el, utazhat-e egy adott országból püspök a zsinatra, és amennyiben igen, kicsoda. A magyar részvétel kérdését tehát szükségképpen a korabeli (egyház)poli-

¹² Magyar Nemzeti Levéltár Országos Levéltára (Budapest) (=MNL OL) Külügyminisztérium, TÜK iratok (=XIX-J-1-j.) Olaszország 1945–1964. 5/i-008039/1962. *Magyar püspökök látogatása a követségen. (Róma, 1962. október 18.)* és Állambiztonsági Szolgálatok Történeti Levéltára (Budapest) (=ÁBTTL). A Központi operatív nyilvántartást végző szervezeti egységek által kezelt dossziék, O-dossziék (=3.1.5.) O-14 963/2. „Canale”. 140. A II. Vatikáni Zsinat első részének tapasztalatai. Jelentés. (Budapest, 1963. június 6.)

tika és a szentszéki-magyar kapcsolatrendszer alakulásának összefüggésében kell vizsgálnunk.

Az alábbiakban ezért előbb röviden áttekintjük, milyen indokok vezették a Szentszékét, amikor a magyar püspökök zsinati részvételének biztosítására törekedett, majd a magyar egyházpolitika zsinattal kapcsolatos álláspontját meghatározó főbb tényezőket vesszük számba. Ezt követően térünk át annak felvázolására, milyen szempontok alapján kerültek kiválasztásra a zsinat magyar résztvevői, hogy végül behatóbban ismertessük a magyar zsinati atyák tevékenységét: írásban benyújtott vagy szóban elhangzott hozzászólásaikat.

A kelet-közép-európai – köztük a magyar – püspökök zsinati részvételének biztosítása mindenekelőtt a zsinat egyetemessége miatt volt fontos a Szentszék számára: egy egész térség püspökeinek távolmaradása ezt az egyetemességet súlyosan veszélyeztette volna. Hasonlóan jelentős szerepet játszott, hogy XXIII. János pápa halaszthatatlan feladatának tekintette, hogy a Szentszék újra felvegye a vasküszölyön túli egyházzal az 1940-es évek végén megszakadt kapcsolatokat. Így már 1959. február 8-án államtitkára, Domenico Tardini útján expresszlevélben hívta meg a magyar püspököket római látogatásra. Miután ez a kísérlet kudarccal végződött, mert a magyar kormány a püspökök utazását nem tartotta „időszerűnek”,¹³ a pápa mindinkább a közeledő zsinatban látta a megfelelő alkalmat a közvetlen kapcsolatok felvételére. Ezzel kapcsolatban a Rómában élő, és a magyar hírszerzésnek jelentéseket készítő történész Florio Banfinak Mons. Sotero Sanz Villalba, a Vatikáni Államtitkárság Rendes Ügyek Osztályának tanácsosa már 1959 nyarán azt állította, hogy a Vatikánban „a zsinattól egyenesen az egyház és a népi demokratikus államok viszonyának rendezését, a probléma megoldását várják: szerinte a Vatikán ideológiai előítéletei és bürokratikus hagyományai oly akadályokat gördítenek az érdekelt kormányokkal való tárgyalások elé, amelyeket az államtitkárságnak nem sikerülhet leküzdeni, miért is a holtpontra jutott helyzetben kívánatosnak látszik egy új faktornak, ti. az egyetemes zsinatnak a közreműködése, mely a jelenben sikerrel kecsegtet.”¹⁴

¹³ FEJÉRDY A., *A Szentszék kapcsolatfelvételi kísérlete a magyar katolikus püspökökkel 1959 tavaszán*, in *Valóság* 49 (2006) 4, 72–77.

Végül, de nem utolsósorban a kapcsolatok felvételét sürgette, hogy a különböző csatornákon keresztül beérkezett információk alapján a Szent-szék 1959-ben igen súlyosnak ítélte meg a magyar egyház helyzetét, és egyre inkább attól kezdett tartani, hogy Magyarországon is bekövetkezhet egy a kínaihoz hasonló egyházszakadás. A skizma bekövetkezése esetén felállítani kívánt titkos hierarchia irányába tett első lépések kudarca – az első titokban szentelt püspök, Rózsavölgyi László gyors letartóztatása – nyomán a pápa a magyar zsinati részvétel biztosítása érdekében engedményekre is késznek mutatkozott.¹⁵ Amikor például az első ülészek előtt a magyar kormány Hamvas Endre püspökön keresztül azt a kérést fogalmazta meg, hogy a zsinatra valamennyi magyar ordináriust, tehát a káptalani helynököket, általános helynököket és az apostoli adminisztrátorokat is hívják meg,¹⁶ XXIII. János 1962. szeptember 28-án az elvek sérelme nélküli gesztusként *peritus*-szá nevezte ki az apostoli kormányzókat, ezáltal lehetővé téve számukra a zsinati részvételt.¹⁷

A magyar püspökök részvételének lehetősége mindenestre döntő mértékben annak függvénye volt, hogyan alakult a magyar egyházpolitika, a szocialista vezetés egyházképe, illetve a Szovjetunió zsinattal kapcsolatos álláspontja. A zsinat előkészületeivel egy időben, az MSZMP KB politikai Bizottsága 1958 nyarán hozott határozatai nyomán új, pragmatikusabb egyházpolitikai modell kidolgozása volt folyamatban.¹⁸ A

¹⁴ ÁBTL A BM III/I. Csoportfőnökség és jogelődei által kezelt dossziék, Mt-dossziék (=3.2.3.) Mt-764/4. „Amadeo”. 157–158. Az egyetemes zsinat előkészületei. „Amadeo” 1959. július 21-i jelentése.

¹⁵ A feltételezett egyházszakadásról és a titkos hierarchia tervéről ld.: FEJÉRDY A., *Titkos püspökszentelés(ek) Magyarországon 1960 őszén. Az első Regnum-per helye a magyar egyházpolitikában és a szentszéki Ostpolitikban*, in *Csapdában. Tanulmányok a katolikus egyház történetéből, 1945–1989*, (szerk. Bánkuti G. - Gyarmati Gy.), Budapest 2010, 129–142; 150–151.

¹⁶ ÁBTL 3.1.5. O–14 963/2. „Canale”. 173–174. *Hamvas Endre csanádi püspök levele Gustavo Testa kardinálisnak* (Szeged, 1962. augusztus 24), és *kísérőlevele Mester Istvánnak* (Debrecen, 1962. augusztus 28.) Lásd még: Szent István Alapítvány (Róma), *Zágon gyűjtemény* (=SZIA-Zágon) 18/1. *Mester István levele Zágon Józsefnek*. (Róma, 1962. szeptember 8.)

¹⁷ *Diarium Romanae Curiae*, AAS 54 (1962) 782–783.

¹⁸ A két határozat: Tájékoztató az MSZMP Központi Bizottsága Politikai Bizottságának 1958. június 10-i, az állam és az egyházak közötti viszonyra vonatkozó határozata-

határozatokban megfogalmazott elvi különbségtétel a „vallásos világnézet” és a „klerikális reakció” elleni harc között csupán a felszínen jelentett változást: az egyházpolitika végső célja változatlanul a vallás és az egyház teljes felszámolása maradt, miként az egyházpolitika végrehajtásában résztvevő állami, társadalmi és pártszervek, illetve a felhasznált eszközök sem változtak a korábbiakhoz képest.¹⁹ A legfontosabb különbség ezentúl abban állt, hogy a látványos külső beavatkozások helyett az egyházpolitika végrehajtásában szerepet játszó apparátust elsősorban az egyházak ellenőrzésére használták, és csak a „klerikális reakció” ellen léptek fel ennél aktívabban. Némi leegyszerűsítéssel: a korábbi egyházüldözést vallás- vagy hitüldözés váltotta fel, amennyiben az állam kívánalmainak megfelelő „jó viszony” jegyében a vallásnak külső keretet adó egyházszervezet fennmaradását (propagandisztikus céllal) támogatták, míg a vallás lényegét, a hit mindennapokban való megélését elutasították és hirdetőit üldözték.

Az egyházak hosszabb távú fennmaradásával számoló, és ezért korlátozott szabadságukat biztosító egyházpolitikai modellben a Szentszék továbbra sem pusztá ideológiai, hanem a kapitalizmus oldalán álló politikai ellenfélnek számított. A Vatikánnal szemben így változatlanul azt tekintették feladatnak, hogy a hitelvi kérdésekben való függőség elfogadása mellett minél inkább lazítsák a magyar egyház és Róma közötti kapcsolatokat. Ahogyan az MSZMP KB Agitációs és Propaganda Osztály egy előterjesztése fogalmazott: „egyházpolitikánknak továbbra is arra kell irányulnia, hogy a Vatikán és a magyar katolikus hierarchia közötti politikai kapcsolatokat lazítsuk, és fokozatosan ellentétévé fejlesztjük.”²⁰

táról. (Budapest 1958. június 10); Az MSZMP Központi Bizottsága Politikai Bizottságának határozata a vallásos világnézet elleni eszmei harcról, a vallásos tömegek közötti felvilágosító és nevelőmunka feladatairól (Budapest, 1958. július 22.). Kiadásuk: BALOGH M. – GERGELY J., *Állam, egyházak, vallásgyakorlás Magyarországon, 1790–2005, (Dokumentumok)*, II, 1944–2005, Budapest 2005, 214. és 215. sz. dokumentumok.

¹⁹ Az egyházpolitika végrehajtásában részt vevő párt-, állami és társadalmi szerveket számba veszi: KÖBEL SZ., *„Oszd meg és uralkodj!” Az állam és az egyházak politikai, jogi és igazgatási kapcsolatai Magyarországon 1945–1989 között*, Budapest 2005, 32–39.

²⁰ MNL OL Az MSZMP Központi Szervei, Politikai Bizottság (=M-KS 288. f. 5. cs.) 130. ő. e. 91. *Előterjesztés a Politikai Bizottsághoz egyházpolitikai kérdésekről. (Budapest,*

A szocialista tömb Vatikánról alkotott negatív képe hosszú időre a szocialista országok zsinatra adott reakcióját is meghatározta. Így egészen 1962 tavaszáig Georgij Alekszandrovics Zsukov, a Szovjetunió Minisztertanácsa mellett működő Kulturális Kapcsolatokért Felelős Állami Bizottság elnökének néhány nappal a zsinat meghirdetése után, 1959. január 31-én az SZKP KB számára készített jelentése szabta meg a szocialista országok, köztük Magyarország zsinattal kapcsolatos – elutasító – magatartását. A jelentés és a nyomában megszülető javaslatok ugyanis egy antikommunista keresztény egységfront létrehozásának politikai kísérleteként értékelték a zsinat tervezett ökumenikus dimenzióját, és ezért annak megakadályozását, illetve ellensúlyozását tűzték ki célul.²¹

A szovjet – és ehhez szervesen kapcsolódva a magyar – egyházpolitikai vezetés álláspontja 1962 tavaszán változott meg. Az új hozzáállás egyértelműen tükröződik N. A. Filippovnak, a Szovjetunió Minisztertanácsa mellett működő Egyházügyi Tanács új főfelügyelőjének 1962. májusi jelentésében, melyben beismerte a részvételt ellenző politika kudarcát és a moszkvai pátriárkatus elszigetelődésének elkerülésére javasolta, hogy vizsgálni kell a megfigyelők küldésének lehetőségét.²² A szocialista egyházügyi hivatalok 1962. április 25–28. között Budapesten tartott értekezletén a formálódó új szovjet álláspontnak megfelelően új irányelvek születtek: az egyházon belüli „haladó” irányzat támogatására, és a közvetlen kapcsolatfelvétel, illetve informálódás reményében immár elfogadhatónak látszott a szocialista tömb katolikus püspökeinek zsinati részvétele.²³

1959. május. 8.)

²¹ A. ROCCUCCI, *Russian Observers at Vatican II, The „Council for Russian Orthodox Church Affairs” and the Moscow Patriarchate between Anti-religious Policy and International Strategies*, in *Vatican II in Moscow (1959–1965), Acts of the Colloquium on the History of Vatican II, Moscow, March 30–April 2 1995*, (szerk. A. Melloni, Leuven 1997 (Instrumenta Theologica 20), 51–52. A szovjet szemléletmód magyar átvételére jó példa: MNL OL XIX-J-1-j. Olaszország 5/b-001296/1961. Simó Gyula követ jelentése az ökumenikus zsinat előkészítésével kapcsolatban (Róma, 1961. január 14.).

²² ROCCUCCI, i. m. 1997, 58–61.; A. MELLONI, *L'altra Roma, Politica e S. Sede durante il concilio Vaticano II (1959–1965)*, Bologna 2000 (Tesi e ricerche di scienze religiose nuova serie 26), 41, 75.

²³ MNL OL Állami Egyházügyi Hivatal, Tematikus iratok (=XIX-A-21-e.) 0028-13/1962. *Tájékoztató jelentés a szocialista országok egyházügyi hivatalai vezetőinek Budapes-*

Az értekezlet mindenesetre nem hozott egységes állásfoglalást a részvétellel kapcsolatban, csupán annak elvi lehetőségét fogalmazta meg. Ennek nyomán – hosszú mérlegelési folyamat eredményeként – Magyarországon 1962 nyár végére született meg a döntés egy korlátozott létszámú magyar küldöttség részvételéről.²⁴ A megfontolás tárgyává tett szempontokat és a döntés okait Prantner József, az Állami Egyházügyi Hivatal elnöke a következőképpen összegezte a hivatal munkatársainak 1962. szeptember 19-én megtartott országos értekezletén: „A legnagyobb mérlegelést a Vatikáni Zsinattal kapcsolatban a szocialista országokban az jelentette, hogy részt vesznek-e a szocialista országok püspökei a zsinaton, vagy nem. Figyelembe kellett venni mind a két eshetőséget. [...] Világos, hogy nekünk sokkal könnyebb lenne, ha nem mennénk. Az egyházpolitika most általában jó, a nagy kérdésekben meg tudunk egyezni, nem is sokat kell vitatkoznunk a dolgokon. Ez jó lenne, ha így maradna. S ha nem mennénk, munkánk továbbra is könnyebb lenne. [...] Na de, viszont a mérlegelésénél arra is rájöttünk, hogy nemcsak a jelenlegi helyzetünk és munkánk könnyebbsége szempontjából kell nézni a püspökök zsinaton való részvételét, hanem úgy is, hogy ez milyen kihatással van a szocialista országok, hazánk nemzetközi tekintélyére, milyen kihatással van a nyugaton élő testvérpártjaink és a haladó mozgalmak harcára, és milyen hatással bírhat azokra az egyházon belüli erőkre – a Vatikánban lévőkre is –, akik valamiféle megegyezésre törekednek. És így eljutottunk odáig, bár munkánkat nehezíti az az eshetőség, hogy a püspökök részt vegyenek a zsinaton, mégis ezt kell tenni.”²⁵

A magyar politikai vezetés részéről a remélt pozitívumok ellenére kockázatos döntésnek számított a zsinati részvétel engedélyezése. Az (egyház)politika zsinattal kapcsolatos terveit ugyanis nem a „konszolidált” hazai viszonyok között, hanem az országhatároktól távol, kifejezetten el-

ten megtartott értekezletéről (Budapest, 1962. május 9.)

²⁴ MNL OL M-KS 288. f. 5. cs. 277. ő. e. 63–66. *Javaslat a Politikai Bizottságnak magyar katolikus egyházi vezetőknek a II. Vatikáni Zsinaton való részvételére* (Budapest, 1962. augusztus 28.) és uo. 5–6: *Jegyzőkönyv a Politikai Bizottság 1962. szeptember 4-én tartott üléséről.*

²⁵ MNL OL Állami Egyházügyi Hivatal, Visszaminősített TÜK iratok (=XIX-A-21-d.) 0010-3/1962. 2–3. *Tájékoztató az Állami Egyházügyi Hivatal munkatársainak 1962. szeptember 19-én megtartott országos értekezletén.*

lenségesnek tekintett közegben kellett megvalósítani. Az egyházpolitika sikerességében ilyen körülmények között különösen jelentős szerepet játszott a megfelelő személyek kiválasztása, kellő eligazítása és folyamatos ellenőrzése. A hatalom ezért nem csupán a kiutazó püspökök és kísérőik személyének jóváhagyására, hanem kiválasztására is igényt tartott. A kiválasztás folyamatában a hatalom struktúrájának megfelelően két állami szerv játszott kiemelkedő szerepet: az egyházakkal való nyílt kapcsolattartásért felelős Állami Egyházügyi Hivatal és a titkos ellenőrzést végző állambiztonsági szervek.²⁶ A zsinatra utazó főpásztorok személyéről a legfelsőbb döntéshozó fórumon, a Politikai Bizottságban született döntés, míg a kíséret összetételének jóváhagyása az ÁEH elnökének feladata volt.²⁷

Brezanóczy Pál egri apostoli kormányzó kijuttatása az első ülásszakra kiváló példa arra, miként működött az állami kiválasztás folyamata. Az egri apostoli kormányzó kijuttatására ugyanis a magyar hatóságok nem csupán az egyházpolitikai *status quo* vatikáni elismertetésének politikai igénye miatt tettek komoly erőfeszítéseket, hanem azért is, mert az 1958 óta „Kékes Pál” fedőnevű ügynökként a Belügyminisztérium III/III-as osztályával együttműködő főpap útján várható volt, hogy a küldöttséget hatékonyabban sikerül ellenőrizni és egyúttal a zsinat érdemi munkájáról, valamint a püspökök hivatalos vatikáni megbeszéléseiről is közvetlenül lehet értesületeket szerezni. Az egyházmegyek nem püspök vezetőinek meghívására tett – fentebb bemutatott – kísérletek kudarcát követően ezért a következő feljegyzés született: „»Kékes« meghívása még nem érkezett meg, így az Állami Egyházügyi Hivatal az Egyházi Törvénykönyv 224. §-a alapján más – addig még nem eldöntött – megyéspüspökkel, mint teljes jogú ügyvivőt kívánja a II. Vatikáni Zsinatra kiküldeni.”²⁸ Az ÁEH választása az idős Papp Kálmán győri püspökre esett, aki – betegségére hivatkozva – szeptember 15-én kelt meg-

²⁶ A két szerv együttműködésének szükségességét kezdettől fogva hangsúlyozták; vö. ÁBTL 3.1.5. O–14 963/2. „Canale”. 240–245. *Operatív terv a II. Vatikáni Zsinat elhárítására* (Budapest, 1962. július 27.)

²⁷ Vö. fent 13. jegyzet, ill. MNL OL M-KS 288. f. 5. cs. 311. ő. e. 3. Az MSZMP PB 1963. augusztus 27-i ülésének határozata.

²⁸ ÁBTL 3.1.5. O–14 963/2. „Canale.” 254–256. II. Vatikáni Zsinattal kapcsolatos operatív terv (Budapest, 1962. szeptember 7.)

hatalmazó levelével nevezte ki Brezanóczyt ügyvivőjének.²⁹ Miként arra fentebb rámutattunk, Brezanóczy Pál végül saját jogon, XXIII. János pápa által kinevezett zsinati szakértőként vehetett részt a zsinaton.

A korlátozott részvétel elkendőzésére a magyar állami dokumentumok következetesen eufemisztikus kifejezést használtak, amikor zsinati atyák helyett „magyar zsinati delegációról” beszéltek,³⁰ mintha a püspökök szabadon választhattak volna ki maguk közül egyeseket arra, hogy képviseljék a magyar egyházat a zsinaton. Ez azonban természetesen elmentés volt a kánonjoggal, mely előírja valamennyi megyés- és címzetes püspök személyes részvételét.³¹ A Szentszék kénytelen volt ugyan tudomásul venni a valós helyzetet, de a kánoni elvekből nem kívánt engedni. Már az első ülészak előtt, amikor a magyar püspökök zsinati jelenléte még szinte teljesen illuzórikusnak tűnt, valamennyi jogosultnak elküldte a meghívót.³² Miután pedig a magyar főpásztorok szűk csoportja az első szesszió jelen lehetett, minden alkalmat megragadott arra, hogy szorgalmazza: az állam minél több, lehetőleg az összes főpáztort engedje ki a zsinatra. Szerepelt ez a kíváncsi az első ülészak végén a kormány számára küldött *Nota verbale*-ban,³³ és XXIII. János

²⁹ MNL OL Állami Egyházügyi Hivatal, Elnöki iratok (=XIX-A-21-a.) V-37-10/1962. Papp Kálmán győri püspök meghatalmazása Brezanóczy Pál egri apostoli kormányzó részére (Győr, 1962. szeptember 15.). Az ügygel kapcsolatban vö. még: uo. Prantner József ÁEH-elnök levele Papp Kálmán Győri püspöknek (Budapest, 1962. szeptember 14.) és MNL OL XIX-A-21-d. 0022-10/a/1962. Feljegyzés Kállai Gyula elvtárs részére (Budapest, 1962. szeptember 14.).

³⁰ Pl. MNL OL M-KS 288. f. 5. cs. 311. ő. e. 3. Az MSZMP PB 1963. augusztus 27-i ülésének határozata.

³¹ Vö. CIC 1917 can 223., 225.

³² ÁBTL 3.1.5. O-14 963/2. „Canale”. p. 251. Jelentés a magyar rk. egyház püspökeihez érkezett zsinati meghívók ügyében (Budapest, 1962. augusztus 19.)

³³ A *Nota verbale* teljes szövegét csak a hivatalos magyar fordításból ismerjük: MNL OL XIX-A-21-d. 0022-32/1962. Közli: SZABÓ Cs., *A Szentszék és a Magyar Népköztársaság kapcsolatai a hatvanas években*, Budapest 2005, 69. Giovanni Barberini nem publikálta a teljes latin szöveget, csupán annyit jelez, hogy a magyar prelátusoknak átadott *Nota verbale* szövege „lényegében megfelel” a csehszlovák püspököknek átnyújtott dokumentum szövegének; vö. *La politica del dialogo. Le Carte Casaroli sull'Ostpolitik vaticana* (a cura di Giovanni Barberini), Bologna 2008 (Santa Sede e politica nel novecento 7) 81–82.

pápa 1962 szilveszterén a magyar néphez intézett üzenetében.³⁴ Később VI. Pál szintén több ízben hangot adott ilyen irányú kívánságának.³⁵

A magyar püspökök nehéz helyzetük ellenére a maguk részéről ugyan-csak igyekeztek eleget tenni részvételi kötelességüknek.³⁶ Az első ülés-szak előtt, amikor még bizonytalan volt, vajon részt vehet-e egyáltalán valaki a zsinaton, Shvoy Lajos székesfehérvári püspök a kánoni elvek védelmét látta elsődlegesnek. Nem értett egyet azzal, hogy a püspökök egyenként folyamodjanak kiutazási engedélyért, és ezzel maguk teremtsenek lehetőséget az államhatalomnak annak eldöntésére: kinek kérelmét fogadja el és kiét utasítja vissza. A székesfehérvári püspök ezzel szemben úgy kívánt nyomást gyakorolni a kormányra, hogy egységes fellépést követelt. Kijelentette: vagy minden főpásztor vehessen részt a zsinaton, vagy ne menjen ki senki.³⁷ Az állam szemében „reakciónak” számító Shvoy püspök taktikájánál sikeresebbnek bizonyult a kompromisszumkész csanádi püspöké. Hamvas Endre megfelelő érveléssel el tudta ugyanis érni, hogy az első ülészakon végül nem egyedüli magyarként, hanem Kovács Sándor és Brezanóczy Pál társaságában vehetett részt.³⁸

A későbbiek folyamán a magyar zsinati atyák száma ülészakról ülészakra fokozatosan növekedett. A létszám és összetétel alakulásában a domináns szerepet a Magyar Népköztársaság kormányának követelményei játszották (tudniillik csak megfelelően ellenőrizhető személyeket kívánt kiengedni Rómába), de teljességgel nem hanyagolható el a Vatikán részéről ismételt megfogalmazott igény sem, hogy valamennyi jogosult főpásztor részt vehessen a zsinaton.

³⁴ *Discorsi, messaggi, colloqui del Santo Padre Giovanni XXIII*, Vol, 5, Quinto anno del pontificato. 28 ottobre 1962 – 28 ottobre 1963, Roma, 1964, 498.

³⁵ MNL OL M-KS 288. f. 22. cs. 1964/15. ő. e. 106–113. VI. Pál pápa beszéde a magyar püspökök fogadásán 1964. november 14-én, Archivio Segreto Vaticano (= ASV), Concilio Vaticano II (= Conc. Vat. II.), Segreteria Generale. Chiese d'Oltre Cortina 1962-1965 (= B. 333), 10/3. Ungheria. *Amleto Cicognani bíboros államtitkár levele Pericle Felicinek, a zsinat főtítkárának* (Città del Vaticano, 1965. július 14.)

³⁶ Az egyes püspökök Prantner József ÁEH-elnökhöz címzett leveleit ld. MNL OL XIX-A-21-a. V-37-1-20/1962.

³⁷ Shvoy Lajos és Hamvas Endre levélváltását közli: SZABÓ Cs., i. m. 56, 59.

³⁸ MNL OL XIX-A-21-d. 0022-9/1962. *Előterjesztés a magyar katolikus egyház képviselőinek részvételéről a II. Vatikáni Zsinaton* (1962. június 5.) MNL OL XIX-A-21-d. 0022-9/1962.

Zsinati atyák <i>de iure</i>		Zsinati atyák <i>de facto</i>			
		I. ülőszék	II. ülőszék	III. ülőszék	IV. ülőszék
BADALIK Bertalan					
BÁRD János					
BELON Gellért*					
DUDÁS Miklós					X
ENDRÉDY Vendel					
ENDREY Mihály					
HAMVAS Endre		X	X	X	X
KISBERK Imre					
KOVÁCS Sándor		X	X	X	X
KOVÁCS Vince			X	X	X
LEGÁNYI Norbert				X	
MINDSZENTY József					
PAPP Kálmán			X		
PÉTERY József					
SHVOY Lajos					
SZABÓ Imre			X	X	
UZDÓCZY-ZADRAVECZ István					
1964 után	BÁNK József			X	X
	BREZANÓCZY Pál	peritus	peritus	X	X
	CSERHÁTI József			X	X
	IJJAS József			X	X
	WINKLER József			X	X

Magyar Zsinati atyák 1962-1965³⁹

Az ülőszekről ülőszakra növekvő létszámú magyar főpásztor zsinati tevékenységét alapvetően passzivitás jellemezte. Fontos szerepet játszott ebben, hogy az állami kiválasztás útján létrejött zsinati delegációban az

³⁹ ASV Conc. Vat. II. B. 333, 10/2. *Ungheria, Interventi al Concilio, III periodo. (1964) **
 Belon Gellértet ezek szerint a Szentszék annak ellenére zsinati atyának tekintette, hogy csupán kinevezett, de fel nem szentelt püspök volt, mivel a magyar hatóságok felszenteléséhez egészen 1982-ig nem járultak hozzá.

állam nyilvánvaló befolyásolási és ellenőrzési szándéka következtében a bizalmatlanság légköre uralkodott, ami az egységes fellépés és a közös munka rovására ment, mert mindenki eltitkolta a tudomására jutott információkat és egyénileg munkálkodott.⁴⁰

A viszonylagos tétlenségben ugyancsak fontos szerepet játszott – különösen az első két ülősszak idején –, hogy a magyar püspökök idős koruk és az ezzel járó gyengeség és betegség miatt voltak képtelenek igazán aktív szerepet játszani. Állandó orvosi felügyeletre szorult például Papp Kálmán győri és Kovács Sándor szombathelyi püspök, de a delegációt vezető Hamvas Endre egészségi állapota is gyenge volt, olyannyira, hogy a negyedik ülősszak közben kénytelen volt hazatérni Magyarországra.⁴¹

A magyar zsinati atyák passzivitásában súlyal esett latba továbbá a megfelelő nyelvismeret és tárgyalókészség hiánya. Szabó Imre esztergomi segédpüspök a második ülősszak után például a következőképpen jellemezte a helyzetet: „Rendkívül gyenge együttes képviseli a zsinaton a magyar egyházat és egyházi ügyeket. Ettől a vérszegény társaságtól alig lehet valamit várni. [...] Rá kellett döbbernünk, hogy szóalmasan műveletlenek és elmaradottak vagyunk az ottani követelményekhez viszonyítva. Ilyen helyen az olasz, francia vagy angol nyelvismeret nélkül szinte semmit sem lehet kezdeni. Ami a latin nyelvtudásunkat illet, az – Brezanóczyt és Hamvast kivéve – vagy »szertartási latin«, vagy »konyha-latin«, de semmiképpen nem klasszikus.”⁴² Az új, többségükben Rómában végzett

⁴⁰ ÁBTL 3.1.5. O–14 963/5-a. „Canale.” 216. „Molnár Béla” fn. *ügynök jelentése a magyar zsinati küldöttségről.* (1963. október 30.) ill. ÁBTL 3.1.5. O–14 963/4. „Canale”. 319. *A vatikáni zsinatról történő beszámoló.* „György” fedőnevű ügynökkel történt beszélgetés (1963. december 17.)

⁴¹ ÁBTL 3.1.5. O–14 963/7. „Canale”. 132–134. *A II. Vatikáni Zsinat II. ülősszakával kapcsolatos összefoglaló jelentés* (Budapest, 1964. január 17.); ÁBTL 3.1.5. O–14 963/4. „Canale”. 310–311. *A vatikáni zsinatról történő beszámoló.* „György” fedőnevű ügynökkel történt beszélgetés (1963. december 17.); ÁBTL 3.1.5. O–14 963/10. „Canale”. 133. *Tájékoztató jelentés a II. Vatikáni Zsinat IV. ülősszakán részt vevő magyar zsinati delegáció eddigi tevékenységéről* (Budapest, 1965. november 13.)

⁴² MNL OL XIX-A-21-d. 0033-13/1963. *Feljegyzés Prantner elvtárs részére Szabó Imre püspökkel való tárgyalásról* (Budapest, 1963. december 12.)

püspökök kinevezésével a harmadik ülésszaktól kezdve némileg javult ugyan a helyzet, de még a negyedik ülésszak alkalmával adott pápai audiencia után is azt jegyezték fel, hogy a „pápa latin nyelvű beszédének megértése terén nehézségek merültek fel, mert a püspökök nem ismerik tökéletesen a nyelvet.”⁴³

A magyar zsinati atyák tétlenségében végül szerepet játszott az is, hogy a passzivitással valójában az állami elvárások elől kívántak kitérni, illetve bénítólag hatott rájuk az a feszült légkör, amely az egyházi (szentszéki) és állami elvárásoknak való egyidejű megfelelési kényszerből fakadt. Ezt a fajta belső feszültséget kitűnően tükrözik a már idézett Szabó Imre segédpüspöknek az Állami Egyházügyi Hivatalban a második ülésszak után feljegyzett szavai: „Őszintén mondom, hogy itthon még Hugyagot is inkább vállalom, mint Rómát. [...] Kétségtelenül van bennem bizonyos félelemérzet. Idegileg rendkívül megviselt az az állandó permanens állapot, amely arra irányult, nehogy valakinek vagy valahol rosszat mondjak, vagy rosszat tegyek, vagy nehogy rosszat mondassanak ki velem, és itthon az állam előtt végleg elveszítem becsületemet.”⁴⁴

A fentiek ellenére a magyar részvétel mégsem tekinthető teljesen passzívnak. A zsinati atyák a négy ülésszak alatt saját érdeklődésüknek vagy a külső elvárásoknak megfelelően – írásban vagy szóban – három zsinati konstitúció és négy zsinati határozat szövegéhez szóltak hozzá.

⁴³ ÁBTL 3.1.5. O–14 963/10. „Canale”. 137. VI. Pál fogadta a magyar zsinati delegációt. *Tájékoztató jelentés* (Budapest, 1965. december 8.)

⁴⁴ MNL OL XIX-A-21-d. 0033-13/1963. *Feljegyzés Prantner elvtárs részére Szabó Imre püspökkel való tárgyalásról* (Budapest, 1963. december 12.). Hugyag volt 1958–1962 között Szabó Imre államilag kijelölt kényszerlakhelye.

Zsinati dokumentum/ schema	Zsinati atya neve, és a hozzászólás módja			
	szóban		írásban	
	I. ülésszak	II. ülésszak	III. ülésszak	IV. ülésszak
Charitas Christi urget nos	Hamvas Endre			
de S. Liturgia	Kovács Sán- dor Kovács Sándor			
de Ecclesia		Hamvas Endre Kovács Sán- dor		
de Episcopis ac dioecesium regimine		Hamvas Endre Püspöki Kar		
de Oecumenismo		Hamvas Endre Kovács Sándor		
de Matrimonii sacr.		Bánk József		
de Vita et ministerio sacerdotali			Bánk József Bánk József	Cserháti József
de Institutione sacerdotali			Bánk József	
de Ecclesia in mundo huius temporis			Hamvas Endre	Hamvas Endre Hamvas Endre Brezanóczy Pál

A magyar zsinati atyák hozzászólásai

Történeti összefoglalás szempontjából az egyes hozzászólások ismertetésénél sokkal érdekesebb és gyümölcsözőbb annak vizsgálata, mely szöve-

gek keletkeztek önálló kezdeményezésre, és melyek külső elvárás nyomán. A hozzászólások tartalma és részben ismert keletkezéstörténete alapján a magyar zsinati atyák önálló kezdeményezésére születhettek mindenekelőtt azok a hozzászólások, amelyek az állam szemében apolitikusnak és ezért érdektelennek számítottak, mint a liturgiával, az egyház belső életével, a papság életével és szolgálatával vagy éppen a papneveléssel foglalkozó szövegek. Ugyanebbe a csoportba sorolhatók továbbá azok a hozzászólások, amelyek létrejötté kétségkívül valamely zsinati atya egyéni érdeklődési területére vezethető vissza. Itt mindenekelőtt a vegyesházassággal, illetve a házasságjoggal foglalkozó beadványok említendőek, amelyek megszületésében minden esetben elsődleges szerepet játszott Bánk József, az egyházi házasságjog neves szakértője. Ide sorolandóak azonban a liturgikus konstitúció vitájához az első ülésszak alatt benyújtott hozzászólások is, amelyek háttérben a nemzetközi tekintélyű liturgia professzor, Radó Polikárp tevékenysége érhető tetten.⁴⁵

A legérdekesebb szövegek azonban ebben a csoportban azok, amelyeknek készítése során – a rendelkezésre álló források szerint – a zsinati atyák igyekeztek elkerülni az állami ellenőrzést. Ilyen mindenekelőtt Hamvas Endrének az ökumenizmusról szóló dokumentum vitájában elmondott beszéde, melynek szövegét a kísérők által készített hozzászólás-tervezetet mellőzve a csanádi püspök maga készítette, és amelybe a protestánsok és katolikusok közötti ellentétek történelmi alakulását összefoglaló részt a következő rendszerkritikus mondattal egészítette ki: „A közelmúltban azonban híveik (ti. a protestánsoké) lélekben mindinkább közeledtek a katolikusokhoz. A közös ellenség ugyanis közös védekezésre egyesíti mindazokat, akik Istenben hisznek.”⁴⁶ A hozzászólás

⁴⁵ Erre utal mindenekelőtt az, hogy Kovács Sándor szombathelyi püspöknek a prefációk számának növelésére vonatkozó javaslata összecseng a brazil Clemente Gouvea Isnard, Nuova Friburgo-i püspök hasonló tárgyú előterjesztésével, akiről ugyanakkor tudható, hogy a brazil előterjesztések összeállítása során kikérte az ugyancsak a *Domus Mariae*-ben lakó Radó Polikárp tanácsát. ÁBTL 3.1.5. O–14 963/2. „Canale”. 298. Radó Polikárp: *Beszámoló 1962. okt. 4. – dec. 12-iki utamról*.

⁴⁶ *Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II* (=AS), Vol. II, *Periodus Secunda, Pars V*, (= II/5) *Congregationes Generales LXV–LXXIII*, Typis Polyglottis Vaticanis 1973, 677. *Congregatio generalis LXXII. Patrum orationes de Oecumenismo in genere. Andreas Hamvas*.

hazai hatására jellemző, hogy a *Magyar Kurír* egy hétig nem tudott megjeleníteni, mert nem volt utasítása, mit hozhat le belőle, az *Új Ember* és a *Katolikus Szó* pedig „megfésült”, illetve „kihagyásos” szövegeket közölt.⁴⁷ Ilyen továbbá az a két írásos beadvány, amely a püspökök pásztori szolgálatáról szóló dokumentum vitájához készült. A források szerint ez a Hamvas, illetve valamennyi püspök nevében szerkesztett két dokumentum teljesen elkerülte a magyar állami hatóságok figyelmét: egyetlen zsinattal foglalkozó jelentésben sem szerepelnek, de még a püspökkari konferencián elhangzott beszámolóban sem kerültek megemlízésre.⁴⁸ Az állami források hallgatása annál inkább szembetűnő, hogy a magyar zsinati atyák által közösen jegyzett szövegben ugyancsak szerepelt egy rendszerkritikus mondat. Miközben a szövegben megfelelő önállóságot szorgalmaztak a püspökök számára, egyúttal a túlzott decentralizáció veszélyétől is óvtak. Többek között arra hívták fel ugyanis a figyelmet, hogy a túlzott decentralizálás és a nemzeti egyházak túlzásba vitt önállósága – a diktatúrák tapasztalatának fényében – az egyház szabadságát veszélyezteti: „*qui enim a Sancta Sede libertatem suam salvare volunt, alterius societatis inciderent servitutem* (aki ugyanis a Szentszékkal szemben kívánja megőrizni saját szabadságát, más társaság [ti. állam] szolgátságába juthat).”⁴⁹

A magyar zsinati atyák hozzászólásaiban kifejezetten két esetben lehet tetten érni állami, illetve más külső „sugallatot”. Hamvas Endre rögtön az első ülészak elején eleget tett annak az állami elvárásnak, mely a „zsinat politikailag pozitív erőinek támogatását” tette a magyar zsinati atyák egyik legfontosabb feladatává. Ennek felelt meg a csanádi püspök hozzászólása a *Charitas Christi urget nos* kezdetű, emberiséghez intézett üzenet szövegének vitájában. Hamvas ugyanis Giuseppe Antonio Ferretto bíborossal szemben, aki azt az álláspontot képviselte, hogy az üzenetben egyértelműen essék szó a „hallgatás egyházáról”, a javu-

⁴⁷ ÁBTL 3.1.5. O–14 963/4. „Canale”. 296. Kivonat „Dudás” fn. ügynök 1963. december 6-án adott jelentéséből.

⁴⁸ *A Magyar Katolikus Püspöki Kar tanácskozásai 1949–1965 között, Dokumentumok I–II*, Összeáll. Balogh M., Budapest 2008, 1168–1169. *A püspöki kar 1963. december 17-én tartott tanácskozása*.

⁴⁹ AS II/5. 349. *Animadversiones scripto exhibitae quoad capp. III–IV. schematis de Episcopis ac dioecesium regimine. Conferentia episcoporum Hungariae*.

lás jeleit kiemelve sikeresen érvelt amellett, hogy az üzenet hallgasson az üldöztetésekről, mert emlegetésük csak kárt okoz az egyháznak.⁵⁰

A külső elvárások hatása még inkább tetten érhető a 13-as schéma vitájához készült hozzászólások esetében. A harmadik ülőesszakra kidolgozott felszólalás redakciótörténetéről például tudjuk, hogy egyrészt Alfred-Jean-Félix Ancel lyoni-i püspök, a schéma egyik szerkesztője szorgalmazta a magyar püspökök hozzászólását, egyúttal szempontokat is adva hozzá. Amellett érvelt, hogy a magyaroknak speciális helyzetükből kiindulva kellene kifejtienie „mi az, ami hiányzik a schémából, mi az, amit nem vettek figyelembe, vagy túlságosan nyugati szempontból tekintve a szociális kérdést illetően, a magántulajdon fogalmánál stb. Lényeges lenne hivatkozni azokra a szociális eredményekre is, melyek végbementek, és melyek változást idéztek elő a nyugattal szemben a szociális struktúrában.”⁵¹

Hamvas Endre mindazonáltal nem vette igénybe a felkínált francia segítséget, hanem Cserháti Józsefet és Bánk Józsefet bízta meg egy felszólalás-tervezet elkészítésével. A Cserháti-féle szöveget – melyből Brezanóczy néhány túlzottan állami elvárásokat tükröző részt törölt – egyhangúan elfogadták. Hamvas végül mégis kiegészítette azt Bánk szövegével, majd Julius August Döpfner münchen-freisingi érseknek adta át lektorálása, aki kihúzatta azt a bekezdést, amelyben a magyar zsinati atyák a sajátos magyar történelmi, társadalmi és gazdasági helyzet pozitív tapasztalatainak követését ajánlották a schéma III. fejezetének bevezetőjében szorgalmazott újfajta hozzáállás és tevékenység konkrétabbá tételéhez.⁵² A hozzászólás itt vázolt keletkezéstörténete

⁵⁰ AS I/1. 235. *Giuseppe Antonio Ferretto Bíboros javaslata*. AS I/1. 242–243. *Hamvas hozzászólása*. AS I/1. 230–232. *A dokumentum szövegtervezete*. Uo. 254–256. *A szöveg végleges változata*. A dokumentum keletkezési körülményeiről: Melloni A., i. m., 110, 131.

⁵¹ ÁBTL 3.1.5. O–14 963/5-a. „Canale”. 333. *Vitányi György zsinati beszámolója az ÁEH felé* (1964. december)

⁵² ÁBTL 3.1.5. O–14 963/5-a. „Canale”. 333–336. *Vitányi György zsinati beszámolója az ÁEH felé* (1964. december) és ÁBTL 3.1.5. O–14 963/8-a. „Canale”. 257–258. *Francia és magyar püspökök közötti kapcsolat. Tájékoztató jelentés*. (Budapest, 1964. október 20.) *Vitányi közli a Döpfner kardinális által kihúzott szövegrészt, amely a szóbeli hozzászólásban végül nem hangzott el, de az írásban benyújtott változatban benne maradt*. AS III/5. 344–346. *Congregatio generalis CVII. Patrum orationes De Eccl. in mundo huius tem-*

plasttikusan élénk tárja, miként kívántak a magyar zsinati atyák az állami kívánalmaknak úgy megfelelni, hogy egyúttal ne váljanak a rendszer szócsövévé. A kísérlet mindenesetre Brezanóczy Pál javításai, illetve Döpfner bíboros módosításai után sem sikerült maradéktalanul. Az egri apostoli kormányzó maga jellemezte úgy a javított szöveget, hogy „ebben is sok minden benne van, ami csak azért van, mert ezt Földes úr [a római magyar követség első titkára munkakör fedésében a magyar rezidentúra vezetője] kívánta.”⁵³

A negyedik ülészakra készített hozzászólásokban még határozottabban tükröződtek a magyar kormány igényei. Hamvas beadványát Döpfner egyenesen „házi feladatnak” minősítette.⁵⁴ Ezzel nem is járt messze az igazságtól, ha figyelembe vesszük: a magyar püspököknek a negyedik ülészak előtt többek között feladatként jelölték ki, hogy pozitív felszólalásokkal ismertessék Magyarország gazdasági és szociális eredményeit, és álljanak ki a haladás és a béke ügye mellett.⁵⁵ Hamvas Endre végül írásban benyújtott hozzászólásának tartalmán túl az is arra utal, hogy a szöveg állami kíváncsolom nyomán keletkezett, hogy Hamvas felszólalási igényét az elutazása előtti utolsó pillanatban még Budapestről, táviratban jelentette be a Szentszéknél.⁵⁶ Brezanóczy Pálnak a béke mellett és a totális háború érdekében elmondott szónoklata ugyancsak az állami igényeket volt hivatott kielégíteni, így nem véletlen, hogy a központi egyházi békeszerv felállítására vonatkozó javaslatát az állami hatóságok nagy jelentőségűnek nevezték.⁵⁷ A rendelkezésünkre álló hozzászólás-tervezetek ismeretében mindazonáltal megállapíthatjuk, hogy a magyar zsinati atyák még ezek-

poris in genere. Andreas Hamvas. A felszólalás közel egészének magyar fordítását ld. VITÁNYI GY., A II. Vatikáni Zsinat, Budapest 1967, 377–379.

⁵³ ÁBTL 3.1.5. O–14 963/5-a. „Canale”. 335. Vitányi György zsinati beszámolója az ÁEH felé (1964. december)

⁵⁴ ÁBTL 3.1.5. O–14 963/10. „Canale”. 129. A magyar zsinati delegáció tevékenységével kapcsolatos értesülések. Tájékoztató jelentés (Budapest, 1965. november 10).

⁵⁵ ÁBTL 3.1.5. O–14 963/10. „Canale”. 2-8. A magyar zsinati delegációról (1966. január 5.),

⁵⁶ ASV Conc. Vat. II. Segreteria Generale. *Petitiones loquendi* 1962–1965 (= B. 593.) fasc. 4. *Petitiones loquendi* 1965. Hamvas Endre kalocsai érsek távirata a Vatikánba (Budapest, 1965. szeptember 8.)

⁵⁷ MNL OL XIX-A-21-a. V-37-4/1966. II. Vatikáni Zsinat. Nagy László ÁEH-főosztályvezető tájékoztatótervezete a külképviseleteknek a zsinatról (Budapest, 1966. december 28.).

nek a határozottan állami igényeket (is) kiszolgáló felszólalásoknak az előkészítése során is igyekeztek finomítani a szöveg megfogalmazásán, és a végső változatból számos túlzottan „lojális” hangú részletet kihagytak.⁵⁸

A magyar zsinati atyák tevékenysége mindenestre túlnyomórészt nem a zsinati aulában, hanem azon kívül zajlott. Római jelenlétük elsődlegesen arra szolgált, hogy a magyar egyház ügyeit megtárgyalják a vatikáni illetékesekkel, illetve ezzel összefüggésben háttér-információkkal, tanáccsal szolgáljanak az 1963 tavaszán megkezdett szentszéki-magyar tárgyalásokhoz. A II. Vatikáni Zsinat ugyanis mind a Szentszék, mind pedig a magyar kormány számára az információszerzés kitüntetett terepévé vált a tárgyalások során. Ezért végső soron egyik oldalról sem számított elsődleges elvárásnak a kiutazó püspökökkel szemben a zsinat munkájában való aktív részvétel.

A magyar zsinati atyák Szentszék számára adott információit, értékelését és javaslatait nagymértékben meghatározta, hogy ezekkel részben saját rendszerhű viselkedésüket kívánták igazolni, részben pedig igyekeztek személyes vagy partikuláris anyagi, illetve karrierérdekeket érvényesíteni. Beszámolóikban így egyszerre érhető tetten az állami elvárásoknak való megfelelési szándék, és az egyház iránti hűség megőrzésének igénye.

A tárgyalások során szem előtt tartandó állami elvárásokat legtömörebben talán a következő, a harmadik ülőszak előtt készült állambiztonsági javaslat foglalja össze:

„1./ A delegáció aktív szereplésével oszlassa szét azoknak a véleményeknek a jogosságát, hogy még ma is időszerű a magyar rk. Egyházzal, mint a hallgatás egyházáról beszélni.

2./ Aktivitásával győzze meg a Vatikánt és a közvéleményt arról, hogy lehetséges, célszerű és egyedül járható út, a népi demokráciákkal való államközi tárgyalások útján a fennálló problémák rendezése.

⁵⁸ MNL OL XIX-A-21-a. V-37-8/1965. Hozzászólás-tervezet a „*De Ecclesia in mundo huius temporis*” *constitutio pastoralis* zsinati tárgyalásához; Magyar Zsinati Atyák közös felhívótervezete a 13-i sémához. (1965. szeptember 13.)

3./ Aktív szerepet kell vállalniuk abban, hogy a Vatikánt a további tárgyalásokra és az állam szempontjából is hasznos kompromisszumok megkötésére ösztönözzék.

4./ Az exkommunikált papok ügyének rendezése érdekében pozitív hatást kell gyakorolni a Vatikánra.

5./ Meg kell értetni, hogy az egyház jövője és élete szempontjából megközelítőleg sem jelent olyan veszélyt a papi békemozgalmom – amelyet a Vatikán eltorzítva ismer –, mint azoknak a vezető papoknak a magatartása, akik viselkedésükkel államellenességre ösztönöznek.

6./ A Vatikán illetékeseit meggyőzni arról, hogy a magyar egyház helyzetét az itthon élők ismerik, akik felelősséget éreznek az egyház iránt, ezért a felelős vezetőkre támaszkodjanak.

Az állammal az elvi engedmények nélküli együttműködés elkerülhetetlen a hívek magatartása miatt, és hogy méreteiben milyen legyen, bízzák a politizálni tudó és a helyzetet jól ismerő püspökökre. A Vatikán ennek az igénynek a jogosságát ismerje el, hogy zavartalanul dolgozhassanak az egyház érdekében.”⁵⁹

Egyes esetekben kitűnően megragadható az azonosulás a fenti elvárások egy részével. Kovács Sándor szombathelyi püspök például az első ülészak idején még magánbeszélgetésekben is a magyarországi rendszer által biztosított törvényi szabályozás megfelelő voltát hangsúlyozta. Az 1950-ben a püspöki kar és az állam között létrejött megállapodást védelmezve, annak előnyei, de legalábbis szükségyszerűsége mellett érvelve az állam és egyház közötti jó viszony ápolása mellett a következőképpen állt ki:

„Ezt azért tettük, mert a Vatikánnak esze ágában sem volt a magyar kormánnyal egyezkedni, aminek természetesen meglehettek az okai, de nekünk is megvoltak az okaink arra, hogy egyezményt kössünk. Mi püspökök is a Magyar Népköztársaság népi demokratikus államrendjében élünk, s a politikai rendszerváltozás követ-

⁵⁹ ÁBTL 3.1.5. O–14 963/7–a. „Canale”. 317–318. *Javaslat a II. Vatikáni Zsinat III. szesszióján való részvétel előkészítésére* (Budapest, 1964. augusztus 12.) Közli: KAHLER F., III/III-as történelmi olvasókönyv 3, A „Canale” dosszié, A magyar titkosrendőrség és a II. Vatikáni Zsinat, Az „Ibolya” dosszié, Hiányzó lapok „A magyarországi görögkatolikusok történeté”-ből, Budapest 2005, 151–152.

keztében katolikus és magyar felelősséggel vállaltuk az állam, valamint a magyar katolikus egyház viszonyának rendezését. [...] Amikor ezt tettük, lelkiismereti szabadságunk egész teljességében jártunk el, mert biztos tudatában voltunk annak, hogy a konkordátum megkötésével a Szentszék neheztelését és rosszallását vonjuk magunkra; de ennek ellenére is megkötöttük, mert ezzel katolikus és magyar kötelességünknek véltünk eleget tenni. [...] Igaz, hogy az egyetemes katolikus egyházat nem elégítheti ki a magyar törvényhozás, de a katolikus hit többé már nem államvallás nálunk, s ezért be kell érniünk a törvény adta lehetőségekkel. A törvényekkel való szembehelyezkedés azonban az egyetemes katolikus egyháznak sem válna hasznára, viszont a magyar egyháznak sokat ártana, ezért a püspökök az állammal való jó viszony ápolásával töreksenek hivatásukat betölteni.”⁶⁰

Mindez természetesen nem jelenti azt, hogy a magyar főpásztorok ne ismerték volna el: a magyar egyháznak igenis vannak nehézségei. Ezzel kapcsolatban egyedülálló forrás az a jelentés, amelyet az Államtitkárság alkalmazásában álló Josip Žabkar prelátus készített Brezanóczy Pállal négy szemközt folytatott beszélgetéséről.⁶¹ A XXIII. János pápához is eljuttatott feljegyzés azért különösen értékes, mert jelenleg szinte ez az egyetlen eset, ahol nemcsak ügynökjelentésekből lehet rekonstruálni azt, mi is hangzott el egy fontos megbeszélésen. Az egykori innsbrucki iskolatársak találkozója ugyanis nem egyszerű baráti beszélgetés volt: Brezanóczy Pál tisztában volt azzal, hogy Žabkar az elhangzottakról referátumot ír a pápának, akivel Párizsban együtt dolgozott.⁶²

A vatikáni diplomata által készített feljegyzésben jól tetten érhető, miként alkalmazta Brezanóczy a gyakorlatban azokat az elveket, amelyeket – az Állami Egyházügyi Hivatal felkérésére – Beresztóczy Miklós fogalmazott meg a zsinati atyák számára a Szentszék tájékoztatásáról, és

⁶⁰ ÁBTL 3.1.5. O–14 963/3. „Canale”. 206–207. Kovács Sándor szombathelyi püspök kijelentései az állam és az egyház közötti viszonyról. Tájékoztató jelentés. (Budapest, 1963. január 30.)

⁶¹ *La politica*, i. m., 37–42. *Relazione di Mons Casaroli su un colloquio di Mons. Zabkar con Mons. Brezanóczy*, *Amm. Ap. di Eger*. (1962. december 4.)

⁶² 5. ÁBTL 3.1.5. O–14 963/5. „Canale”. 29. „Kékes” fn. ügynök jelentése a II. Vatikáni Zsinatról. (Budapest, 1963. január)

amelyek valamiképpen megkísérelték közös nevezőre hozni az egyház iránti hűség és az állam iránti lojalitás szempontjait.⁶³ Az egri apostoli kormányzó nem tagadta a magyar egyház nehézségeit: beszélt az egyház életének, a fontosabb kinevezéseknek nagyfokú ellenőrzéséről, az egyházügyi megbízottak tevékenységéről, a klérusnak az államtól való anyagi függőségéről, a papok egy részének ügynöki tevékenységéről, és arról, hogy bár jelenleg megfelelő a hívek hitélete, hosszú távon az ifjúság elvesztése fenyegeti az egyházat. Az általa vázolt kép azonban korántsem volt teljesen negatív. Apró példákkal igyekezett illusztrálni, hogy az utóbbi időszakban lassú, de fokozatos javulás tapasztalható. Ilyennek nevezte például azt, hogy az állami egyházügyi hivatal megbízottai már nem a püspöki aulában folytatják munkájukat; valamint azt, hogy az egyházellenességéről ismert Marosán György – talán Moszkva nyomására – a közelmúltban kikerült a kormányból. És végül elsősorban azt, hogy néhányan részt vehetnek a II. Vatikáni Zsinaton.

A Brezanóczy által rajzolt kép kétségtelenül árnyalt volt, de a pozitív és negatív példák, illetve a felvetett szempontok háttérben határozott tendenciózusság érzékelhető. Kérdéses, vajon a Vatikánban felismerték-e: Brezanóczy – más dokumentumokban nyíltan bevallott – célja éppen az volt, hogy rávegye a Szentszéket bizonyos „reálpolitika” folytatására, azaz arra: vegye fel a közvetlen kapcsolatot a magyar kormánnyal, mert a kommunista vezetőkkel is lehet reálisan tárgyalni.⁶⁴ Ez volt ugyanis Brezanóczynak a magyar hatóságoktól kapott egyik elsődleges feladata. Mindez azonban nem zárja ki, hogy Brezanóczy azért vállalta – és teljesítette oly sikeresen – ezt a megbízatást, mert felfogása szerint ezzel szolgálta a leginkább a magyar egyház érdekeit is. A Žabkar-feljegyzésben tapasztalható meggyőző érvelés mindenestre kifejezetten ezt látszik alátámasztani.

⁶³ MNL OL XIX–A–21–a. V–37–12/j/1962; vö. *Püspökeink a zsinaton. Beresztóczy Miklós feljegyzése.* (Budapest, 1962. november 30.)

⁶⁴ Vö. ÁBTL 3.1.5. O–14963/5. „Canale”. 26–50. „Kékes” fn. *ügynök jelentése a II. Vatikáni Zsinatról.* (Budapest, 1963. január 5.) 1963 tavaszán a bécsi tárgyalások során is ezért érvelt Brezanóczy – látszólag teljesen saját kezdeményezésére – amellett, hogy vegyék fel a tárgyalásokat a kormánnyal; vö. SOMORJAI Á., *Mindszenty József vagy Hamvas Endre? A vatikáni diplomácia, a budapesti rezsim és a Püspöki Kar, Kiütékezés 1963 tavaszán,* in *Vigilia* 74 (2009) 6, 469–470.

A leírtak összegzéseként megállapíthatjuk, hogy jóllehet a II. Vatikáni Zsinat XXIII. János pápa által szándékolt pasztorális jellege alapvetően kizárta a közvetlen politikai implikációkat, magyar vonatkozásban, a hozzá kötődő szentszéki és magyar (párt)állami érdekek következtében a zsinat mégsem elsődlegesen belső egyházi esemény volt, hanem mindvégig szorosan kapcsolódott a szentszéki–magyar tárgyalásokhoz. Mindez alapvetően meghatározta a magyar zsinati atyák római szereplését. Közvetítő, majd tanácsadó szerepüknél fogva a zsinat időszakában megnőtt ugyan a kiengedett magyar főpásztorok súlya, aktivitásukra azonban fékezően hatott a kettős lojalitás követelményének való megfelelés kényszere. Mivel ugyanakkor a zsinati munka során csak vonakodva tettek eleget az állami elvárásoknak, és igyekeztek csak azokat a megbízatásokat teljesíteni, amelyeket valamilyen formában maguk is a magyar egyház érdekében állónak tartottak, a viszonylag gyenge zsinati szereplés hátterében – legalább részben – a meggyőződésükkel elmentés álláspont képviselője előli kitérés szándékát feltételezhetjük.

MARTON JÓZSEF:

A II. Vatikáni Zsinat és a Római Katolikus Egyház Erdélyben

Az erdélyi egyházmegyékben a II. Vatikáni Zsinat alatt és az azt követő időszakban, a kommunista rezsim végnapjáig csak egy megyéspüspök működhetett: Márton Áron 1980-ig és dr. Jakab Antal 1980–1990 között. A Szentszék 1948-ban kénytelen volt tudomásul venni a kommunista hatalom által kieroszakolt állapotot, és az erdélyi püspökségek képviselőjeként a gyulafehérvári főpásztort tekintette hivatalos közvetítőnek az állami hatóságok felé.

Márton Áron börtönből való szabadulása után 180 fokos fordulat következett be az államiak hozzáállásában.⁶⁵ Mert a püspök következetes és egyházas álláspontja nem tetszett a kormánynak, ezért a hozzá tartozó – esperességgé leminősített – püspökségeket (Szatmár-Várad, Temesvár) igyekeztek befolyásától mentesíteni, eltávolítani, illetve kormányzóikat néha-néha szembeállítani vele. Az állami hatóságok favorizálták Várad, Szatmár, Temesvár úgymond „espereseit” (ordinariusait / vikáriusait), melynek ellenében nem kis árat kértek, egyik-másiktól a lojalitáson túllépő együttműködést. Mindezekből nyilvánvaló, hogy a romániai katolikus egyházmegyékből kik és milyen feltételek mellett juthattak ki a II. Vatikáni Zsinatra.

Az állami hatóságok engedélyével Romániából négy papi méltóság vehetett részt szakértőként (*peritus*) a zsinaton: 1964-ben Francisc Augustin, a bukaresti érsekség kanonokja és Pakocs Károly szatmári ka-

⁶⁵ L. bővebben MARTON JÓZSEF, *Márton Áron szabadulása*, in *Studia Theologica Transsylvaniensia* 14/2 (2011) 288–289.

nonok, 1965-ben Hosszú László nagyváradi vikárius és Petru Pleșca Iași-i egyházmegye kormányzója. Merek úgy fogalmazni: szinte mindnyájan Márton Áron ellenében!

Márton Áron, valamint Alexandru Rusu máramarosi és Iuliu Hossu szamosújvár-kolozsvári görög katolikus püspökök zsinati székei a Szent Péter templomban üresen maradtak. Bár mind a négy ülészakra meghívást kaptak, egyiken sem vehettek részt. A görög katolikus püspökök börtönben voltak, Márton Áron pedig a börtönt követően, 1957-től – meghatározatlan időre – szobafogságra kényszerítve. Az ítéletben főleg az volt a megalázó, hogy – demokráciaellenes magatartására hivatkozva – rendszerint évenként jelentették be annak meghosszabbítását. A II. Vatikáni Zsinat ideje alatt tehát mindvégig érvényben volt a kényszerlakhelyi büntetése. Márton Áron külön kérral nem óhajtott belemenni egy kockázatos kezdeményezésbe, egyszer sem kért kiutazási engedélyt a zsinatra.

*

A romániai latin főpapok zsinaton való részvételének kérdésére a választ a kommunista rezsim és annak egészében alárendelt ortodox egyház hozzáállásában találjuk meg. A zsinat kifejezetten izgatta a román kormányt és az Ortodox Egyházat. Amikor XXIII. János pápa meghirdette a II. Vatikáni Zsinatot, a média azonnal leereagálta gúnyolódás szintjén: az újságírók a nyugtalan klerikális vezető körök kezdeményezését Szent Péter süllyedező hajójának megmentésére tett erőfeszítésnek minősítették.⁶⁶

De azért a hivatalos állami szervek nem viszonyultak közömbösen, megtették a szükséges lépéseket. Iustin Moisescu moldovai metropolita (rangban a pátriárkát követi) vezetésével tekintélyes püspöki küldöttséggel vettek részt a három rodoszi ortodox konferencián (1961. augusztus 30., 1963. szept. 26–29., 1964. okt. 1.). Ezeken Athenagorász konstantinápolyi pátriárka a dialógust és a zsinaton való részvételt szorgalmazó álláspontjával szemben mindhárom alkalommal a román

⁶⁶ Vö. LAKATOS ANDRÁS, *Extra omnes! Külföldi lapszemle a vatikáni zsinat előestéjén*, in *Előre* 1962. október 11.

püspökök kifejezetten gáncsoskodtak. Még a párbeszéd elkezdését is el-lenezték, magatartásukkal hűségesen képviselték a vallásügyosztály (*Departamentul Cultelor*, a romániai ÁEH) álláspontját. Hallani sem akartak a zsinaton való megfigyelői státusukról. Az 1964-es rodoszi pánotodox konferencián VI. Pál pápa *Ecclesiam suam* (1964. aug. 6.) enciklikáját tudatosan félremagyarázták. Szerintük a pápa az ortodox egyházat nem ismeri el egyenrangúnak a katolikusokkal. Ezért arra az álláspont-ra helyezkedtek, hogy a párbeszéd elkezdésénél is meg kell várni a zsinati munkálatok befejezését és annak végső döntéseit.

A román kormány nyomására a Szent Szinódus mindvégig kitartott várakozó és támadó álláspontja mellett. Nem meglepő, hogy az auto-kephal ortodox egyházak közül csak a román ortodoxok képviselői hiányoztak a II. Vatikáni Zsinaton.⁶⁷ A Szentszék részéről kezdeményezett mindenfajta közeledést olybá vettek.

A román külügyminisztérium viszont másként viszonyult a II. Vatikáni Zsinathoz, mint a vallásügyosztály nyomása alatt álló ortodox egyház. A nyugati nagyhatalmak felé presztízs-kérdésnek tekintették a romániai jelenlétet. Álláspontjuk: ha az ortodox klérus egyértelműen elzárkózott, akkor – a „vallásszabadság” igazolása érdekében – legalább a római katolikusok által legyen képviselve az ország.

A zsinatra meghívott római katolikus gyulafehérvári püspökre külön odafigyeltek. Tudták, hogy Márton Áron az egyetlen feljogosított püspök az országban, aki meghívót is kapott a zsinatra. De Márton Áron 1962-ben (mint palotafogoly) nem volt hajlandó kérni a hatóságok külön kegyét a kiutazáshoz. Találgatásokra vagyunk utalva ebben a kérdésben. Legvalószínűbb feltételezés: ha kérte volna a kényszerlakhelyi büntetésének feloldását és kiutazási engedélyét, talán megkapta volna, azért is, hogy szabaduljanak tőle – esetleg visszajövetelét akadályozták volna meg.

A gyulafehérvári főpásztor és Erdély hívó népe Rómától, a zsinat székhelyétől fizikailag távol ugyan, de lélekben mindvégig jelen volt. A 21. egyetemes zsinat megnyitása előtt Márton Áron körlevelet bocsátott ki, melyben felhívta a hívek figyelmét, hogy „Szentséges Atyánk szán-

⁶⁷ Vö. OVIDIU BOZGAN, *Cronica unui eşec previzibil. România și Sfântul Scaun în epoca pontificatului lui Paul al VI-lea (1963–1978)*. București 2004, 114–132.

dékát és a zsinat munkáját imánkkal kívánjuk támogatni.”⁶⁸ Elrendelte, hogy f. év október 11-én, csütörtökön éjféltkor minden plébániatemplomban szentmisét mondjanak az egyetemes zsinat megnyitása alkalmából. Papjaitól kérte, hogy „ismertessék a nagy nap jelentőségét, s hívekkel együtt buzgón imádkozzanak, hogy a zsinati atyák, a Szentlélek segítségével, üdvös határozatokat hozzanak az Anyaszentegyház és az egész emberiség javára.”⁶⁹

A zsinattól távolmaradt püspök helyi szinten a hatóságokkal tovább vívta küzdelmét egyháza és népe érdekében. Otthonmaradásának jelentősége kétségszövegbevonhatatlan. 1963 márciusában a vallásügyosztály elnöke, Dumitru Dogaru (a romániai Miklós Imre) provokatív módon fel szólítja Márton Áront, hogy anyagilag támogassa a békemozgalmat. A püspök válaszlevelében határozottan nemet mond a felkérésnek, mert „a katolikus egyház jelenlegi helyzete sem mondható békésnek.” Felsorolja a sérelmes pontokat, melyek a romániai katolikus egyház akkori helyzetéről árulkodnak: „a püspök szabad mozgásában korlátozva van; papok és hívek lelkiismereti kényszernek vannak kitéve; a papokat akadályozzák egyik legsúlyosabb kötelességük teljesítésében, a hitoktatásban; az iskolákban a növedékeket büntetik, ha hitoktatáson vagy az istentiszteleteken részt vesznek; a felnőtteket ugyanezért munkahelyeiken vonják felelősségre. Legutóbb egyházunk fejének, a római pápának ítélték oda a »Békeért és humanizmusért« c. nemzetközi békedíjat, de ha ugyancsak a Pápa levelet küld a mi címünkre, azt mi nem kapjuk meg, s hivatalos közlönyét is 1948-ban olvashattuk utoljára.” De, levelében nem áll meg a sérelmek sorjázásánál, hanem igazi vallásszabadságról értekezik: „Mi úgy véljük, hogy a béke oszthatatlan, s erősen meg vagyunk győződve, hogy a békemozgalom és a népek békés együttélésének magasztos eszméje jelentős mértékben közelebb jutna a megvalósuláshoz, ha szabadon követnék lelkiismeretük szavát, és szabadon gyakorolhatnák vallási kötelességeiket azok az állampolgárok, akik istenhithoz ragaszkodnak”.⁷⁰

⁶⁸ GYULAFEHÉRVÁRI ÉRSEKI LEVÉLTÁR (GYÉL), Num. 1171–1962. 09. 29.

⁶⁹ GYÉL, Num. 1225–1962. 10. 4.

⁷⁰ Márton Áron 1963. március 20-án kelt levele Dumitru Dogaru elnökhöz, in GYÉL/Márton Áron Múzeum dos. 27. sz. 13.

A vallásügyosztály elnöke a levélváltás után alattomos úton kívánja Márton Áron tekintélyét megtépázni. 1963. szeptember 17-én felkéri Francisc Augustin bukaresti kanonokot, hogy tegyen jelentést a Szent-széknél Márton Áron püspök destruktív magatartásáról, és ugyanakkor hozza tudomására a Vatikán illetékeseinek, hogy amennyiben őt mint bukaresti főegyházmegye kormányzóját meghívják a zsinatra, megkapja a kiutazási engedélyt.

Dumitru Dogaru elnököt továbbra sem hagyja nyugton a gyulafehérvári püspöknek a rezsim irányában tanúsított passzív, de következetesen egyházhű magatartása. Augustin megbízását követően egy hónapra (1963. okt. 12.) Dogaru a következőket írja jegyzetében: „Márton Áron obstrukcionista magatartásával akarja felhívni a nemzetközi vélemény figyelmét a romániai katolikusok helyzetére; provokációjával elindít egy olyan újságkampányt, amely a romániai katolikusokat negatívan befolyásolja, és pedig fokozza a katolikusok vallásos életét és a fiatalok katekizálását; nőni fog a katolikusok részvétele a vallásos megnyilvánulásokon és a speciális zárandoklatokon”.⁷¹

Ugyanekkor a külügyminisztérium más álláspontot képvisel; a vallásügyosztály elnökének álláspontjától eltérően azt latolgatják, hogy a román kormány katolicizmussal szembeni merev magatartása hátrányos üzenetet hordoz külföld felé. Például Gheorghe Macovescu miniszterhelyettes levélben tárja fel a kialakult helyzetet, Josip Slipyj ukrán bíborossal példázódva, akit a szovjetek – a kibékülés gesztusaként – kiengettek Rómába. De szerinte is a végső döntés meghozatala előtt a Vatikánnal egy nem hivatalos kapcsolatfelvételt kellene kezdeményezni, melyen pontosítanak a feltételeket a zsinaton való részvételhez.⁷²

1964. évben Bukarestnek ismét gondot jelentett a Zsinat. Giovanni Cicognani bíboros Márton Áronhoz címezve 1964. február 14-én meghívót küldött Konrad Kernweis temesvári ordináriusnak. Márton püspök örömmel továbbítja Kernweis ordináriusnak a Szentszék levelét. Gratu-

⁷¹ ASSC. *Notă din 12 octombrie 1963*, s/Dumitru Dogaru; idézi BOZGAN, *Cronica unui eşec previzibil*, 143.

⁷² *Dosar Consiliul de Miniștri/1963–1964*, George Macovescu către Dumitru Dogaru, 30 octombrie 1963, f. 271. Idézi BOZGAN, *Cronica unui eşec previzibil*, 144.

lál, hogy Őszentsége a folyamatban lévő zsinat szakértői közé választotta, és *peritus*-i feladatahoz Isten segítségét kéri.⁷³

Ezzel egy időben az állami hatóságok ismét tapogatóznak Márton Áron hozzáállása felől: vajon hajlandó lenne-e kiutazni a zsinatra? A gyulafehérvári püspök 1964. május 6-ai levelében közölte Dogaru elnökkel, hogy ismételten visszautasítja a zsinati meghívást, arra hivatkozva, hogy „amíg egyházmegyéjéből 17 pap és 14 ferences pap börtönben van, ő nem vehet részt a zsinaton”.⁷⁴ Egy ügynöki (Bartha Ignác ügyvéd, 1963. okt. 10.) jelentésből egyértelműen kihámozhatjuk, hogy „a minisztérium jóváhagyta volna a püspök római utazását, ha kéri.” Továbbá Márton Áron azt is tekintetbe vette, hogy „fiai [papjai] még mindig fogságban vannak”, és az esetleges római jelenlétével „a nagyvilág felé a Romániában nem létező vallásszabadságot igazolta volna”.⁷⁵

1964 nyarán a vallásügyi osztály is magáévá tette a külügyminisztérium álláspontját. Eldöntötték, hogy legalább egy római katolikus reprezentánst kiengednek a II. Vatikáni Zsinatra, de a meghívott Konrad Kernweis ordinárius neve nem jöhet szóba.⁷⁶ Ezzel a helyzet egyelőre blokkolódott. Cicognani bíboros újbóli próbálkozása diplomatikus: a meghívottak listáját minden egyházmegyére kiterjeszti, a görög katolikus főpapokat is beleértve. Meghívót kapnak a kommunista hatóságok előtt elfogadott és ellenszenves klerikusok egyaránt.⁷⁷ A vallásügyi osztály elnöke a Szentszék meghívottjai közül csak néhány személyt javasol a zsinat harmadik ülészakára. Végül, megfelelő instrukciókkal ellátva Francisc Augustin és Pakocs Károly kanonokoknak engedélyezik a római

⁷³ GYÉL, Num. 475–1964.

⁷⁴ Dosar MAI, vol. II/1964, *Informare din 1964*, idézi Ovidiu BOZGAN, *Cronica unui eșec previzibil*, 144.

⁷⁵ Dr. Bartha Ignác, a kolozsvári római katolikus Szent Mihály plébánia jogtanácsosa, „Bárbosu” álnév alatt tette a tájékoztató jelentéseit; I. PUSKÁS LAJOS, *Más jövőt álmodtam*, Charta Kiadó, Sepsiszentgyörgy 2008, 91–92.

⁷⁶ ASSC. Notă din 12 august 1964, s/Dumitru Dogaru; I. BOZGAN, *Cronica unui eșec previzibil*, 145.

⁷⁷ Márton Áron Gyulafehérvárról, Francisc Augustin Bukarestből, Petru Pleșca Iașiból, Szatmárról Czumbel Lajos szatmári ordinárius és Pakocs Károly kanonok, Konrad Kernweis temesvári ordinárius, Schriffert Béla nagyváradi kanonok, Iuliu Hossu Szamosújvár-kolozsvári gör. kat. püspök (Căldărușani-ban kényszerlakhelyen), Alexandru Rusu máramarosi gör. kat. (börtönben meghalt már 1963-ban).

utat (1964. okt. 15-én). A Vatikánban mindkettőjüket fogadja Agostino Casaroli, a Külkapcsolatok kongregációjának altitkára. A tárgyaláson – Casaroli kezdeményezésére – szót ejtenek a romániai katolikus egyház helyzetéről, különös tekintettel Márton Áronra. A két katolikus pap a kormány által szuggerált álláspontot képviselte. A kihallgatásokon motorikusan szajkózták: Romániában vallásszabadság van, a hívek hitüket gyakorolhatják, a hitoktatást a papok szabadon végezhetik, a templomok és egyházi épületek jó állapotban vannak stb.⁷⁸ Nyilván, hogy érveléseikkel nem győzték meg a Szentszék hivatalnokait, de szembesítették őket a Romániával esetleges diplomáciai felvétel nehézségeiről.

A következő évben (1965) az állami hatóságok nem gördítettek akadályt az általuk is favorizált zsinatra-kiutazó katolikus papok elé. A – bevett feltevések mellett – Hosszú László nagyváradi vikárius és Petru Pleșca Iași-i egyházmegye kormányzója kapott engedélyt a zsinaton való részvételre. Hosszú László öt alkalommal találkozott Agostino Casarolival, és másokkal, többek között VI. Pál pápával (1966. jan. 12.) is. Ő is beszámolt a romániai katolikus egyház kielégítő helyzetéről, a hatóságok elvárásainak megfelelően bizonyítva a „vallásszabadságot.” Védelmébe vette Petru Pleșca és Francisc Augustin papi méltóságokat, s a róluk formált vatikáni jellemzést rágalomnak minősítette. Érvelései nem voltak hiábavalóak. Petru Pleșca-t a román kormány hallgatólagos beleegyezésével és megelégedésére VI. Pál pápa 1965. december 16-án püspökké szentelte.

De Hosszú vikárius egészen másképpen vélekedett Márton Áronról. Megítélése szerint Márton Áron szolgálata semmi jót nem jelent a romániai katolikus egyháznak, mivel a hatóságok szemében nagy szálla, és őmiatta kerül hátrányba a katolicizmus. Okosabb lenne, ha a pápa nyugdíjazná a gyulafehérvári püspököt, és helyette a püspöki széket más nyerné el.⁷⁹

Hosszú László római nyilatkozataival eleget tett a vallásügyosztály által diktált kérelmeknek és elvárásoknak. A későbbi fejleményekből is megállapítható, hogy római szolgálatát Bukarestben megelégedve

⁷⁸ ASSC. *Raport despre călătoria la Roma a Monseniorilor Francisc Augustin și Carol Pakocs, s/Francisc Augustin*; I. BOZGAN, *Cronica unui eșec previzibil*, 146–147.

⁷⁹ Arhivele Secretariatului de Stat pentru Culte (ASSC), *Dosar personal Ladislau Hosszu. Notă din 22 ianuarie 1966*; idézi BOZGAN, *Cronica unui eșec previzibil*, 153.

nyugtázták. Egyházmegyéjének kormányzását zökkenőmentesen – a hatóságok elvárásainak megfelelően – végezhetette, nem gördítettek elébe akadályt, mint a „rebellis” Márton Áron püspök elé.

*

Márton Áron „nem fogadta el a római utazás lehetőségét” – olvashatjuk Fejérdy András *Magyarország és a II. Vatikáni Zsinat 1959–1965.* c. könyvében.⁸⁰ De a zsinatot székhelyéről figyelmesen követte, tanítását magáévá tette és intézkedéseit végrehajtotta. Egyházmegyéjében igazi zsinati hangulatot teremtett a zsinat befejezése alkalmából kiadott körlevelével. Szándéka az volt, hogy a zsinat ünnepélyes bezárását megelőző három nap lelkipásztorok és hívek együtt kérjék a Szentlélek segítségét a zsinati határozatok végrehajtásához. Előírta: december 8-án, az ünnepélyes szentmisén prédikáció szóljon a zsinat munkájáról és jelentőségéről, „buzdítva a híveket, hogy a határozatok végrehajtásában támogassák az egyházi elöljárókat, főleg azzal, hogy igaz keresztény életre törekessenek az evangélium szellemében”.

Márton püspök kifejezetten értékelte a zsinatot. Körleveléből olvashatjuk:

„A zsinat az isteni tanítás számos pontjának a megvilágításával, vallásgyakorlati és fegyelmi bölcs intézkedéseivel, ünnepélyes állásfoglalásaival és nyilatkozataival az egyházi és vallási élet megújulását indította el, de hozzájárul az emberi értékek védelméhez, az emberi problémák megfelelő megoldásához is az evangélium fényében”.⁸¹

Ő maga a zsinat záróünnepségével egy időben a gyulafehérvári székesegyházban szentmisét celebrált. Szentbeszédében ismertette a zsinat munkálatait és főbb okmányait. Szerinte „az Egyház tudomásul vette az

⁸⁰ Klempa Sándor veszprémi apostoli kormányzónak 1965-ben – az ügynökjelentések alapján – amikor megkérdezte Márton Áront, hogy miért nem megy a zsinatra, többek között ezeket mondta: „Mert ott csak rosszat tudnék mondani önmagáról.”; I. FEJÉRDY ANDRÁS, *Magyarország és a II. Vatikáni Zsinat 1959–1965. Társadalmi és művelődéstörténeti tanulmányok*, Budapest 2011, 144.

⁸¹ GYÉL, Num. 2185–1965.

adott történelmi helyzetet, és bátran a zsinat napirendjére tűzte a legsúlyosabb és legkényesebb kérdéseket. Sorra vette és imponáló őszinteséggel, nem egyszer éles önbírálattal boncolgatta azokat, és tiszteletet-parancsoló felelősségtudattal hozta meg határozatait...” Érdemes tovább idézni a püspök ünnepi beszédéből, mert gondolataiból megállapíthatjuk, hogy Márton Áron együtt lélegzett a zsinati atyákkal: a zsinat „munkája közben egyik szemét a világra függesztette, a másikkal pedig Krisztusra figyelt, hogy csak azt mondja és tegye, amit isteni Alapítója vár az Egyháztól. Az Egyház meg akar újulni, olyan értelemben, hogy minél jobban megértse a világot. Közelebb akar jutni a világhoz, nem azért, hogy hozzá hasonuljon, hanem azért, hogy közelebről és a világ nyelvén mondhassa a világ fülébe Krisztus igazságait. Mozdósítani akarja az erőit, minden erejét, hogy a saját életében felragyogtassa, és célja-vesztett világnak megmutassa az örök eszményt, Jézus Krisztus arcát. Nem uralkodni akar, hanem szolgálni...” Beszédének végén megállapítja: „A zsinat munkáját befejezte. Most következik a végrehajtás, a határozatok valóra váltása, az Egyház missziójának teljesítése a mai világban. Kezdjük a végrehajtást magunkon”.⁸²

*

Romániában, s ezen belül Erdélyben a zsinati határozatok végrehajtása viszont számos akadályba ütközött. Az *állami hatóságok* rosszállóan néztek a zsinat által szorgalmazott elveket. A vallásügyosztály megítélése szerint „a zsinat munkálatainak során egyre világosabbá vált, hogy a Vatikán megőrizni kívánja a hagyományos centralista és kizárólagos jellegét.”⁸³ Ugyanakkor a zsinati okmányokból a Vatikánnak azt a törekvését olvasták ki, „hogy egyre hangsúlyozottabb spirituális hatást kíván gyakorolni az egész társadalomra”, és erősíteni akarja a vallási életet. A liturgikus megújulást a „hívek mozgósításának”, a prédikációk szorgalmazását pedig a „keresztények felvértezésének” minősítették. A *világiak*

⁸² GYÉL/ Márton Áron Múzeum, dos. 16. sz. 3; közzétéve: Márton Áron irssai és beszédei II. kt. (szerk. Marton J.) Gyulafehérvár 1997, 91–92.

⁸³ ASSC, *Acțiuni organizate de peste hotare având ca obiectiv intensificarea vieții religioase în țara noastră*, 1966; idézi BOZGAN, *Cronica unui eșec previzibil*, 244.

apostolkodásáról (AA) szóló határozatban prozelitizmusra való biztatást véltek felfedezni. Szerintük az *Apostolicam actuositatem* „nemcsak a római katolikus hívek vonzásának terve, hanem egy átfogó és aprólékosan előkészített program a római katolikus egyház nagyobb befolyásának érvényesítésére, mely világosan megfogalmazza a materializmussal és az új társadalmi renddel szembeni ellenségeskedését; és misztifikálva a dolgokat azt állítja: egyedül a vallási ideológia felel meg a társadalmi jólétnek és fejlődésnek”.⁸⁴

A vallásszabadságról szóló határozat (*Dignitatis humanae*) kapcsán a vallásügyosztály elemzői azt írták: „a római katolikus egyház nemcsak vallási téren követeli magának a felsőbbiséget, hanem társadalmi szinten is; követelésekkel lép fel az államokkal szemben, például hogy támogassák a vallásszabadságot és segítsék elő a katolikus egyház küldetését”.⁸⁵

A jelentések arról is beszámolnak, hogy a vallásügyosztály által fogantatott intézkedések sikerrel fogják megakadályozni a zsinat határozatainak gyakorlatba ültetését, elsősorban azokat, amelyek ellenkeznek az állam felekezeti politikájával.⁸⁶

Az állami hatóságok gáncsoskodása mellett akadálynak tekinthető továbbá, hogy a zsinati dokumentumok később jutottak el az erdélyi klérushoz, a laikusokról nem is beszélve. De, minden nehézség ellenére a II. Vatikáni Zsinat az erdélyi egyházmegyéekben nem maradt tabutéma. Állami szinten is következményekkel járt. A rezsim engedett merevségéből. A Rómába kijutó papokon keresztül a külügyminisztérium és a vallásügyosztály felvette a diplomáciai kapcsolatot a Vatikánnal. De a két évtizedet kitevő tárgyalások igen csekély eredménnyel végződtek. A romániai katolikus egyház továbbra is *ex lex* állapotban működött 1990-ig.

*

⁸⁴ ASSC, *Noile tendințe ale Vaticanului de intensificare a vieții religioase*; l. BOZGAN, i. m. 245.

⁸⁵ ASSC, *Dosar Consiliul de Miniștri, III/1867, Notă informativă din 22 aprilie 1966*; idézi BOZGAN, uo.

⁸⁶ ASSC, *Acțiuni organizate de peste hotare având ca obiectiv intensificarea vieții religioase în țara noastră, 1966*; l. BOZGAN, i. m. 244.

1965-ben Románia vezetésében jelentős változás történt: március 19-én meghalt Gheorghe Gheorghiu Dej, és a Román Munkáspárt (júl. 24-től Román Kommunista Párt) Központi Bizottság tagjai Nicolae Ceaușescu-t főtitkárává s az Államtanács elnökévé választották. A katolikus egyház felé a pozitív váltás egyelőre váratott magára. A Minisztertanács eldöntötte (1965. május 3.): nem kezdeményez tárgyalásokat a Vatikánnal, de árgus szemmel figyelte a vatikáni eseményeket.⁸⁷ Két év múlva a Kormány egészen ellentétes lépések megtételére határozta el magát, a Vatikánnal való kapcsolatfelvétel mellett foglal állást (1967. május 24.). A Szentszék részéről a fő kezdeményező Agostino Casaroli volt, aki a római román nagykövetnek nagy ígéreteket tett. Többek között késznek mutatkozott arra, hogy az elkezdődő párbeszéd diszkrét, személyes és nem hivatalos lesz.⁸⁸ Ennek következtében a Minisztertanács (1967. jún. 22.) jóváhagyta a nem hivatalos és bizalmas kapcsolatok kiépítését a Vatikánnal.

Úgy tűnt, hogy a katolikus egyház helyzete jóra fordul, és a dolgok jó irányba felgyorsulnak.

1968. január 24-én Ion Gheorghe Maurer miniszterelnököt és Corneliu Mănescu külügyminisztert kihallgatáson fogadja a pápa.⁸⁹

Márton Áron püspököt feloldják házi fogságának kötelezettsége alól,⁹⁰ visszanyeri szabad mozgását.⁹¹

⁸⁷ A döntést megelőzte a szalvatoriánus rendfőnök látogatása Romániában, aki a Vatikán tárgyalásai szándékát közvetítette a hatóságok felé. Erre reagálva a Külügyminisztérium és a Vallásügyi Osztály kifejtette, hogy Románia nem írhat alá semmilyen egyezményt a Vatikánnal, mert azzal a katolikus egyház kedvező helyzetbe kerülne; I. AMAER, Vatican 220/1965, *Notă a Ministerului Afacerilor Externe și a Departamentului Cultelor*, 27 aprilie 1965; idézi BOZGAN, i. m. 248.

⁸⁸ ASSC, Dosar 1967, *Notă de propuneri*, 24 mai 1967, *sl* George Macovescu, f. 300–304; I. BOZGAN, i. m. 248–249.

⁸⁹ BOZGAN, i. m. 262.

⁹⁰ Márton Áron 1967. december 16-án kelt körlevelében ismerteti a papsággal, hogy a Kormány 1967. november 22-én visszavonta az 1957. június 6-án kiadott rendelkezést; I. GYÉL, Num. 2580–1967.

⁹¹ A Szentszék és a román kormány közeledését, s ezzel párhuzamosan Márton Áron szabad mozgását eredményezte Franz König bíboros romániai látogatása. A bécsi érsek-bíboros Iustinian pátriárka meghívását azzal a feltétellel fogadta el, ha találkozhat Márton Áron püspökkel. A látogatás jelentőségének utólagos méltatását ld.

1968. október 29-én megérkezik Romániába az első szentszéki diplomáciai küldöttség: Giovanni Cheli államtitkár Petru Tocănel moldvai származású minorita szerzetes (a Legfőbb Törvényszék tanácsosa) kíséretében.⁹² A megbeszéléseken a vallásügyosztály elnöke a katolikus egyház szervezeti és működési szabályzatát szorgalmazta, felkínálva annak lehetőségét, hogy megszerkesztésénél a szentszéki illetékesek együttműködhetnek a helyi egyházi vezetőkkel.⁹³

A magas szinten elkezdett tárgyalások nem hoztak megnyugvást a romániai katolikusok számára. A Kormány 1970. júl. 13-án kiadott *szabályozó iratával* a vallásügyosztályt túlzott hatáskörrel ruházta fel,⁹⁴ növelve annak önkényeskedését és az egyházak kiszolgáltatottságát. Ebben a „húzd meg és erezd meg” kormánypolitikában a vallásügyosztály egyházi kérdésekben több alkalommal a külügyminisztérium fölé kerekedik. Amikor (1970) például a Külügyminisztérium újra javasolja a Vati-

még MARTON JÓZSEF, *Franz König bíboros dicsérete* (a Babeş-Bolyai Tudományegyetem Római Katolikus Teológiai Kara dékánjának laudációja a bíboros díszdoktorrá avatásán); in *Keresztény Szó* 4/2004, 16–18.

⁹² 1968-ban Cheli kétszer találkozott Márton Áronnal (nov. 1-jén és 5-én).

⁹³ A látogatásról ld. BOZGAN, i. m. 261–270. Cheli még kétszer volt Romániában, 1969 márciusában és 1970 augusztusában; l. uo. 271–272.

⁹⁴ „Felügyeli és ellenőrzi a felekezetek egész tevékenységét, javasolja a Minisztertanácsnak az új püspökségek létrehozását és jóváhagyja azok behatárolását, engedélyezi a felekezetek szervezeteinek és részeinek (egy plébánia egyszerű létrehozását is), engedélyezi a szerzetesi intézmények létrehozását, a Minisztertanácsnak elismerésre javasolja a felekezetek elöljáróit és a püspökségek vezetőit, elismeri a vezető szervezet és az egyházi méltóságokat (vikáriusok, tanácsosok, esperesek stb.), a klerusba lépő személyeknek megadja a működési engedélyt, jóváhagyja a teológiai iskolák létrehozását és a tanárok működését, felülvizsgálja és ellenőrzi a felekezetek közti kapcsolatát, biztosítja a törvény betartását a felekezeteknek külfölddel való kapcsolat-tartása terén, megoldja a fizetési gondokat, ellenőrzi a felekezetek ellátását, döntéseket hoz a történelmi emlékművek, a történelmi és művészi értékkel rendelkező kegytárgyak és a levéltárak megőrzésére, jóváhagyja adományok fogadását, biztosítja a kapcsolatot a felekezetek és az állam helyi valamint központi szerveivel (mindez az 5-ös pontban); kérhet a felekezetektől bármilyen információkat és adatokat, amelyekre szüksége van feladatköre betöltéséhez (6.); felfüggesztheti a felekezet bármely körlevelét, előírását, szabályzatát, amely egyenes módon vagy hatásaiban ellentmond a törvényeknek vagy a statútumoknak, és kötelező útmutatásokat ad a törvénybe lépéshez (7.); l. BOZGAN, i. m. 13–15.

kánnal való kapcsolatfelvételt (hivatkozva az 1970. évi árvízkor nyújtott vatikáni 120 ezer USD segélyre is), a kezdeményezést a vallásügyosztály megakadályozza.⁹⁵ S ugyanekkor engedélyezik Márton Áron püspök Rómába való utazásait (1969. okt. 11–28 között a püspöki szinóduson, 1970. febr. 24. – márc. 6. között ismét Rómába látogat). A gyulafehérvári püspök 1970-ben kérte először VI. Páltól a felmentését. A pápa ezt a kérését elutasítja (ezt követően még ötször!), de eleget tesz a másik kérésének: hajlandó segédpüspököt kinevezni utódlási joggal.⁹⁶

Közben a kommunista rezsim részéről újabb szigorítások lépnek életbe, éspedig Nicolae Ceaușescu *intézkedésjavaslatai a politikai-ideológiai tevékenység javítására, a párttagok és a dolgozók marxista-leninista nevelésére* (1971. júl. 6.), és rendelkezései az ideológiai, tanulmányi és kulturális intézményekre vonatkozóan (júl. 15.). Mindezek az ateista propaganda kibővítését szolgálták.⁹⁷

1973-ban mégis úgy tűnt, hogy előrelépés történik a Vatikán és a román Kormány kapcsolatában. VI. Pál pápa kihallgatáson fogadta Nicolae Ceaușescut (május 26.). De a román pártfőtitkár által képviselt álláspont (lezártnak tekinti a román görög katolikus kérdést, és a római katolikusok helyzete az állam által is elfogadott státútummal rendezhető)⁹⁸ a Szentszék részéről elfogadhatatlan volt és maradt mindvégig. A következő években elkezdődött megbeszéléseken a román diplomaták a Ceaușescu-i állásponttól nem térnek el, s ezért Jan Bukovsky kíséretében Luigi Poggi a keleti országokban sajátos ügyekkel megbízott nuncius romániai tárgyalásai (1973. nov. 24–27.),⁹⁹ (1975. jan. 11–25.),¹⁰⁰ (1976. okt. 8–19.) eredménytelenül végződtek. 1976-ban csupán két kisebb engedményt könyvelhetett el a romániai katolikusság: római

⁹⁵ L. BOZGAN; i. m. 254–256.

⁹⁶ A püspök hatszor próbálkozott lemondással, míg végül a Szentszék elfogadta. Jakubinyi György érsek szerint, Márton Áron élete végén már nem tudta követni a Szentszék *Ostpolitik*-ját, de mindig engedelmes maradt hozzá; I. JAKUBINYI GYÖRGY, *Márton Áron püspök és a Szentszék*, in *Keresztény Szó*, 9/2005, 3–4.

⁹⁷ Ezek az intézkedések is közrejátszottak abban, hogy 1968–1978 között a katolikusok aránya az országban 6,5%-ról 6%-ra csökkent. A DC vizsgálata alapján BOZGAN, i. m. 73.

⁹⁸ L. BOZGAN, i. m. 282.

⁹⁹ Poggi első látogatásáról I. BOZGAN, i. m. 283–287.

tanulmányi utak engedélyezését és az *Acta Apostolicae Sedis* valamint az *Osservatore Romano* behozatalának jogát.¹⁰¹

Újabb diplomáciai látogatásra 1977 júliusában (4–16.) került sor. Ez alkalommal a vatikáni küldöttek ígéretet kapnak, hogy a statútum elkészülése után a Szentatya kinevezheti az új püspököket.¹⁰² Ezért az 1977-es (október 5–12.; december 20.),¹⁰³ 1978-as (június 24–30.) és 1979-es (július 9.)¹⁰⁴ megbeszélések a romániai katolikus egyház statútumáról szölgáltak. De Poggiék hiába mentek el a legvégsőig, a vallásügyosztály alapelvből nem engedett: tudniillik hogy a katolikus egyház működését az állami törvényekkel összhangban kell szabályozni.¹⁰⁵ Tehát nem születt meg a katolikus egyház szervezeti és működési szabályzata, de a bizonytalan helyzetben mégis a II. Vatikáni Zsinat határozatai Erdélyben ismertté váltak, azoknak szellemiségét és tanítását a papság magáévátette, s még ha késve is, a zsinati határozatok és intézkedések megvalósultak.

*

A zsinat rendelkezéseinek végrehajtásában meghatározó szerepet a főpásztorok játszottak: Márton Áron és dr. Jakab Antal. Márton Áron temetésén Jakab Antal püspök jogosan mondhatta: Márton Áron „vállalta és odaadással teljesítette azokat a feladatokat, amelyeket időközben a II. vatikáni zsinat (*Christus Dominus*) a püspöknek előír: az egyetemes Egyház gondjaiban való részvétel, saját egyházmegyéjében a tanítás, a hívek megszentelése és kormányzása. Féltő gonddal őrizte a hit és az Egyház egységét, annak fegyelmét. A zsinat kívánsága szerint korszerűen hirdette a mai embernek az örök és változatlan krisztusi tanítást. Külö-

¹⁰⁰ ASSC, *Dosar vizita lui Luigi Poggi și John Bukovsky*, 11–25 ianuarie 1975 alapján I. BOZGAN, i. m. 292–302.

¹⁰¹ ASSC, *Dosar vizita delegației Vaticanului 8-19 octombrie 1976*, BOZGAN, i. m. 302–321.

¹⁰² L. BOZGAN, i. m. 311–321.

¹⁰³ A dokumentum szövegét I. BOZGAN, i. m. 405–411.

¹⁰⁴ A dokumentum szövegét, valamint a román fél hozzáfűzött észrevételeit I. BOZGAN, i. m. 411–426.

¹⁰⁵ A Departament által a Minisztertanácsnak 1980. december 6-án átadott dokumentumot I. uo. 426–433.

nös érzékkel áldotta meg Isten, hogy rámutasson, mennyire megfelel ez a tanítás a mai kor legmagasabb igényeinek és józan belátásának”.¹⁰⁶

Márton Áron különösen két zsinati okmányt kedvelt és népszerűsített: az Egyházzól szóló dogmatikus konstitúciót (LG) és az Egyház a mai világban lelkipásztori konstitúciót (GS). Mindkettőt magyar nyelvre fordította és a kispapoknak tartott előadásain ismertette és kommentálta. Utóbbiból vaskos jegyzet született. De nem állt meg ezeknél, számára mindegyik zsinati okmány fontos volt. Elég csak a prédikációiba, az 1965 után elmondott papszentelési és bérmlási beszédeibe beleforgatnunk, rájöhetünk arra, hogy mennyire elkötelezettje volt a zsinatnak.

A zsinat befejezését követő évben, amikor VI. Pál pápa meghirdette a rendkívüli jubileumi esztendő (1966. jan. 1. – máj. 29.), Márton püspök lelkesen csatlakozott a Szentatya kezdeményezéséhez. A jubileumi év kettős célját a következőképpen összegezte: egyrészt, „hogy hálát adjunk a zsinat alkalmával elért eredményekért, különösen pedig a szellemi és lelki megújulásnak azért az egyetemes vágyáért, mely a zsinat, és a vele kapcsolatos események hatása alatt az egész egyházban érezhető”; másrészt „hogy az egyház minden tagja, papok és hívek, felkészüljenek a zsinati határozatok végrehajtására azáltal, hogy a zsinati határozatokat megismerik, és a zsinat legfőbb célkitűzését, a lelki és erkölcsi megújulást elkezdik önmagukon”.¹⁰⁷

A papnevelést az *Optatum totius* papképzésről szóló zsinati határozat szellemében kívánta továbbvinni. 1968-ban új szabályzatot adott a Papnevelésnek, bevezetve minden tantárgy anyanyelven való oktatását. A tanári kart megbízta, hogy a dekrétum elveinek megfelelően dolgozza ki azok konkrét alkalmazását.¹⁰⁸ Ugyancsak 1968-ban a püspök körlevélben tudatja a papsággal, hogy *Szentséges Atyánk ezt az évet a hit évének nyilvánította. S mivel „az Egyház megújulása és a hívek megszentelése nagyrészt a papságtól függ, azért a zsinat nyomatékosan figyelmezteti és ösztönzi a papokat igazi életszentségre és szilárd erényességre”.*¹⁰⁹ A

¹⁰⁶ JAKAB Antal; Márton Áron püspök halála, in *Istenem és mindenem. Száz éve született Jakab Antal*, SZIT–Verbum, Budapest–Kolozsvár 2009. 54.

¹⁰⁷ GYÉL, Num. 150–1966.

¹⁰⁸ GYÉL, Num. 1639–1968.

¹⁰⁹ GYÉL, Num. 530–1968.

gyulafehérvári Hittudományi Főiskolán már 1965-től elkezdik a zsinati dokumentumok feldolgozását.¹¹⁰

A zsinat által elindított megújulás a világegyházban zavaró tüneteket is előidézett. Ezek megelőzése érdekében a püspök 1971-ben papjainak tudomására hozza VI. Pál pápa az Egyház Püspökeihez intézett apostoli levelét. A Szentatya aggodalmaihoz csatlakozik, és kéri papjait: *őrizzék gondosan mind a maguk, mind a gondjaikra bízott hívek hitének tisztaságát*. Mert „ma elég sokan vannak az írástudók között, akik minden áron újat, meglepőt, sőt meghökkentőt akarnak mondani, és mondanak is. A profitra éhes kiadóvállalatok és szenzációt vadászó tömegtájékoztató szolgálatok, s még katolikus cégér alatt megjelenő sajtóorgánumok is felkapják ezeket, és terjesztik. T. Testvéreim fogadjátok kritikával és sok fenntartással az ilyen közleményeket vagy könyveket”.¹¹¹

Az egészséges újítástól a püspök és az egyházmegyéje nem zárkózott el. Már 1964-ben, amikor csak cikkek és híradások alapján szerzett tudomást VI. Pál *Sacram Liturgicam* kezdetű *motu proprio*-járól, mellyel a *Sacrosanctum Concilium* konstitúció egyes határozatainak végrehajtását szorgalmazza, az erdélyi egyházmegyék ordináriusaihoz fordult és indítványozott egy egyházmegye-közi liturgikus bizottság felállítását. Ennek feladata lett volna: a konstitúció és a *motu proprio* intézkedéseinek gondos tanulmányozása, valamint az idők folyamán az egyházmegyékben kialakult sajátos szokások anyagának összegyűjtése abból a célból, hogy az anyanyelvi *Rituálék* szerkesztésénél esetleg felhasználhatóak legyenek.¹¹² S amikor aktuálissá vált a szentmise új rendjének bevezetése és lehetősége (mert a misekönyveket Magyarországról vámmentesen hozhatták be) előbb a liturgikus tér kialakítását írta elő, majd 1971. nov. 1-től az anyanyelvű misézésnek a bevezetését. A magyar nyelvű misekönyv szövegében módosításokat eszközölt. Hűségesen ragaszkodva a latin szöveghez, előírta, hogy a „te” szócska helyett az „aki” kerüljön az *Agnus Dei* magyar változatába – Isten Báránya, aki elveszed a világ bűneit –, s a *Gloria*-ban is, ahol ez a mondat előfordul. Az „e” hangzók hal-

¹¹⁰ PETER JÁGER, *Hatvanas évek a Gyulafehérvári Teológián*, in *Seminarium Incarnatae Sapientiae. Jubileumi emlékkönyv*, Gyulafehérvár 2003, 57.

¹¹¹ GYÉL, Num. 492–1971.

¹¹² GYÉL, Num. 1048–1964.

mozása miatt a végső áldáskor „Áldjon meg benneteket” helyett „Áldjon meg titeket”, és az elbocsátáskor „A szentmise-áldozat véget ért. Járjatok békével” formát írja elő, mert a „szentmise” szó nem fejezi ki, amit a pap és a hívek végeztek: az áldozatot. Az instrukció legvégén olvasható: „Az áldoztatás eddigi módját megtartjuk változatlanul, vagyis: az áldozó térdel, és a pap a szentostyát az áldozó nyelvére helyezi”.¹¹³

A szentségek új szertartásának bevezetése Erdélyben is a magyarországi püspöki kar intézkedései szerint történtek. Különben a gyulafehérvári egyházmegyében azért sem volt annyira sürgős a szentségek szertartásának mielőbbi bevezetése, mert a házasságkötést, a keresztelest, a szentkenet kiszolgáltatását, a temetési szertartást régóta magyar nyelven végezték. A gyulafehérvári püspökség átvette a magyarországi szertartásokat, kivéve a temetést, melybe a régi helyi hagyományokat is bevette. Erdélyi sajátosságra vall, hogy a püspök utasításaiban megengedi, hogy ha a más vallású halott lelkésze nem lehet jelen, de tud róla, a katolikus pap elvégezheti a katolikus szertartást vagy annak részeit. Továbbá: másvallású temetésen katolikus pap, vagy katolikus temetésen másvallású lelkész mondhat beszédet, amit imával fejezhet be, de liturgikus öltözk és egyházi szertartás nélkül. Másvallású halottakért, katolikus hozzátartozók kérésére, szentmise is végezhető. De a hitét elhagyó katolikusnak vagy azok számára, akik életükben az egyházzal szemben ellenséges magatartást tanúsítottak, egyházi végtisztesség semmilyen formában nem adható.¹¹⁴

Az 1973-ban újjászerveződött papi koronagyűlések – évente négyszer – jó alkalomul szolgáltak a zsinati határozatok ismertetésére és a püspöki rendelkezések megbeszélésére.¹¹⁵ Hasonlóképpen a káplánvizsgák módosításával, 1978-tól – a zsinat rendelkezéseire hivatkozva (OT 22, PO 19) – elrendeli a püspök a papság újszerű továbbképzését. A továbbképzőt – öt éves beosztással – kötelezővé tette a fiatal papok számára, amelybe viszont az idősebb papok is bekapcsolódhatnak.

Összegzésként: a körülményeket is beleszámítva, állíthatjuk, hogy a zsinat nem hagyta érintetlenül az erdélyi egyházmegyéket. A szobafog-

¹¹³ GyÉL, Num. 750–1971.

¹¹⁴ GyÉL, Num. 23–1978; Num. 210–1978.

¹¹⁵ GyÉL, Num. 1510–1973.

ságra kényszerített gyulafehérvári püspököt mozgásában igen, de szó-
lásában nem tudták teljesen elhallgattatni. Tárgyalófél maradt mindvé-
gig. Intézkedéseit megfontoltan, az egyházát és népét ért sérelmek miat-
ti tiltakozásait oly bölcsen hozta meg, hogy azokba a hatóságok nem
köthettek bele. Segédpüspökével és egyben utódával, dr. Jakab Antallal
együtt a szó nemesebb értelmében a zsinat emberei voltak. Példájukkal
hatottak az erdélyi papokra és hívekre egyaránt.

LUKÁCS LÁSZLÓ:

Joseph Ratzinger és a II. Vatikáni Zsinat ekkléziológiája

Az Egyház kétezer éves történetében is páratlan XVI. Benedek pápa életútja. Az nem annyira szokatlan, hogy egy teológus professzorból püspök, majd egy fontos vatikáni hivatal vezetője, végül pápa lesz. Az azonban különleges, ahogyan pályája összefonódott a II. Vatikáni Zsinattal. Talán csak a 4. században élt Nagy Szent Atanáz élete és tevékenysége kapcsolódott össze ennyire szorosan egy egyetemes zsinattal. Érdekes a párhuzam: Atanáz még nem volt harminc éves, amikor – diákonusként, püspökének titkáráként – már jelentős szerepet játszott az első egyetemes zsinaton, Nikaiában, 325-ben. Élete ettől kezdve összefonódott az Egyház Krisztus-hitének védelmezésével a zsinat szellemében: 45 éves püspöki szolgálata alatt Alexandria érsekeként éppen úgy, mint száműzetései idején. – Joseph Ratzinger is alig volt még harminc éves, amikor – szinte véletlenül – meghívást kapott a II. Vatikáni Zsinatra teológus szakértőként. Neve igazában a zsinat munkája során vált ismertté, amikor a nála jóval idősebb, nagynevű teológusokkal és püspökökkel együtt válllvetve dolgozott azért, hogy a zsinat valóban az Egyház megújulását szolgálja. Az azóta eltelt ötven év során aztán neve elválaszthatatlanul összefonódott a zsinattal: kezdetben teológusként, majd a Hittani Kongregáció prefektusaként, végül pedig pápaként.

Ratzingernek – kritikusai szerint – nincs olyan karakterisztikus teológiai rendszere, mint például Hans Urs von Balthasarnak, nem olyan eredeti teológus egyéniség, mint Karl Rahner, valójában csupán egyetlen monográfiát írt, az *Eszkatológiát*. Senki sem tagadhatja azonban, hogy az elmúlt évtizedek egyik legtermékenyebb és legnagyobb tekin-

télynek örvendő teológusa,¹¹⁶ aki szinte egész munkássága során egyháztani kérdésekkel foglalkozott. Különös egybeesés, hogy a II. Vatikáni Zsinat tanításának középpontjában az Egyház, annak megújítása áll, a zsinat koronatanúja pedig szintén az egyháztannal foglalkozik szinte egész életében. Így elmondható, hogy a zsinat ekkleziológiáját legjobban Ratzinger teológiáján keresztül ismerhetjük meg, Ratzinger teológiája pedig nem érthető a zsinat ekkleziológiája nélkül.

A legaprólékosabb munkával sem lehet összegyűjteni azokat a szavakat, szövegrészeket, amelyek a zsinati szövegekben szó szerint tőle származnak. Amikor erről kérdezték, elhárította a választ, mondván, hogy a dokumentumok közös munkával születtek. „Közös munkában érlelődött ki egy-egy kijelentés, amelyben az egész lényegesen több, mint az egyes részek, és az egyes részek sajátosságai elmerültek az egésznek mindent felülmúló dinamikájában.”¹¹⁷

Ez persze nem jelenti azt, hogy nem voltak mások, akik jóval több szöveg megírásával járultak hozzá a dokumentumokhoz, mint akár Gérard Philips, vagy akik eredetibb módon és nagyobb hatással járultak hozzá a zsinati ekkleziológiához, talán leginkább Henri de Lubac. Kétségtelen viszont, hogy a zsinati ekkleziológia immár 50 éves recepciójának nincs még egy hozzá mérhető egyénisége. Ebből persze az is következik, hogy a zsinat értelmezése körül keletkezett legkülönbébb – és némi leegyszerűsítéssel szólva két irányban polarizálódott – nézetek őt is érintik: maga is immár ötven éve folyamatosan küzd a zsinati ekkle-

¹¹⁶ Egy 2002-ben készült bibliográfiai összeállítás 86 könyvét sorolja fel, tudományos cikkeinek, tanulmányainak száma ekkor már több százra tehető; vö. JOSEPH CARDINAL RATZINGER, *Weggemeinschaft des Glaubens* (a későbbiekben: WG), Sankt-Ulrich, Augsburg 2002, 261 sköv.

¹¹⁷ Joseph Ratzinger előszava THOMAS WEILER, *Volk Gottes – Leib Christi* című könyvéhez, Grünewald, Mainz 1997. (a későbbiekben TW) XIII; vö. MAXIMILIAN HEINRICH HEIM, *Joseph Ratzinger – Kirchliche Existenz und existentielle Theologie*, Frankfurt 2005 (a későbbiekben: Heim), 160. – PETER SEEWALD, *A föld sója* című riportkötetében így szól Ratzingerhez: „Az Ön hatása nélkül a zsinat reformjai elképzelhetetlenek” – Ratzinger elhárítja a bókot: „Úgy érzem, túlértékel engem.”; JOSEPH RATZINGER, *A föld sója. Kereszténység és katolikus egyház az ezredfordulón*, SZIT, Budapest 2005 (Az eredeti könyv 1995-ben jelent meg.), 58.

ziológia helyes értelmezéséért, viszont őt is ismételten érik támadások mindkét irányból.

Tekintsük át először az ekkleziológia alakulását a zsinat előtti évtizedekben, majd a zsinaton kikristályosodott doktrínát, végül a fontosabb ekkleziológiai kérdések alakulását a zsinat óta.

I. Az ekkleziológia alakulása a zsinat előtt

Az Egyházzól a középkor folyamán nem született önálló traktátus. A reformáció nyomán általánossá vált a Trentói Zsinat, majd Bellarmin meghatározása. Ezek szembeszálltak azokkal a reformatori nézetekkel, amelyek az Egyházat csupán láthatatlan valóságnak tekintették, és elvetették az intézményes Egyházat. Bellarmin híres meghatározása szerint „az Egyház éppen olyan látható és megragadható, mint a római nép közössége vagy a Francia Királyság vagy a Velencei Köztársaság”. Az iskolás teológia századokon át ebben a szemléletben tekintett az Egyházra. Még Schütz Antal is így határozta meg 1937-ben megjelent dogmatikájában: „természetfölötti /célú/ vallási társaság”.¹¹⁸

Ezt a megkövesedett szemléletet először a XIX. században próbálta feltörni Johann Adam Möhler. Szerinte „a katolikus Egyház Isten szerezetének közössége, amelyet szívünkbe árasztott Szentlelke által”. Az Egyház „Krisztus teste”, amelynek egységét a Szentlelek biztosítja.¹¹⁹ Ratzinger maga is idézi Möhler ironikus megjegyzését, az Egyház pusztán jogi szemléletének karikatúráját: „Krisztus kezdetben a hierarchiát

¹¹⁸ SCHÜTZ ANTAL, *Dogmatika*, SZIT, Budapest 1937, II, 242.

¹¹⁹ JOHANN ADAM MÖHLER, *Die Einheit der Kirche oder das Prinzip des Katholizismus. Dargestellt im Geiste der Kirchenväter der drei ersten Jahrhunderte*. Laupp, Tübingen 1825. A könyvet száz évvel később, 1925-ben újra kiadták. Az 1956-ban megjelent legújabb kiadáshoz (Köln&Olten) Josef Rupert Geiselmann, Möhler teológiájának talán legjobb ismerője írt értő és alapos bevezetést. Geiselmann szerint Möhler könyveiben egészen új hang jelenik meg: „Az egyházat már nem társaságnak (Gesellschaft) tekinti, hanem közösségnek (Gemeinschaft)”; JOSEF RUPERT GEISELMANN, *Die katholische Tübinger Schule. Ihre theologische Eigenart*, Herder, Freiburg i. Br. 1964, 571; vö.: TW 32 sköv.

alapította meg, és ezzel az idők végéig elegendően gondoskodott az Egyházzól.”¹²⁰ Möhler úttörő nézeteit Matthias Joseph Scheeben folytatta „misztériumteológiájában”. Az egyházatyák (és elsősorban nyilván Szent Pál) nyomán az Egyházat Krisztus testének és jegyesének mondta: jegyesként anya, akinek gyermekei vagyunk, és Krisztus teste, amelynek tagjai vagyunk.

Az egyháztan igazi megújulása azonban csak az első világháború után kezdődött el. Möhler és Scheeben nyomán megindultak az ekkleziológiai kutatások. Elővették a Bibliában szereplő képeket,¹²¹ keresve, melyek a legalkalmasabbak az Egyház lényegének megvilágítására. Ezek közül a század első felében a „Krisztus teste” Szent Pál-i kép terjedt el a legáltalánosabban. Az Egyházat a Szentlélek által éltetett közösségnek mutatták be, Krisztus testének nevezték, túllépve ezzel az Egyház jogi és intézményi értelmezésén, az egyháztan pusztán „hierarchológiára” leszűkítő szemléletén. Yves Congar szerint „1920 és 1925 között a misztikus testről annyi írás jelent meg, mint az előző húsz évben; 1930 és 1935 között pedig ötször annyi, mint 1920 és 1925 között; a tetőpontot 1937-ben érték el”.¹²² Henri de Lubac „az Egyház évszázadáról” beszélt,¹²³ Romano Guardini szerint „az Egyház ébredszik a lelkekben”.¹²⁴

Ratzinger – kiváló tanárai hatására – már egyetemista korában megismerkedett ezekkel az eszmékkel. Professzora, Gottlieb Söhngen hívta

¹²⁰ JOSEPH RATZINGER, *Kirche, Ökumene und Politik* (a későbbiekben KÖP), Johannes, Einsiedeln 1987, 14; vö. Heim, 221.

¹²¹ CONGAR, i. m. 116 szerint csak az Újszövetségben több mint 80 képet találunk.

¹²² YVES MARIE-JOSEPH CONGAR, *Die Lehre von der Kirche. Vom Abendländischen Schisma bis zur Gegenwart*, Freiburg 1971 (HDG III/3c), 117.

¹²³ HENRI DE LUBAC, *Die Kirche* (az eredeti mű címe: *Méditations sur l'église*, 1953), Johannes, Einsiedeln 1968, 21.

¹²⁴ ROMANO GUARDINI, *Die Kirche des Herrn*, Werkbund, Würzburg 1965. Joseph Ratzinger nagyon tisztelte Guardinit: „mesterének” tekintette őt. Erre többször utal életrajzi visszaemlékezéseiben, vagy akár Jézus-könyvében. *A liturgia szelleme* című művéhez pedig tudatosan Guardini hasonló címen megjelent, klasszikussá vált könyvének címét használta fel: *Der Geist der Liturgie*, Herder, Freiburg 2000, magyarul *A liturgia szelleme*, SZIT, Budapest 2002. Az előszóban ezt írja: „Szándékosan választottam olyan címet, amely azonnal a liturgikus teológia klasszikusára utal.”

fel figyelmét az egyházatyák világára.¹²⁵ Ő biztatta fiatal növendékét már 1947-ben, hogy doktoráljon nála. 1950-ben pályázatot írt ki a következő címmel: „Isten népe és háza Szent Ágostonnak az egyházzal szóló tanításában”. Ratzinger megnyerte a pályázatot, és dolgozatát elfogadták doktori disszertációnak. Négy évtizeddel később így látta ennek jelentőségét: „A könyv váratlan aktualitást nyert a zsinat utáni vitában az egyházzal. A zsinat új jelentőséget adott az Isten népe fogalomnak.” A zsinati dokumentumok „teljes összhangban vannak könyvem fontos eredményeivel, teljes egységben vannak az Egyház alapvető felfogásával”.¹²⁶

Az Egyház intézményes és jogi szemlélete ezekben az évtizedekben egyre inkább kitágult. Az Egyház: misztérium, a Krisztus-hívők közössége, Krisztus misztikus teste. A „Krisztus teste” metafora mellett azonban megjelent az „Isten népe” kifejezés is. A legnagyobb feltűnést Mannes Dominikus Koster kritikája váltotta ki 1940-ben közzétett könyvében. „Napjaink ekklesiológiája még a teológiát megelőző stádiumban van”, írta, elutasítva a Krisztus misztikus teste kifejezés használatát. Azt javasolta, hogy ne csak képekben gondolkodjanak (ilyen a Krisztus teste is), hanem tárgyilagos megjelölést alkalmazzanak, amilyen az Isten népe kifejezés.¹²⁷ Mások viszont a két kifejezés összekapcsolását javasolták, hiszen azok kiegészítik egymást.¹²⁸ Ez utóbbi nézet azonban majd csak az 1950-es, 1960-as években terjedt el, részben éppen Ratzinger munkássága nyomán.

¹²⁵ „Söhngen jellegzetessége mindenekelőtt az volt, hogy mindig a forrásokat vette alapul, kezdve Arisztotelésznel és Platónnal, Alexandriai Kelemen és Ágostonon keresztül Anzelmig...” JOSEPH RATZINGER, *Életutam*, SZIT, Budapest, 2005, 81.

¹²⁶ JOSEPH RATZINGER, *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche*, München 1954. Változatlan utánnyomás új előszóval St. Ottilien 1992. XIX. A könyv újra megjelent a készülő Ratzinger összkiadásban, immár XVI. Benedek pápa előszavával: JOSEPH RATZINGER, *Gesammelte Schriften*, Herder, Freiburg 2011, Bd. 1; vö. *Heim*: i. m. 155.

¹²⁷ MANNES DOMINIKUS KOSTER, *Ekklesiologie im Werden*, Werkbund, Würzburg 1940; vö. *TW* 34; CONGAR, i. m. 116 sköv.

¹²⁸ LUCIEN CERFAUX, *La théologie de l'Église suivant saint Paul*, Cerf, Paris 1942; utal rá CONGAR, i. m. 117 sköv.; vö. HENRI DE LUBAC, *Corpus mysticum*, Aubier, Paris 1949.

A megélénkülő teológiai vitában a csúcspontot kétségtelenül XII. Piusz pápa 1943-ban kiadott *Mystici corporis* című enciklikája jelentette. A pápa egyrészt védelmébe vette a „Krisztus misztikus teste” kifejezést: „ennél nemesebbet, kiválóbbat, istenibbet” nem lehet találni, ez a legalkalmasabb az Egyház lényegének bemutatására. Másrészt viszont felhívta a figyelmet azokra a téves nézetekre, amelyek az előző évtizedek kutatásaiban jelentkeztek. Az enciklika egyensúlyt próbált teremteni az Egyház láthatatlan, belső valósága és látható, külső, „szocio-korporatív valósága” között. Mire azonban az enciklika megjelent, a teológia már tovább lépett. Megállapításai közül később a legtöbb vitát az a kijelentése váltotta ki, miszerint Krisztus misztikus teste azonos a római katolikus Egyházzal. Ebből következne, hogy csak a római katolikus Egyházhoz tartozók lehetnek Krisztus misztikus testének valódi tagjai.

Az ekkleziológia további fejlődésének alapját Henri de Lubacnak az egyházzal szülő könyve rakta le 1944-ben.¹²⁹ Történeti áttekintést ad, hogyan értelmezte a kifejezést Szent Pál, majd a patrisztika és Szent Tamás. Az ő meghatározását idézi: „*Tota Ecclesia dicitur unum corpus mysticum.*”¹³⁰ Ez a megközelítés aztán feledésbe ment, és csak a XIX. században bukkant fel újra.¹³¹ De Lubac nyomon követi azokat a tapogatózásokat, amelyek olykor előre vitték a páli kép kifejtését, máskor viszont téves következtetésekhez vezettek. Feltárja a kifejezés eredetét és történetét, összekötve a szakramentum szóval: az Egyház „Krisztus szakramentuma”. További új szempontot ad hozzá az egyházképhez azzal, hogy tisztázza az Eucharisztia és az Egyház elválaszthatatlanul szoros kapcsolatát. Pálra hivatkozva (1Kor 10,16–17) írja: „Az Eucharisztia misztériuma és a keresztény közösség egyetlen egy misztériumot alkot.” A kettő összetartozásának történetét áttekintve erre a következtetésre jut: „Az Egyház hozza létre az Eucharisziát, és viszont az Eu-

¹²⁹ HENRI DE LUBAC, *Corpus mysticum. L'Eucharistie et l'Église au Moyen Âge, étude historique*, Aubier, Paris 1944, *passim*; uő, *Die Kirche, passim*.

¹³⁰ A kép fejlődéstörténetét részletesen kifejti, számos idézettel: HENRI DE LUBAC, *Die Kirche*, 111 sköv.

¹³¹ JOHANNES FRANZELIN, *Theses de Ecclesia Christi*, Roma 1877, 310; idézi: HENRI DE LUBAC, i. m. 115. „*Ista igitur unio intima, realis, secundum quid physica, Christi capitis cum Ecclesia corpore suo, sane est in mysterio credenda per fidem, et recte dicitur mystica, ac propterea Ecclesia corpus Christi mysticum.*”

charisztia hozza létre az Egyházat.”¹³² Az Egyház eucharisztikus természetével mellett végül még egy szempont egyre hangsúlyosabban megjelent: az Eucharisztikus kenyérből táplálkozó Krisztus egyetlen testéhez tartoznak, tehát szeretetben élő testvérközösséget kell alkotniuk egymással.

1953-ban jelent meg Otto Semmelroth könyve, amely rámutatott a misztérium és a szakramentum fogalmának összefüggésére. A misztérium Pál teológiájában maga Krisztus, akiben látható alakban, emberi történelmünkben „megjelent Isten üdvözítő jósága” (Tit 2,11). Elmondható róla: olyan valóságtartalmú jel, amelyen keresztül az üdvösséghez Isten megmutatkozik. Szent Ágoston szavával: „*Non est aliud Christi mysterium nisi Christus.*” Ahogyan Jézus Istennek jelenlétét valósító jele, szakramentuma, úgy válik Isten kegyelmét hordozó és hirdető eszközzé, jellé az Egyház is. Az Egyház szakramentális szemlélete összhangba tudja hozni az Egyháznak a korábbi századokban szinte kizárólagosan hangsúlyozott intézményes, jogi, társadalmi valóságát és belső, kegyelmi lényegét. Így terjedt el az eleinte megbotrántoztatón hangzó, végül mégis polgárjogot nyert elnevezés: az Egyház „összsentség”, „alapszsentség”, „gyökérszsentség”, „*sacramentum radicale*”. A kifejezés fő népszerűsítője, Otto Semmelroth abból indul ki, hogy a szakramentum klasszikus meghatározása – „a láthatatlan kegyelem látható jele” – nem csupán a hét szsentségre alkalmazható, hanem teljes mértékben érvényes az Egyházra is.¹³³

Ratzinger disszertációja két fontos szempontot emelt ki a pezsgő egyháztani vita nyomán. Elsősorban de Lubac két alapvető ekkleziológiai művére támaszkodva rámutatott arra, hogy az Isten népe fogalom „nem közvetlenül Jézus Krisztus egyházát jelenti, hanem Izrael népét, az üdvösségtörténet első fázisát. Csak a krisztológiai átalakulásban, vagyis pneumatologikus értelmezésben alkalmazható az Egyházra”. „Isten népe akkor lesz Egyházzá, ha Krisztus és a Szentlélek újból összegyűjtik.” Az Egyház a Szentlélek által létrehozott közösség Krisztus-

¹³² HENRI DE LUBAC, i. m. 115 sköv.; LOUIS BOUYER, *Die Kirche*, St. Benno, Leipzig 1983 (az eredeti címe: *L'Eglise de Dieu*, Cerf, Paris 1970), 271 sköv.

¹³³ Vö. OTTO SEMMELROTH, *Die Kirche als Ursakrament*, Knecht, Frankfurt 1953; vö. cikke: *Um die Einheit des Kirchenbegriffes*, in: *Fragen der Theologie heute*, Johannes, Einsiedeln 1959, 328.

sal. De Lubac eszmetörténeti elemzését idézi a misztérium és a szakramentum kapcsolatáról, majd az Eucharisziáról mint az Egyház éltető erejéről.¹³⁴ Az Egyház „eucharisztikus szeretetkapcsolatban álló testvérközösségeként tartozik Krisztushoz”.

A zsinat kezdete előtt tehát már lényegében összeállt az az ekkleziológia, amelyet aztán a *Lumen gentium* önthetett végleges formába. Ennek legfontosabb elemei: az Egyház Krisztus „misztikus” teste, Isten népe; az Eucharisziából, Krisztus szakramentális testéből táplálkozó testvérközössége. Ratzinger tömör definíciója szerint: „Az Egyház Isten népe, Krisztus testéből.”¹³⁵ A legfontosabb fogalmakat most nézzük meg egyenként.

1. Krisztus misztikus teste

A kifejezés jelentős módosulásokon ment át a történelem során. Legalább három különböző fázist különböztethetünk meg:

- A biblikus-patrisztikus hagyományra támaszkodó szakramentális-ekkleziológiai értelmezés szerint az Egyház Isten népe, amelyet az Eucharisztia ünneplése Krisztus testévé gyűjt össze. Ekkor még, egészen a XIII. századig – Szent Pálra hivatkozva – az egyházat mondják Krisztus valóságos testének, és az Eucharisziát „*corpus mysticum*”-nak, misztikus, tehát a misztériumból eredő, azaz szakramentális testnek. Az Egyház: *ecclesia* = *communio* = *corpus Christi*.

- A középkorban viszont már nem az Eucharisziát értik a Krisztus misztikus teste kifejezésen, hanem az Egyházat, szembeállítva az Eucharisziával, amely Krisztus valóságos teste. E társadalmi-jogi, sőt politikai értelmezés szerint az Egyház Krisztus „testülete” (de nem „teste”), *res publica christiana*, *populus christianus*.

¹³⁴ De Lubac könyve nyomán „az egyház és az Eucharisztia egységének újfajta értelmezése nyílt meg számomra”, írja önéletrajzában. JOSEPH RATZINGER, *Életutam* (a későbbiekben: *ÉU*), Budapest 2005 (Az eredeti mű 1998-ban jelent meg: *Aus meinem Leben*), 90.

¹³⁵ JOSEPH RATZINGER, *Vom Ursprung und vom Wesen der Kirche*, in *Das neue Volk Gottes* (a későbbiekben: *NVG*), Patmos, Düsseldorf 1969, 97. A tanulmány eredetileg 1956-ban jelent meg.

- Az újkor romantikus felfogása szerint az Egyház Krisztus misztikus teste, Krisztus titokzatos misztikus organizmusa, amely a látható Egyház mögött rejtőzik. Ez a felfogás viszont már nem a misztérium szóhoz köti a misztikus jelzőt, ezért zsákutcába vezet.

Ratzinger szerint sem a második, sem a harmadik nézet nem fejezi ki elégségesen az Egyház lényegét. Az első fogalomból kell kiindulni, legyőzve a történelem terhét, és a jelent az eredethez visszanyúlva megújítani. Az Egyház Krisztus teste, és mindig újra azzá lesz az Eucharisztia által. Krisztus a szakramentális teste által veszi föl magába a keresztényeket, így bennük folytatódik a megtestesülés, bennük lesz Jézus „az egész Krisztussá”, amely „főből és testből áll”.¹³⁶ A Krisztus teste kifejezés tehát nem a keresztény lét misztikusan átláthatatlan mélyvalóságára utal, hanem látható és fogható valóság az Eucharisztia ünneplésében. Ezt még konkrétabbá teszi az Isten népe kifejezés.

2. Isten népe

Az Isten népe elnevezés az *Ószövetség* meghatározó fogalma volt. Ez a kifejezés elsődlegesen Izraelre vonatkozik. Az Egyház sohasem feledkezhet meg ószövetségi eredetéről, Isten egyetlen, mindent átfogó üdvözítő tervéről. Isten népe azonban akkor válik egyházzá, amikor Krisztus és a Szentlélek újra összegyűjti őket: így válnak „Isten új népévé”, ekkléziává Isten ígéjének befogadásával és Krisztus testének vételével. „Az Egyház csak Krisztus testében és az által Isten népe”.¹³⁷ Empirikus és szociológiai megközelítésben a keresztények nem alkotnak népet. „A keresztények nem-népe csak azáltal válhatnak Isten népévé, hogy Krisztus, Istennek és Ábrahámnak fia magához vonja őket.”¹³⁸

Az Egyház is vándorúton jár, azonban az eszkatológia új távlatával. A liturgiában, az Eucharishtiában már jelen van a feltámadt Úr, az Egyház azonban még a történelem vándorútját járva várja a beteljesedést, és

¹³⁶ RATZINGER, i. m. 83.

¹³⁷ *Volk und Haus Gottes*, 1992, XIV.

¹³⁸ KÖP, 26.

folytonos megújulásra szorul. A parúzia már megkezdődött, de még nem vált teljessé.

3. Eucharisztikus közösség

A megújuló ekkleziológia alaptételévé vált, hogy az Egyház az Eucharisztia ünneplésében válik egyházzá, az Egyház a Krisztus testével táplálkozók testvérközössége. Jézus az Utolsó vacsorán alapította meg egyházát, amikor a kenyér és a bor színében testét és vérért adta oda. Ezért az „Egyház: Eucharisztia”.¹³⁹ Még egyszer idézem De Lubac meghatározását: „Az Egyház hozza létre az Eucharisziát, és az Eucharisztia hozza létre az Egyházat.” Az Egyházat építő Eucharisztia és az Eucharisziát létrehozó Egyház nem azonos ugyan egymással, de a kettő között kölcsönhatás áll fenn. Az Eucharisziát ünneplő minden közösségben, a legkisebben is, maga Krisztus Egyháza van jelen, amely így folytatja a földön, emberlétünk korlátai között is, a Szentháromság szeretetközösségét.

Szakramentális testét Jézus az Egyház lényegi középpontjává tette, az Eucharisztia ünneplése pedig az Egyház önmegvalósító aktusa: Isten népe Krisztus testéből és testeként születik. Az Egyház az a közösség, amely a látható és rendezett kultuszban megerősíti és beteljesíti láthatatlan lényegét mint Krisztus testét. De a helyi eucharisztikus közösségek (tehát egyházak!) a püspöki *communio* által válnak az egyetemes Egyház részévé.

4. Helyi Egyház – egyetemes Egyház. *Communio* és kollegialitás

A fentiekből adódik, hogy az Eucharisziát ünneplő kultuszközösség a szó teljes értelmében: Egyház, az élén álló püspök vezetésével – ahogy ez már az apostoli időkben megjelent. Ezek a helyi közösségek azonban nemcsak önmagukban állnak, hanem ugyanakkor tagjai az egyetemes Egyháznak. Isten egyetlen Egyháza konkrétan ezekben a helyi közösségekben él, ezek *communio*ját alkotja a püspökök *communio*ján kereszt-

¹³⁹ JOSEPH RATZINGER, *Zur Gemeinschaft berufen*, Herder, Freiburg 1991, 70.

tül. A püspök tehát egyrészt a helyi Egyház isteni jogon kormányzó vezetője, másrészt tagja az apostoli kollégium utódjaként létrejött püspöki kollégiumnak. Így adódik hozzá a zsinatot megelőzően kialakult ekkleziológiához a püspöki kollegialitás, a püspökök egymás közti kapcsolatának kérdése. Ez pedig kiegészül a püspöki kollégium és a pápai primátus viszonyának tisztázásával. Érthető, hogy a zsinat meghirdetése után mindez különösen aktuálissá vált.¹⁴⁰ Sok püspök sürgette, hogy folytassák az I. Vatikáni Zsinaton elmaradt traktátust a püspökökről, a primátus és a püspöki kollégium kapcsolatáról, és tegyék így teljessé annak ekkleziológiáját. Ratzinger világosan egymás mellé állítja a kétféle vezetői hatalmat. „Ha egyfelől a pápai székek kijár a sedes apostolica, és a primátusnak az *'apostolicus'* elnevezés, akkor megfordítva a püspökökről is elmondható, hogy *'az apostolok utódai'*. Ha a pápának az egész Egyházban rendes püspöki hatalmat tulajdonítunk, és ez azt a benyomást keltheti, mintha a püspökök csak a pápa hivatalnokai volnának, akkor a másik oldalon igaz az a kijelentés, hogy *'a Szentlélektől'*, tehát isteni jogon kapták hatalmukat – tehát nem pápai jogon.”¹⁴¹ Hozzáteszi, hogy mind a papalizmus, mind az episzkopalizmus elítélendő: az episzkopátus és a primátus egyaránt isteni adottság az Egyházban.

II. Az új egyházkép megjelenése a *Lumen gentium*ban

Amikor XXIII. János pápa meghirdette a zsinatot, s legfőbb céljának az Egyház megújulását tűzte ki, nyilvánvalóvá lett, hogy az egyik legfontosabb dokumentumnak az Egyház önreflexióját kell tartalmaznia: az Egyházzal tehát önálló dokumentumnak kell készülnie. A zsinati atyák talán legsürgetőbb kérdése ez volt: „Egyház, mit mondasz magadról?”

¹⁴⁰ Jól foglalja össze a kérdéses pontokat Rahner és Ratzinger közös kötete: KARL RAHNER - JOSEPH RATZINGER, *Episkopat und Primat*, Herder, Freiburg 1961. Az is jellemző, hogy éppen a *Questiones disputatae* sorozatban jelent meg a három tanulmányt magába foglaló kis kötet, hiszen – mint az előszóban írják – itt még valóban vitatott kérdésekről van szó.

¹⁴¹ KARL RAHNER - JOSEPH RATZINGER, i. m. 39.

Amint láttuk, a válaszhoz voltaképpen minden adott volt, hiszen kirajzolódtak egy olyan ekkleziológia körvonalai, amely az Egyház kétezer éves hagyományát foglalja össze. A megvalósítás mégsem ment könnyen. Tanulságos ennek történetét röviden áttekinteni.

Az Ottaviani bíboros vezette „*De doctrina fidei et morum*” bizottság egyik albizottsága egy 11 fejezetből álló, 123 oldalas dokumentumot készített elő az ekkleziológiáról. Az első ülészak alatt csak általános hozzászólások hangzottak el róla, a többség véleménye azonban az volt, hogy a séma jelen állapotában alkalmatlan a tárgyalásra, újat kell készíteni.¹⁴² Hiányolták a dokumentumból a biblikus és patrisztikus szemléletet; kifogásolták, hogy túlságosan apologetikus és triumfalista jellegű; az Egyházat elsősorban intézménynek tekinti, nem pedig közösségnek; javasolták, hogy a múlt hierarchikus szemlélete helyett az Isten népe fontosságát, a jogi szemlélet helyett az Egyház misztérium jellegét emeljük ki; eszkatologikus távlatban szóljanak a vándorló Egyházzal. Akadtak persze aggódó, illetve a fentiekkel szembeforduló hangok is: óvtak az ökumenikus nyitástól és attól, hogy a pápai primátussal szembeállítsák a püspöki kollegialitást.

Az első és a második ülészak között új tervezet kidolgozására került sor, új összetételű bizottsággal, főleg a Suenens bíboros köréhez tartozó belga teológusokkal. Ahogy Ratzinger megjegyzi, egészben véve megtörtént az az „ugrás előre”, amelyet XXIII. János pápa a zsinat megnyitásakor sürgetett. Az új dokumentum hat fejezetből állt: az Egyház misztériuma (az első tervezet a küzdő Egyházzal írt!), az Egyház mint Isten népe, az Egyház hierarchikus felépítése, a világiak, az életszentség az Egyházban; ehhez fűzték később hozzá a Máriáról szóló fejezetet.

A részletes tárgyalásra a második ülészakon került sor. A szóbeli vagy írásos hozzászólások több mint kétezer oldalt tettek ki. A zsinati atyák örömmel üdvözölték, hogy megváltozott a dokumentum hangneme, belső logikája és tartalma. Kiemelték annak dinamikus és eszkatologikus, pasztorális és ökumenikus jellegét. A vita egész hangnemét jól jel-

¹⁴² A továbbiakban Gérard Philipsnek a *Lumen gentium*hoz írt kommentárjára támaszkodunk: *Lexikon für Theologie und Kirche*, Herder, Freiburg 1966, Bd. 12, 139 sköv.; vö. még: UMBERTO BETTI, *Die Entstehungsgeschichte der Konstitution*, in GIELHERME BARAÚNA, *De Ecclesia*, Herder-Knecht, Freiburg-Frankfurt 1966, Bd. I., 45 sköv.

lemzi Ratzinger az ülésszokról írt jegyzeteiben. Utal annak jelentőségére, hogy a séma az Egyházat misztériumként mutatja be, és így megsza-
badul attól a „tehertől”, amely a reformáció óta ránehezedett. Az egyik
oldalon a reformátorok az Egyház láthatatlanságát emelték ki, a másik
oldalon viszont Bellarmin egyoldalúan az Egyház látható, intézményes,
jogi jellegét hangsúlyozta.¹⁴³ A *Mystici corporis* enciklika ezen a téren
nagy előrelépést hozott ugyan, de azzal a veszéllyel is járt, hogy erre hi-
vatkozva az Egyházat egyszerűen azonosítják a történelemben tovább
élő Krisztussal, és így „hamisan azonosságot állítanak Krisztus és az
Egyház között”.¹⁴⁴

Ratzinger üdvözlí, hogy a szöveg a bibliai tanúságtételre alapozva a
Krisztus teste fogalom mellé odaállítja az Isten népe kifejezést, beszél az
Egyház krisztológiai és pneumatológiai meghatározottságáról, szakra-
mentális és karizmatikus struktúrájáról. Főleg két vezérmotívumot tart
fontosnak: 1. Az üdvösségtörténeti szemléletet, „ahogy a teológia ma-
napság szívesen mondja”.¹⁴⁵ Az Egyház mint Isten népe az emberiség-
gel együtt történelem zárandokútján jár, eszkatologikus reménnyel. In-
nen érthető, hogy még tökéletlen és még bűnös, tehát mindig megújú-
lásra szorul. – 2. Az Egyház sakramentális szemléletét: Isten jele az
emberek között, „*signum sacrum*”. Ebből kell levezetni az egyházi hiva-
talok, a hierarchia teológiáját is; ez azonban nem követheti a profán in-
tézmények mintáját.

Az új dokumentum szinte hiánytalan összefoglalását adja a korábbi
évtizedekben kialakult ekkleziológiának. Érdekes megfigyelni ugyanak-
kor a hangsúlyeltolódásokat. Az első fejezet címe: Az Egyház misztériu-
ma. Az üdvösségtörténet távlataiban mutatja be az Egyházat, de egyér-
telművé teszi azt is, hogy a misztérium szóhoz a sakramentum fogal-
ma kapcsolódik. A történelem zárandokútján vándorló Egyház feladata,
hogy mindenkit megajándékozzon Krisztus világosságával, az üdvös-

¹⁴³ RATZINGER, i. m. 26.

¹⁴⁴ CONGAR, i. m. 121 sköv. – TH 35.

¹⁴⁵ Érdekes felfigyelni erre az apró megjegyzésre: 1963–64-ben tehát még újdonság-
nak számított az üdvösségtörténeti szemlélet a teológiában! A kifejezés egyébként a
német teológia szóhasználatából („*Heilsgeschichte*”) került be latin fordításban
(„*historia salutis*”) a zsinati szövegekbe; vö. JOSEPH RATZINGER, *Theologische Prinzipienleh-
re* (a későbbiekben TP), Wewel, München 1982, 180.

ség szakramentumaként kinyilvánítva Krisztus misztériumát. A fejezetben a misztikus testről csupán egyetlen pont szól, hozzátéve az Egyházra alkalmazott többi biblikus képhez.

A teljes második fejezet viszont az Isten népéről szól, kilenc pontban. Ezen belül jelenik meg több olyan kijelentés, amely meghökkentően új lehetett az újszolasztikus dogmatikakönyveken felnőtt zsinati atyáknak, hiszen addig ismeretlen távlatokat nyitott meg. Minden megkeresztelt hívőnek azonos a méltósága, mindnyájan részesei Krisztus egyetlen papságának. Itt megjelenik az eucharisztikus ekkleziológia, bár még csak csírájában. Isten egész népe, az összegyház van jelen az Eucharisztia („a keresztény élet forrása és csúcspontja”) körül összegyűlő helyi közösségekben, a helyi és az egyetemes Egyház szorosan egymáshoz rendelt. „A részegyházak az egyetemes Egyház képmásai” (LG 23). „Isten egyetlen Egyháza az egyes egyházakból áll, amelyek mindegyike az Egyház egészét jeleníti meg.”¹⁴⁶

Következményeit tekintve a legnagyobb horderejű az Egyház katolicitásáról szóló rész. A katolicitás első jelentése szerint Krisztus megváltása az egész emberiségre kiterjed: „a Föld összes nemzeteiben Isten egyetlen népe van” (LG 13). A szöveg tisztázza a különbséget Egyház és egyházak, illetve egyházi közösségek között, kiemelve ezek összetartozását. A korábbi, jogi szemlélet csak két lehetőséget ismert: valaki vagy tagja az Egyháznak, vagy nem (ehhez járult még a *votum* lehetősége XII. Piusz pápa megfogalmazásában). A dokumentum szerint viszont „ehhez az Egyházhoz tartoznak vagy ehhez vannak rendelve (*„pertinent vel ordinantur”*) mind a katolikus hívők, mind Krisztus más hívei, mind pedig általában az összes emberek, akiket Isten kegyelme meghívott az üdvösségre” (*„sive denique omnes universaliter homines gratia Dei ad salutem vocati”*) (LG 13). A következő pontok koncentrikusan táguló körökben részletezik az Isten népéhez tartozás különböző fokozatait: a nem-katolikus keresztények, a zsidóság, az egyistenhívők, a többi vallások tagjai, sőt minden jó szándékú ember, aki Isten kegyelmével próbál becsületesen élni. Ez a fejezet adta meg az alaphangot az ökumenikus párbeszédre és a többi vallásokkal, sőt az egész világgal folytatott dialógusra, ahogy ez később más dokumentumokban megjelenik. Az „*extra*

¹⁴⁶ NVG 205.

ecclesiam nulla salus” értelmezésében új utakat nyitott így a zsinat, elkerülve egyfelől a rigorizmust, másfelől az indifferentizmust. Hogy az utóbbi álláspontot kizárják, a fejezet utolsó pontja az Egyház missziós tevékenységéről szól. Észre kell vennünk azt is, hogy ebben a fejezetben ismételten előkerül a *communio* szó: az egyes helyi egyházak communionban vannak egymással és az egyetemes Egyházzal, a püspökök communionban vannak egymással – de a szó nem kap még olyan hangsúlyt, mint a zsinat utáni recepcióban.

A hozzászólások nyomán a 13. pontot is át kellett dolgozni. A legnagyobb felzúdulást mégsem ez a nyitás okozta, hanem a harmadik fejezet az Egyház hierarchikus alkotmányáról és a püspöki rendről. Hogy az *ordo* teljességét a püspökszentelés adja meg (az tehát nem pusztán jurisdictiós vagy rangot jelentő ráadás a papi ordóhoz), az szerepelt már a legelső tervezetben is. Heves vitát váltott ki viszont a püspöki kollegialitás, illetve a pápa és a püspöki kollégium viszonyának kérdése. A korábbi felfogáshoz képest újdonságot jelentett, hogy a püspökök nem egyenként az egyes apostolok utódai, hanem a Tizenkettő apostoli közössége folytatódik tovább a püspöki kollégiumban. Ebből következik az is, hogy – amint Péter továbbra is egyike maradt a Tizenkettőnek –, a pápa primátusa sem a püspöki kollégium fölött vagy azon kívül érvényesül, hanem azon belül. A zsinat így akarta kiegészíteni az I. Vatikáni Zsinat dogmáját a pápai primátusról a püspöki kollegialitás definiálásával. A híres 22. pont egy történeti áttekintés után először negatívan fogalmaz: a püspöki kollégium csak a római pápával egységben hordozója az egész Egyháznak kiterjedő legfőbb és teljes hatalomnak. A pápa pedig tagja ugyan a püspöki kollégiumnak, de annak fejeként cselekedhet önállóan, teljhatalommal, saját primátusi hatalmából kifolyóan. A püspöki kollégium sokfélesége megjeleníti Isten népének sokféleségét és egyetemességét, a pápával egyesülve viszont megéli annak egységét.¹⁴⁷ Ahogy Ratzinger kifejti: „a római püspök primátusa eredeti értelme szerint nincs ellentétben az Egyház kollegiális lényegével, hanem *communio-primátus*”.¹⁴⁸

¹⁴⁷ A vitákról részletesen lásd JOSEPH RATZINGER, *Die bischöfliche Kollegialität nach der Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils*, in NVG 185.

¹⁴⁸ JOSEPH RATZINGER, i. m. in NVG 212.

A fentiek a zsinati atyák egy részéből heves tiltakozást váltottak ki. Mivel minden dokumentumnál a lehető legteljesebb konszenzus elérésére törekedtek, a lényeg meghagyásával a szövegben további finomításokat eszközöltek, mielőtt a következő ülésszakon plenáris szavazásra bocsátották a teljes konstitúciót. Másrészt VI. Pál pápa váratlanul előzetes megjegyzéseket fűzött a szavazásra bocsátott konstitúcióhoz. Ezen sokan megütköztek, visszalépésnek érezték az elért eredményekhez képest. A szöveg közelebbi elemzéséből kiviláglott azonban, hogy a konstitúció tartalmi mondanivalóján nem változtatott, csak formai szempontból volt idegen a zsinat munkarendjétől. A későbbi elemzések rámutattak arra is, hogy VI. Pál ezzel a módszerrel mégis bölcsen járt el, mert így tudta rábírní a konstitúciót ellenzők többségét a szöveg elfogadására.

Itt nem térhetünk ki részletesen arra, hogy ez a – túlzás nélkül mondhatjuk – új egyházkép milyen távlatokat nyitott az ökumenizmus és a többi vallásokkal folytatott párbeszéd számára, nemcsak az ezekről készült zsinati dokumentumokban, hanem a későbbi években is. Elég utalni Ratzingernek egy 1966-ban a Lutheránus Világszövetség meghívására tartott előadására, amelyben kiemelt néhány további távlatot nyitó szempontot a zsinati szövegekből. Az „Egyház és egyházak” kérdéskörrel kijelenti, hogy a római-katolikus teológiai szóhasználatból ez a szóhasználat eltűnt az utóbbi ezer évben, a zsinat viszont újra kiemelte a helyi egyházak jelentőségét. Véleménye szerint ez „a zsinat egyik legmeglepőbb eseménye”, amelynek feldolgozása „a zsinat utáni teológiai párbeszéd egyik legfontosabb feladata lesz”.¹⁴⁹ Az elmúlt századokban a reformatori egyházfelfogás szerint csak többes számban beszéltek egyházakról, az átfogó értelemben vett, egyetlen „Egyház” nélkül. A katolikus felfogás viszont azt hangsúlyozta, hogy egyetlen Egyház van, mégpedig nemcsak eszkatologikus értelemben, hanem konkrét, intézményes formában is a római helyi Egyházat azonosították az összegyházzal. Ezt a kettős egyoldalúságot oldotta fel a zsinat, főleg két ponton. Egyrészt lemondott arról, hogy a római katolikus Egyházat egyszerűen azonosítsa Krisztus testével, és helyette a „tágasabb” *subsistit* [benne áll fönn] szót használta („*haec ecclesia subsistit in ecclesia catholica*”) (LG 8).

¹⁴⁹ Uo. 228.

Másrészt kifejezetten beszélt egyházakról és egyházi közösségekről. Külön tanulmányt kívánna az erről később kialakult polémia áttekintése, amely a tetőpontját a *Dominus Iesus* nyilatkozattal érte el.

III. A zsinati ekkleziológia recepciója

Ratzinger már a zsinat vége felé – főleg a XIII. sémával, a *Gaudium et spes* első tervezetével kapcsolatban – kezdte megfogalmazni fenntartásait. Bár korábban a liturgia reformját sürgette, most látnia kellett, hogy ezen a címen mennyi önkényeskedés történik. Bár korábban a világ felé nyitást a zsinat egyik legfontosabb eredményének tartotta, most egyre inkább aggódott, hogy ez az Egyház elvilágiasodásához vezethet. Bár korábban számos részletkérdés további kidolgozását a teológiától várta, most zavaros teológiai nézetek felbukkanásától óvott.

Aggodalmának már 1965-ben, a zsinat befejezése előtt hangot adott: „Az aggiornamento örömteli eseménye, amely karizmatikus pünkösdi vihart váltott ki, egyre jobban elveszett a mindennapokban, és szembe került annak ellentmondásaival.” A mindent felforgató progresszisták és a múlthoz mereven ragaszkodó konzervatívok „két malomköve között őrlődnek azok, akik együtt végigharcolták, végigszenvedték, hogy a megújulás létrejöjjön”.¹⁵⁰ Ratzinger határozottan elzárkózott mindkét szélsőségtől. Szerinte sok kárt okozott, hogy a zsinat hiteles tanítását akár az egyik, akár a másik irányban eltorzították, és sürgette a zsinati dokumentumok helyes értelmezését. 1975-ben mondotta a következőt: „A II. Vatikáni Zsinat ma mintegy alkonyi megvilágításban áll előttünk. A 'haladónak' mondott szárny már régen teljesen meghaladottként kezeli, mint olyan elmúlt dolgot, ami a jelenre nézve többé nem fontos. Ezzel ellenkezőleg a 'konzervatív' szárny úgy tekinti, hogy ez a zsinat felelős a katolikus Egyház mai hanyatlásáért, sőt a Trienti Zsinat és az I. Vatikáni Zsinat felől nézve aposztáziának tartják.” E két ellentétes állásfoglalással szemben el kell fogadni a II. Vatikáni Zsinatot úgy, ahogy

¹⁵⁰ JOSEPH RATZINGER, *Was heißt Erneuerung der Kirche?*, in NVG 267 sköv.

magamagát értette és világosan kifejezte, elfogadva vele az Egyház megszakítatlan hagyományanyagát. Az úgynevezett progresszizmus, de az úgynevezett tradicionalizmus is elfogadhatatlan, legalábbis annak szélsőséges formáiban. A válság kialakulásáért nem lehet felelőssé tenni a II. Vatikáni Zsinatot.¹⁵¹

A zsinat befejezése után a katedrára visszatérve Ratzinger számos előadásban és tanulmányban elemezte a zsinat után bekövetkezett válságot mind a teológiában, mind az egyházi életben. Rámutatott, hogy az Egyháznak a zsinat után bekövetkezett válsága egybeesik az emberiség, vagy legalábbis a nyugati világ globális szellemi válságával. Másrészt pedig a két első egyetemes zsinatot követő hosszadalmas vitákra hivatkozva megnyugtatót, hogy az egyensúlynak ez a megbomlása, a bekövetkezett válság „szinte mindegyik zsinat után bekövetkezett”. Ezért is jelentette ki ismételtelen, hogy a zsinat igazi recepciója még nem kezdődött el.¹⁵²

Az 1985-ös rendkívüli szinódus záródokumentuma is utalt a zsinati folyamat ambivalens jellegére: „a hatalmas eredmények ellenére a zsinat recepciójában mutatkoznak gyöngeségek és nehézségek is”. „A nehézségek egyik oka a zsinat részleges és szelektív olvasata, tanításának felszínes értelmezése”, ami az Egyház egyoldalú bemutatásához vezetett. A szinódus ezért megállapította, hogy szükség van a zsinat mélyebb recepciójára.¹⁵³

Ratzinger kritikus helyzetértékelései és előre vivő javaslatai elsősorban az ekkleziológia elméleti és gyakorlati kérdéseire vonatkoztak, hiszen a viták közepette is egyre határozottabban körvonalazódott az új ekkleziológia, amely hatalmas lendületet kapott a II. Vatikáni Zsinattal. Visszatekintve Ratzinger örömmel állapította meg: ezekben az években „egyre világosabban bontakozott ki előttem saját teológiai szemléletem.”¹⁵⁴

¹⁵¹ Uő, *Beszélgetés a hitről*, i.m. 29 sköv.

¹⁵² Uő, *Bilanz der Nachkonzilszeit – Misserfolge, Aufgaben, Hoffnungen*, in JOSEPH RATZINGER, *TP*, 385.

¹⁵³ Walter Kasper (hrsg.): *Zukunft aus der Kraft des Konzils, Die außerordentliche Bischofssynode '85*, Herder, Freiburg 1986, 20.

¹⁵⁴ JOSEPH RATZINGER, *ÉU*, 166.

A továbbiakban csak három szempontot emelünk ki az ekkleziológia zsinat utáni fejlődéséből, Ratzinger teológiájának szemszögéből.

1. Az Isten népe fogalom továbbfejlődése és torzulásai

Amint láthattuk, ez a kifejezés a maga idejében felszabadítóan hatott a „Krisztus misztikus teste” teológiájára. Segített abban, hogy világosabban rámutassanak a „krisztológiai differenciára”: „az Egyház nem azonos Krisztussal, hanem szemtől szemben áll vele”.¹⁵⁵ „A bűnösöket is magába foglaló Egyház egyszerre szent és mindig megtisztulásra szorul” (LG 8). Ebben a tisztázásban is nagy segítséget jelentett az új fogalom: az Egyház Isten vándornépe, amely még nem ért célba, de zarándokol végső, eszkatologikus beteljesedése felé.

Ez a fogalom is adott azonban alkalmat félreértésekre, hamis szociológiai, politikai értelmezésekre, redukcionizmusra: egy antihierarchikus, antiszagrális egyházeszme kialakulását segítette elő. Az „Isten népe” fogalmat többen szociológiai-társadalmi szintre redukálták, a centralizmus jogos oldására tett törekvéseket hamis demokratizmus érvényesítésére használták fel. A zsinat utáni eszmék közt megjelent a „bázisegyház”, „az alulról való Egyház”, „a nép egyháza” elnevezés, az egyházat „vallási és politikai-szociális akciók hordozójának” tekintették. „Sürgető feladat tehát az Isten népe fogalmat a bibliai alapokból és a hívő hagyomány közepéből kiindulva megtisztítani.”¹⁵⁶ „Az izolált Isten népe fogalom a zsinati ekkleziológia karikatúrájává lesz.”¹⁵⁷

A zsinat rosszul értelmezett ekkleziológiája ismét az Egyház elvilágiasodásához, eredeti és egyetlen lényegének feladásához vezethet, ha csak ennek a világnak megváltoztatását tűzi ki céljául. Ratzinger ezért hamisnak tartotta azt az elgondolást, amely a zsinatot a *Lumen gentium* „belterjes” gondolataitól a *Gaudium et spes* világra nyitottságáig való fejlődésnek látja. Ennek a gondolkodásnak megjelenését látta a politikai és a felszaba-

¹⁵⁵ Uő, *Theologische Aufgaben und Fragen bei der Begegnung lutherischer und katholischer Theologie nach dem Konzil*, in NVG 225–245; vö. TW: i.m. 294.

¹⁵⁶ Uő, KÖP, 34.

¹⁵⁷ Uő, *Die Kirche als Heilssakrament*, in Ratzinger, NVG, 56.

dítási teológiában, ezért is fordult olyan határozottan szembe velük nemcsak teológusként, hanem a Hittani Kongregáció prefektusaként is.¹⁵⁸ Az aggiornamento meghamisítása lenne, ha az Egyház feladná belső lényegét, és maga is elvilágiasodna. Miközben tehát az Egyház elismeri a világ (relatív) autonómiáját, úgy tudja igazán elősegíteni az emberiség fejlődését, ha tudomásul veszi radikális kisebbségi helyzetét, megőrzi igazi lényegét, és Istennek minden embert meghívó szeretetét kínálja fel az emberiségnek.¹⁵⁹

2. Az Egyház az üdvösség szentsége

Ratzinger azonban nemcsak kritikát mondott, hanem kiutat is keresett. „A keresztények nem egyszerűen Isten népe. Isten nem a tulajdona senkinek sem, senki se veheti birtokba. A keresztények nem-népe csak Krisztussal való kapcsolata által válik Isten népévé.”¹⁶⁰ Az Isten népe fogalom krisztológiai értelmezésében sokat segített a következő fogalom: az Egyház mint szakramentum.

Az Egyházat mint az üdvösség szentségét bemutató tanulmányának bevezetőjében leírja, hogyan került be ez a fogalom a zsinati szövegekbe.¹⁶¹ Az első séma szövegezője, P. Tromp – Ratzinger szerint – „nem ismerte ezt a fogalmat”. A kifejezést a német teológusok javaslata nyomán Gérard Philips illesztette be az előterjesztett séma szövegébe. Hogy azonban a zsinati atyák ne nagyon hökkenjenek meg, beszúrtak egy szócskát: „Az Egyház Krisztusban *mintegy* szakramentuma, vagyis jele és eszköze az Istennel való bensőséges egyesülésnek” (LG 1). A kifejezés még kétszer található meg a LG-ben, ott azonban a szöveg már egyszerűen szakramentumnak mondja az Egyházat.

Ratzinger megállapítja, hogy több mint tíz évvel a szöveg elkészülte után az egyház szakramentum-volta még mindig nem ment át a köztu-

¹⁵⁸ Vö. Uő, *Zehn Jahre nach dem Konzilsbeginn – wo stehen wir?* in *Dogma und Verkündigung*, Erich Wewel, München 1973, 433 sköv.

¹⁵⁹ Vö. NVG, 300.

¹⁶⁰ JOSEPH RATZINGER, *KÖP*, 26.

¹⁶¹ Vö. Uő, *Die Kirche als Heilssakrament*, in *TP*, 45 sköv.

datba, miközben az „Isten népe” kifejezés „igen gyorsan” elterjedt – pedig a két kifejezés egymást kiegészíti. „Az Isten népe fogalom csak a szakramentum-fogalomra építve válhat értelmes kijelentéssé.” Az egyházatyák gyakran használták a fogalmat. Az Egyház a szakramentum skolasztikus értelmében vett teljes értékű szentség, „a láthatatlan kegyelem látható jele”. „Az Egyház a szentségekben megnyilvánuló szakramentum; a szentségek az Egyház szakramentalitásának megvalósulási módjai.”¹⁶² De Lubac szerint „ha Krisztust 'Isten szentségének' lehet mondani, akkor az Egyház Krisztus szakramentuma”, Krisztusé, akiben Isten és ember egyesülése végbement, Krisztusé, aki Ágoston szavával „Isten egyetlen szakramentuma”, Krisztusé, aki a keresztény istentiszteletben, az eucharisztikus közösségben jelenlévővé válik, és aki magával és egymással egyesíti a benne részesülőket.¹⁶³

3. Az Egyház mint *communio*

A zsinat utáni években – részben a félreértések és hamis értelmezések elkerülésére, részben azonban az Egyház misztériumának mélyebb megismerése nyomán – egyre inkább előtérbe került az Egyház mint *communio* fogalom, bár ez az elnevezés ismert volt már a zsinat előtt is, többször előfordul zsinati dokumentumokban, főleg a püspöki kollegialitással kapcsolatban.¹⁶⁴ Az 1985-ös szinódus az Isten népe fogalomhoz hozzárendelte a *communio* elnevezést, így akarta kizárni annak szociológiai redukcióját, másrészt viszont új távlatokba helyezte az ekkleziológiát. Walter Kasper szerint „a *communio*-ekkleziológia a zsinati ekkleziológia alapja és vezérmotívuma”. Büszkén jegyzi meg, hogy „az Egyház mint *communio* eszméjét sikerült fölvetnem a vitában, majd bevenni a szinódus záródokumentumába. Azóta a *communio*-ekkleziológia számomra mértékadóvá vált.”¹⁶⁵

¹⁶² Uő, *Die Kirche als Heilssakrament*, in Ratzinger, NVG, 45–50.

¹⁶³ HENRI DE LUBAC, *Glauben aus der Liebe*, i. m. 13.

¹⁶⁴ WALTER KASPER, *Mein eigener Weg in die Ekklesiologie*. Herder, Freiburg 2008, 32. Kasper egyébként saját ekkleziológiáját *communio*-ekkleziológiának nevezi.

¹⁶⁵ Uo. 32 köv. Kasper hozzáteszi azonban, hogy e felismeréssel nem áll egyedül: sok más teológus, köztük Joseph Ratzinger is erre a gondolatra jutott.

Ratzinger tömören így foglalja össze a *communio*-ekkleziológia távlatait:

„Az Egyház *communio*: Isten egyesülése (*kommunizieren*) az emberrel Krisztusban, és így az emberek egyesülése egymással, ezáltal tehát az üdvösség szakramentuma, jele és eszköze. Az Egyház az Eucharisztia ünneplése, az Eucharisztia az Egyház; a kettő nem egymás mellett áll, hanem azonos egymással. Az Eucharisztia Krisztus szakramentuma, és mert az Egyház Eucharisztia, ezért szakramentum, amelyhez minden más szentség hozzárendelt.”¹⁶⁶

Ennek a *communiónak* a dimenziói a következők:

a/ Az Egyház ősforrása a szentháromságos *communio*, amely Krisztusban egységre lépett az emberrel, hogy meghívjon minden embert ebbe az eget és földet átfogó *communio*ba. A lét teljessége a szeretet, Isten szentháromságos *communio*ja, amely megnyilvánul az Atya és a Fiú egymásnak adottságában, közös isteni lényegében, *communio*jában, aki maga a Szentlélek. „Az Atya és a Fiú odaadottsága a tökéletes egységig nem ontikus konszubsztancialitás, hanem *communio*, vagyis nem valami általános metafizikai lényeg, hanem a személyek felől az – Isten a lényege szerint perszonális.” „Kereszténynek lenni ennyi: *communio*vá válni, és ezáltal belépni a Szentlélek lényegébe, aki a kommunikáció ereje, azt közvetíti és teszi lehetővé, s mint ilyen maga is személy.”¹⁶⁷

b/ Isten és ember egysége Jézus Krisztusban válik teljessé. A teremtés célja: az ember üdvössége, fölemelése Isten szeretetközösségébe. Az egész üdvösségtörténet ennek a *communiónak* megteremtésére irányul, amely már a teremtéssel kezdődik, a történelmi kinyilatkoztatásban ölt konkrét formát, és Krisztusban válik teljessé. „Ő az egész kinyilatkoztatás közvetítője és teljessége.”¹⁶⁸ Krisztus maga a *communio*, minden *communio* foglalatja Isten és ember között, hiszen benne személyes egységben van Isten és ember. „A legmagasabb fokú egység – Isten egysége

¹⁶⁶ JOSEPH RATZINGER, NVG, 55 sköv.

¹⁶⁷ Uő, *Der Heilige Geist als Communio* (a későbbiekben: *Communio*), in WGG, 36 sköv.

¹⁶⁸ *Dei Verbum* 1–4.

– a communio módján fennálló egység, amelyet a szeretet teremt és amely maga is szeretet.” Ennek az egységnek mi Krisztus életáldozatával egyesülve válhatunk részesévé: „A Jézus imádságával való közösség közösséget teremt minden testvérel. Az együttlét az ő személyével, amely az ő imádságában való részvételből ered, hozza létre azt az átfogó együttlétet, amelyet Pál a ‘Krisztus teste’ névvel illet.”¹⁶⁹

c/ Krisztus az Eucharisztia által részesíti az embert ebben a comunióban, és így hozza létre az Egyházat. „Az Isten és ember közti communio, amely Jézus Krisztus személyében valósul meg, közölhetővé (kommunikábilissé) válik a húsvét titkában, vagyis az Úr halálában és feltámadásában. Az Eucharisztia a mi részesedésünk a húsvét titkában, és így hozza létre az Egyházat, Krisztus testét. Ebből adódik, hogy az Eucharisztia szükséges az üdvösséghez. Az Eucharisztia szükségessége pedig azonos az Egyház szükségességével és megfordítva. /.../ Az Isten és ember közti communio legbenső titka a Feltámadott testének szentségében hozzáférhető.”¹⁷⁰

d/ Az Egyház: communio Krisztus testével, Krisztusnak az Eucharisziából táplálkozó teste. „Az Eucharisziában az Úr testét vesszük magunkhoz, és így egy testté leszünk vele” – ez a kijelentés mintegy rondótémaként tér vissza Ratzinger tanulmányaiban. Az Egyház eucharisztikus testvérközösség, az Eucharisztia az egyházi communio csúcsa és forrása: „Az Eucharisztia egy testté tesz bennünket; az Egyház nem más, mint az eucharisztikus communio által létrehozott egység: a sokak egyek az egy Krisztusban és Krisztus által.”¹⁷¹ Az eucharisztikus dimenzió mellett azonban Ratzinger fontosnak tartja a pneumatikus dimenziót is. A Szentlélek egyesíti az Egyházat közösségben és szolgálatban.¹⁷² Általa jön létre az Egyház communio-egysége Istennel és az Egyház tagjainak egymással.

¹⁶⁹ Mindezt részletesebben, tézisekbe foglalva fejti ki Ratzinger *Theologische Grundlegung spiritueller Christologie* című tanulmányában: in *Schauen auf den Durchbohrten*, Johannes, Einsiedeln 1984, 13 sköv.

¹⁷⁰ J. RATZINGER, *Communio*, i. m. 73.

¹⁷¹ Uő, *Eucharistie und Mission*, in WGG, 89 sköv.

¹⁷² Vö. LG 4; AG 4.

Ratzinger Szent Pál eucharisztikus ekkleziológiájára hivatkozva mondja: „Az Egyház az Eucharishtiában épül fel, igen, az Egyház maga Eucharisztia. Az áldozás¹⁷³ azt jelenti, hogy egyházzá leszünk, hiszen egy testté leszünk vele.” „Az Eucharisztia teremti meg a communiót és nevel a communióra.”¹⁷⁴

el/ Az Egyház: eucharisztikus testvérközösség. Ratzinger ekkleziológiáján végighúzódnak a keresztény testvériesség gondolata. Akik Krisztus testében részesednek, azok maguk is Krisztus testévé lesznek, communióra lépnek nemcsak Krisztussal, hanem egymással is. Ahogy a 3. eucharisztikus ima kéri: „Küldd el Szentlelkedet, hogy mindnyájan, akik Krisztus testét és vérének magunkhoz vesszük, egy test, egy lélek legyünk Krisztusban.” Az Eucharisztia a belőle táplálkozók, beléje átváltozók közössége. Az Egyház három szintje tehát: eucharisztikus kultuszközösség – a püspök vezetése alatt álló helyi vagy rész-egyház – a római püspök vezetése alatt álló püspöki kollégium által egységbe fogott világegyház. Teljes értékű Egyház tehát a helyi kultuszközösség is és a világegyház is.

Ezzel kapcsolatban viszont fölmerült a kérdés: a kettő közül mégis melyik az előbbre való. Ratzinger – és az általa vezetett Hittani Kongregáció 1992-ben kiadott levele – szerint az egy és egyetlen, egyetemes Egyház az elsődleges, megelőzi még a teremtést is, „*praeexistens*”, hiszen a teremtés célja öröktől fogva az ember üdvössége.¹⁷⁵ Történelmi szempontból is az összegyház az első, hiszen pünkösdkor a minden népből odasereglettek kapták meg a Szentlelket: az összegyház előbb jött létre, mint a helyi egyházak, amelyek aztán az összegyházból születtek. A II. Vatikáni Zsinat formuláját („*ecclesia in et ex ecclesiis*”) ezért elválaszthatatlannak mondja a dokumentum e másik kijelentéstől: „*Ecclesiae in et ex Ecclesia*”.

Az állítást többen bírálták, mondván, hogy ez nem felel meg a LG 23-ban felállított egyensúlynak. A legjelentősebb közülük Walter Kasper, aki egyetért ugyan az „*Ecclesiae in et ex Ecclesia*” formulával, de végkövetke-

¹⁷³ A német „*Kommunizieren*” és „*Kommunion*”, és az ebből lehetővé váló nyelvi játék a magyarban sajnos nem adható vissza, mivel az Eucharishtiában való részesedést, az áldozást egészen más gyökerű szóval fejezzük ki.

¹⁷⁴ RATZINGER, *Communio*, 90.

¹⁷⁵ *Lettera „Communio in notio” su alcuni aspetti della chiesa intesa come comunione*, Libreria Editrice Vaticana, 1994.

tetése, hogy „az egyetlen Egyház kezdettől fogva a helyi egyházakban és azokból állt fenn.”¹⁷⁶ Vitájuk részletezése messze vezetne, végeredményben azonban Ratzinger elfogadta Kasper megfogalmazását: „a helyi Egyház és az egyetemes Egyház kölcsönösen egymásban vannak: perichoretikusan átjárják egymást”.¹⁷⁷

Konklúzió: eucharisztikus ekkleziológia

Áttekintve a zsinat ekkleziológiáját az előzményektől mai recepciójáig a végeredményt (és talán a továbbfejlődés irányát is) egyetlen kifejezésben foglalhatjuk össze: Az Egyház Krisztusnak az Eucharishtiából táplálkozó teste. Amikor tehát a hívek az Eucharishtiát magukhoz veszik, ténylegesen belétestesülnek Krisztusba, a főbe, Krisztus valóságos testévé, egyházzá válnak. Ratzinger megfogalmazásában: Krisztus eucharisztikus és egyházi teste – a két valóság nem azonos ugyan egymással, de lényegük szerint összetartoznak. Az Egyház az eucharisztikus lakomából épül egyházzá; az Eucharisztia hatása, hogy az embereket Krisztus testévé gyűjtse össze az Úr Lelke által. „Ha az Eucharisztia tana nem kapcsolódik az Egyház közösségéhez, akkor éppúgy eltéveszti a lényegét, mint az az ekkleziológia, amely nem az eucharisztikus középpontjából épül fel.”¹⁷⁸

Napjainkban ez az eucharisztikus ekkleziológia foglalja össze a legteljesebben a zsinati egyháztant. Ennek jele II. János Pál enciklikája 2003-ban (*Ecclesia de Eucharistia*), az Eucharisztia évéhez kapcsolódó 2005-ös püspöki szinódus, amelynek témája *Az Eucharisztia: az Egyház életének és küldetésének forrása és csúcspontja*, majd 2007-ben XVI. Benedek pápa apostoli buzdítása, a *Sacramentum caritatis*.

Az enciklika és az apostoli buzdítás egymásra épül. A szentháromságos Isten nekünk ajándékozza magát a megtestesülésben, majd Jézus kereszthalála és feltámadása által, aki halálát a szeretet aktusává tette, és az

¹⁷⁶ WALTER KASPER, i. m. 43 sköv.

¹⁷⁷ JOSEPH RATZINGER, *The Local Church and The Universal Church*, in *America*, 185 Nr. 16, 19.11.2001, 7 sköv.

¹⁷⁸ Uő, *Die pastoralen Implikationen der Lehre von der Kollegialität der Bischöfe*, in *NVG*, 218; vö. TW, 275.

Utolsó vacsorán véglegesen és visszavonhatatlanul övéinek adta magát. Szentségi módon megörökített áldozata az Eucharishtiában jelenvalóvá lesz. Az eucharisztikus ajándékkal Krisztus magát az isteni életet közli velünk. Akik magukhoz veszik őt, azok hasonulnak hozzá, egyesülnek vele, Krisztus testévé válnak. Ennek az egységnek következtében viszont eggyé válnak egymással is. Így jön létre az Egyház communiója. Az Eucharisztia egyesít bennünket Jézus önátadásának aktusával. Részesei leszünk önátadása dinamikájának, amely elindítja a valóság átalakulásának folyamatát. A keresztyén lét lényege szerint eucharisztikus, az önátadásban és a szeretetben.

Mindkét dokumentum utal az Eucharisztia – és vele az Egyház – eszkatologikus dimenziójára is. „Az Eucharisztia eszkatologikus irányultsága kifejezi és megerősíti a közösséget a mennyei egyházzal.”¹⁷⁹ Ez indításokat ad történelmi utunkhoz, fokozza bennünk a jelen Föld iránti felelősségérzetet, ugyanakkor viszont elővételezi a végső lakomát: az örök Szombat felé irányul. Még zarándokok vagyunk, de a hitben már részesedünk a feltámadott élet teljességében. „Az eucharisztikus lakoma számunkra a végső lakoma elővételezése.”¹⁸⁰

¹⁷⁹ II. JÁNOS PÁL PÁPA, *Ecclesia de Eucharistia*, SZIT, Budapest 2007, 19.

¹⁸⁰ XVI. BENEDEK PÁPA, *Sacramentum caritatis*, SZIT, Budapest 2007, 31.

REUSS ANDRÁS:

A II. Vatikáni Zsinat protestáns értékelése

Pütkösdi esemény

Nem megengedhetetlen túlzás a fenti alcím, ha a két megelőző zsinat felől nézzük a II. Vatikáni Zsinatot. A később Trienti Zsinat néven fogalommal vált zsinatra készülve, amelyet 1536-ban még Mantuába hirdettek meg, Luther 1537-ben megírta a *Schmalkaldeni cikkek*et. Ennek három részében tárgyalta azokat a kérdéseket, amelyekről nincs vita, amelyekből nem lehet engedni, és amelyeket „tanult és értelmes emberekkel” kellene megtárgyalni. 1545-ben a wormszi birodalmi gyűlésen a protestáns rendek, akik addig a zsinat összehívását követelték, elutasították a részvételt. A császár ezért háborút kezdett. A zsinat második ülészakára a szász választófejedelemség megbízásából 1551-ben Melanchthon elkészítette a *Confessio Saxonica*-t és útnak indult vele, de az újabb németországi háború miatt Nürnbergből visszafordult. A württembergiek megbízásából Johannes Brenz ugyancsak 1551-ben megírta a *Confessio Wirtembergica*-t, amelyet 1552-ben egy protestáns küldöttséggel el is vitt a zsinatra, remélve annak megtárgyalását. Erre azonban nem került sor. Viszont Martin Chemnitz négykötetes monumentális munkájában (*Examen decretorum concilii Tridentini*; A Trienti Zsinat kiértékelése), amely közvetlenül a zsinat utáni években jelent meg latinul,¹⁸¹ nagy figyelmet szentelt a zsinati határozatoknak.

Meghívót 1870-ben is küldtek a nem római katolikus egyházaknak, az ortodoxoknak és a protestánsoknak, hogy küldjék el képviselőiket, ismerjék fel, hogy nem a helyes úton járnak és foglalják el helyüket az

¹⁸¹ 1565–1573. Az egykorú német fordítás után angolul 1971-ben jelent meg.

igazi egyházban. A meghívó előbb jelent meg az olasz sajtóban, mint-hogy a címzettek kézbe vehették volna. Senki sem méltatta válaszra,¹⁸² vagy felháborodva utasították el.¹⁸³

A 20. század első felében a nem katolikus ökumenikus mozgalom konferenciáira kezdetben nem hívták meg a katolikus egyházat, amikor pedig mégis, akkor a katolikus egyház válaszolt elutasítóan.¹⁸⁴ Nem hivatalosan egyéni résztvevők ennek ellenére is meg-megjelentek ilyen alkalmakon, 1961-ben azonban az Egyházak Világtanácsa Új-Delhiben tartott világgyűlésén hivatalosan már öt római katolikus megfigyelő vett részt. Óriási meglepetést keltett, amikor a II. Vatikáni Zsinatra (1962–1965) meghívást kaptak bizonyos egyházak, ökumenikus szervezetek és szakértőnek tekintett teológusok. Bár az a várakozás, hogy a nem katolikus keresztyénség teljes jogú részvételére nyílik lehetőség, szükségszerűen túlzott reménységnek bizonyult.¹⁸⁵ A mintegy hetven megfigyelő meghívásának és részvételének ténye, fogadtatásuk módja a zsinaton és a zsinati munkában, és az, ahogyan ők éltek a részvétel lehetőségével, bátorít annak kimondására, hogy a zsinat valóban Szentlélek adta kairosz volt. Mintha mindkét oldalon eljutottak volna annak felismeréséhez, hogy nem nélkülözhetik egymást.¹⁸⁶ „Úgy még nem hallgattak evangélikus teológusokra a katolikus egyházban, mint ezen a zsinaton és azután is” – idézi fel a páratlanul új jelenséget az evangélikus zsinati megfigyelő, Vajta Vilmos.¹⁸⁷

Ökumenikus zsinatra hívott XXIII. János pápa. A zsinat hírért mindenütt reménységgel és aggodalommal fogadták, a kezdeményező pápa

¹⁸² HAMPE 1964, 350.

¹⁸³ JEDIN 1998, 123.

¹⁸⁴ Az 1910-ben Edinburghban megtartott missziói világkonferencia szervezői szándékosan nem hívták meg sem a római katolikus, sem az ortodox egyházat. Az Egyesült Államokban az episzkopális egyháznak az egyik bizottsága azonban, amely kezdeményezte a Hit és Egyházszervezet kérdéseinek megbeszélését a keresztyén közösség egészében, meghívást küldött a Szentszéknek, amely XV. Benedek alatt sem el nem utasította, sem el nem fogadta azt; vö. *Dictionary of the Ecumenical Movement*, Geneva 1991, 882. Lásd még XI. Piusz *Mortalium animos* körlevelét (1928).

¹⁸⁵ KNALL 1985, 644.

¹⁸⁶ „Die beiden Kirchen können heute einander nicht entbehren.”

SKYDSGAARD, in 1962, 166.

¹⁸⁷ 1990, 121; = 1998, 195.

halálát vesztességként élték meg, utódjának megválasztását az egész keresztyénség imádságban hordozta. Mélyreható változások következtek be a római katolikus egyháznak a többi keresztyén felekezettel való viszonyában. A zsinat kezdete óta megnövekedett annak lehetősége, hogy a különböző keresztyének egymást megismerjék, megtanuljanak egymásra nem ellenfélként gondolni. Mindez roppant jelentőségű a nem római katolikusokra nézve is. Új párbeszédnek kezdődhetett, melyek ugyan – ökumenikus vonatkozásban és a római katolikus egyházon belül – eddig is folytak. A szakadás a németeknél volt a legélesebb, mindent elkövettek, hogy a szakadást örök szakadássá tegyék. Most új alapállással néztek egymásra – állapította meg önkritikusan egy német egyházi vezető.¹⁸⁸ Négy száz év szakadása után nem azt kérdezték, hogy ki vesse a másikra az első követ.¹⁸⁹ Meghirdetésének megfelelően a II. Vatikáni Zsinat így valóban ökumenikus zsinat lett. Nemcsak abban az értelemben, hogy a magát katolikusnak, ökumenikusnak, egyetemesnek tartott világegyház zsinata volt, hanem abban is, hogy az egész világkeresztyénségnek máig tartó indításokat adott.

A megfigyelők részvétele és munkája

A nem katolikus megfigyelők kifelé hallgatási kötelezettséggel, de belül a megszólalás mindenféle lehetőségével vehettek részt a munkában. Megtisztelő helyet kaptak az üléseken, ami lehetővé tette, hogy mindent halljanak és lássanak.¹⁹⁰ Kézhez kapták az egyébként nyilvánosságra nem hozott tervezeteket is.¹⁹¹ A plenáris üléseken ugyan nem szólalhattak fel, de az intézményi és protokolláris lehetőségek határáig menően véleményt nyilvánítottak és ezzel a zsinatot saját ügyükké is tették. Konkrét szövegekkel kapcsolatban is kikérték a véleményüket.¹⁹² Meghallgatásuk bizonyosága, hogy a zsinati szövegek megfogalmazásánál a változtatási

¹⁸⁸ NIEMÖLLER, in HAMPE 1964, 12–13.

¹⁸⁹ HAMPE 1964, 19.

¹⁹⁰ HAMPE 1964, 350.

¹⁹¹ CULLMANN, in *Wir sind gefragt* 1966, 186.

¹⁹² HAMPE 1964, 351.

szándék indoklására visszatérő érv volt, hogy „ökumenikus okokból”.¹⁹³ A zsinati atyák nem egy esetben szó szerint átvették a megfigyelők érveit vagy ellenvetéseit. Fontos volt ezen túlmenően az is, amint Friedrich Weber braunschweigi evangélikus püspök kifejtette, hogy a zsinat a többi felekezettel kapcsolatban nem beszélt már többé eretnekekről vagy hamis hitről, hanem „elszakadt testvérekről”.¹⁹⁴ Mivel a megfigyelők nem csupán protokolláris vagy reprezentatív részvételi lehetőséget kaptak, tehát valóban *dilectissimi observatores* voltak,¹⁹⁵ mindmáig szinte felmérhetetlen jelentőségű lépés volt a nem-katolikusok bevonása a zsinat tanácskozásába. A megfigyelők jelenléte, az irántuk tanúsított nyitottság és az ő konstruktív részvételük csoda.¹⁹⁶ Egy kicsit az első pünkösdi csodához hasonlóan, ahol a világ különböző tájairól összegyűlteket összekapcsolta a Krisztusról szóló evangélium. Új korszak vette kezdetét, amelyben megfigyelők meghívása és küldése szinte már megszokottá vált gyakorlat.¹⁹⁷ Újabb és újabb országokban és egyre több kérdésben tapasztalható olyan törekvés, hogy tervezett döntéseikről ne csak informálják, hanem azokba be is vonják egymást az egyházak. Bár olykor váratlan és csalódást keltő meglepetésekben is részesítik egymást.¹⁹⁸

A megfigyelők a zsinaton számos új tapasztalatra tettek szert. Az egyik az, hogy mennyire sokszínű volt a megfigyelők csoportja. Némelyikük közelebb a római katolicizmushoz, mint egymáshoz.¹⁹⁹ A másik,

¹⁹³ „bis an die Grenzen ihrer institutionellen und protokollarischen Möglichkeiten einge-mischt und tatsächlich insoweit das Konzil auch zu ihrer Sache gemacht”. Otto Hermann PESCHT idézi FRANK 2012, 36.

¹⁹⁴ Friedrich Weber nyilatkozata; in Az FSSPX-szel zajló diskurzus ökumenikus szempontból is fontos (forrás: www.kath.net – 2012. február 16.) <http://webcache.googleusercontent.com/search?q=cache:xCXvI1B7Fp0J:katolikushonlap.freeweb.hu/1201/weber.htm+&cd=40&hl=hu&ct=clnk&gl=hu&client=firefox-a> (letöltés: 2012.12.20.)

¹⁹⁵ BARTH, in HAMPE 1964, 407. = in *Zwischenstation* 1963, 9.

¹⁹⁶ CULLMANN, in HAMPE 1964, 358.

¹⁹⁷ Tulajdonképpen már Új-Delhitől kezdve (1961, Egyházak Világtanácsa 3. nagygyűlése) Montrealon (Hit és Egyházszervezet 4. világgyűlése, 1963. július) és Helsinkin át (1963. augusztus, Lutheránus Világszövetség 4. nagygyűlése) mindmáig.

¹⁹⁸ Kiragadott példaként említhető itt a Hittani Kongregáció *Dominus Iesus* c. nyilatkozata 2000-ben, és a Magyarországi Református Egyház Zsinatának határozata a Heidelbergi Káté új fordításával kapcsolatban 2012-ben.

¹⁹⁹ CULLMANN, in HAMPE 1964, 356.

hogy a római egyház a maga egészében sokkal színesebb, mint a protestáns keresztyénség, és annál is, amit a római katolikus egyház szakértőinek tekinthető megfigyelők maguk előzetesen tudtak vagy elképzelték.²⁰⁰ Ez a sokféleség nemcsak a világegyházi létből következő tényszerű adottság, hanem tudatos vezetési stílus is, politika, amelyet a római egyház a különböző országok helyzeteiben²⁰¹ – de minden bizonnyal az ökumenikus kapcsolatokban is – alaposan végiggondolva alkalmaz.

A megfigyelők számára, akik az ökumenizmus elkötelezettjei és a római katolikus egyházzal foglalkozó szakértők voltak, nagy kihívás volt, hogy megtanulják a zsinat nyelvét és úgy mondják el észrevételeiket, hogy az érthető legyen a zsinati résztvevők számára. Mert hiszen nemcsak másik nyelvről van szó, hanem eltérő gondolkodásmódról is. Érdekes tapasztalat volt, hogy Montrealban, ahol csak protestánsok és ortodoxok vettek részt, egyes vélemények szerint olyan absztrakt szöveg keletkezett, amely távolabb van a protestánsoktól, mint a II. Vatikáni Zsinat némely dokumentuma.²⁰²

Hazai evangélikus értékelések

Ha belegondolunk, hogy az állami szervezetek milyen fenntartásaik voltak és milyen félelmek mozgatták őket akár a zsinatra meghívást kapott magyar püspökök kiutazásának engedélyezésében, akár a zsinati döntések elképzelt hazai hatásában, tulajdonképpen meglepő lehet, hogy a korabeli protestáns egyházi sajtó viszonylag nagy terjedelemben foglalkozott a zsinattal.²⁰³ Ezek az értékelések egészében véve igényes és tárgyilagos elemzések, némelyikük azonban nem nélkülözte a felekezeti polémiát vagy pedig a regnáló politikai rendszer tetszésének igyekezett megfelelni.

²⁰⁰ Uő, in HAMPE 1964, 357.

²⁰¹ LINDBECK, in *Konzil und Evangelium* 1962, 63–64.

²⁰² Uő, in HAMPE 1964, 360.

²⁰³ 1963 és 1966 között a *Lelkipásztor* evangélikus folyóirat 8, 1962 és 1966 között az *Evangélikus Élet* hetilap 48, 1961 és 1968 között a *Theologiai Szemle* 24 cikkben számolt be a zsinat eseményeiről és döntéseiről.

Egy protestáns értékelés kritériumai

Protestánsként értékelve a zsinatot, kézenfekvő lehetne a zsinat konzervatív vagy progresszív kritikusaiba kapaszkodni, rájuk hivatkozni. Mindenesetre meglepő, hogy talán nincs is olyan protestáns elismerés és talán nincs olyan protestáns elmarasztalás sem, amit ne fogalmaztak volna meg római katolikus oldalon is. Ezeket sem felsorolni, sem elemezni itt nem áll módunkban. Nem hiszem, hogy bárki azt várná tőlem, hogy bekapcsolódjak ebbe a vitába.

Számon lehetne kérni a zsinat eredményeit a magyarországi katolicizmuson és egyházon. Nem hiszem, hogy az én feladatom lenne. Nem is lennék képes rá. Különben is, megteszik ezt sokan mások a római katolikus egyházon belül hosszabban vagy rövidebben idehaza és külföldön.

Próbálkozhatnék azzal, hogy mint valami szomszédvár vagy egy másik tábor megfigyelője szóljak.²⁰⁴ Ebben az esetben azt keresném, hogy mennyiben közeledett a római egyház az elszakadt testvérekhez. De hát így önmagam, önmagunkat tenném mértékké. Ez méltatlan lenne ahhoz, hogy valójában Krisztus testéről van szó.

A nem katolikus ökumenikus mozgalom részéről elhangzott különféle értékelések kapcsán Karl Barth, a nagy református teológus annak a véleményének adott hangot, hogy azokkal szemben nincs ellenvetése, mégsem elégedett velük.²⁰⁵ A zsinat – Barth véleménye szerint – a római katolikus egyház belső ügye, melynek nem az ökumenizmus volt az elsődleges célja, és nem az, hogy tanuljanak a nem katolikusoktól, hanem hogy a mai világban rendezze a saját sorait, miközben persze felvilágosítást kíván adni magáról és – a szó legjobb értelmében – imponálni akar.²⁰⁶ Bár éppen az egész egyház érdemi küldetésének teljesítése, vagyis a misszió szempontjából egyáltalán nem mellékes az egység kérdése.

²⁰⁴ HAFENSCHER 2002, 3–5. REUSS 2005, 6–9. = 2004, 22–29.

²⁰⁵ BARTH, in *Zwischenstation* 1963, 9.

²⁰⁶ BARTH, in HAMPE 1964, 407–408. = in *Zwischenstation* 1963, 9–11. NAGY 1965, 97 az eseményeket úgy foglalta össze, hogy a zsinat a római katolikus egyház belső vitája volt önmagával, a nem katolikus keresztyénnel és a világgal.

Az értékelés és megítélés mértéke mégsem lehet az ökumenikus elkötelezettség, bármennyire is fontos ez. De nem lehet a mérték a mi saját – protestáns – identitásunk, bármennyire is elkötelezettek vagyunk iránta. Csak az igazság lehet a mérték, Krisztus, aki azt mondta magáról, hogy „Én vagyok az út, az igazság és az élet, senki sem mehet az Atyához, csakis énáltalam” (Jn 14,6). Ennek az igazságnak, Krisztusnak vagyunk mi mind elkötelezve, ezt az igazságot keressük és akarjuk követni. Ezért inkább az tűnik helyesnek, hogy a zsinatot annak alapján értékeljük, hogy mennyiben adott indítást arra, hogy rálépünk és járunk a Krisztus követésének az útján.

A szövegek értelmezési problémái

A zsinati határozatok szövegét értékelő irodalom beláthatatlanul bőséges,²⁰⁷ még a magyar nyelven megjelent írások teljes áttekintésére sem vállalkozhatunk.²⁰⁸ A szövegek protestáns értékelése azok elkészülte óta folyamatosan zajlik. Tanulságos arra figyelni, ahogyan protestánsok értékelik a zsinati dokumentumok szövegét, de nem kevésbé izgalmas, hogy miként zajlik ez az értelmezés a római katolicizmuson belül. Természetesen fontos szempontunk, hogy mi ezeknek a szövegeknek a jelentősége az ökumenikus kapcsolatokban, de az is, hogy milyen felismerésekkel gazdagítanak az egyház mai életére nézve. Szakszerű, tárgyilagos értelmezésre, a zsinati szövegek megfelelő hermeneutikájára van szükség.²⁰⁹

²⁰⁷ Ebben az összefüggésben utalok a Lutheránus Világszövetség strasbourg-i intézetének a zsinat megkezdése előtt (*Konzil und Evangelium* 1962), megnyitása után (*Dialog unterwegs* 1965), majd befejezése után (*Wir sind gefragt* 1966) kiadott tanulmánykötetére; LACKMANN ötkötetes, részletekbe menő teológiai tudósítására (*Mit evangelischen Augen* 1963–1966); HAMPE egykötetes, de rendkívül informatív dokumentumgyűjteményére (*Ende der Gegenreformation?* 1964).

²⁰⁸ Hazai evangélikus sajtóban (a teljesség igénye nélkül): [UZON?] u. l. 1964; NAGY 1965; VEÖREÖS 1966/6; 1966/7; 1966/11; MAGASSY 1969; KNUTSON 1971; KNALL 1985. Református: PÁSZTOR 2002.

²⁰⁹ *Konzilshermeneutik*; vö. WEBER 2012.

Mindjárt a zsinat bezárása után hívta fel a figyelmet Vajta Vilmos arra, hogy szembe kell nézni a szövegek bizonyos ellentmondásaival. Például ilyenekkel: a spirituális-misztikus egyházkép – és ugyanakkor a jogi-kanonikus; a Szentírás tekintélyének elismerése és az igehirdetés hangsúlyozása – és ezzel szemben az Írás mégis a hagyomány alá van rendelve, az igehirdetés pedig a szentségek alá; Isten népének apostolkodása, minden hívő papsága a keresztség alapján – és ugyanakkor a hierarchia sajátos elhívása és a sajátos papság felelőssége és hatalma a laikusokkal szemben; a keresztség mint a keresztyén élet alapszentsége és mint az egyház egységének kifejezése – de a keresztyén közösségeket, amelyek ilyen keresztséget gyakorolnak, mégsem ismerik el egyháznak. Metodikai egyenlenség is van: hol mély bibliai alapvetésre, hol patrisztikai érvekre, míg némely dokumentumban vagy azok részeiben szinte kizárólag az elmúlt száz év pápai enciklikáira hivatkoznak.²¹⁰ Ugyanakkor a zsinat egyes kijelentései mind a katolikus egyházat, mind a nem-katolikusokat „tanácstalanságban hagyta, milyen utat kellene az egyházak új közösségéhez választani”.²¹¹

A szövegek még alaposabb megismerésén és megértésén tehát mindannyiunknak tovább kell fáradoznunk. A zsinat munkája és szellemisége persze a zsinati szövegekben csapódott le. De nem elég csak a szövegek vizsgálata. Ez pusztán teória lenne, amely kimerülhet íróasztal melletti okoskodásban. Diplomáták fegyverszüneti tárgyalásaihoz vagy mediátorok kompromisszum-kereséséhez lenne hasonló, ahol patikamérlegre tett kifejezésekkel igyekeznek mindkét félnek eleget tenni. Dinamikus értelmezésre van szükség. Ezen azt értem, hogy nem pusztán

²¹⁰ VAJTA, in *Wir sind gefragt* 1966, 205. Ehhez közel álló véleményt fogalmazott meg a katolikus Peter NEUNER is (2012, 15): „Az például, hogy hivatalos egyházi dokumentumban melyik zsinati részeket idézik, elsősorban nem a szakszerűségtől, hanem a választott egyházképtől függ. Vannak, akik arra törekednek, hogy a II. Vatikáni zsinatot úgy állítsák be, mint amely mindenben megfelel az I. Vatikáni és a Tridenti zsinatnak. Mások viszont azt hangsúlyozzák a zsinatból, amely túlment a korábbi zsinatok kijelentésein. Mivel a zsinati szövegekben egymás mellett érvényesül mindkét egyházi alapmodell, a konfliktusok előre programozottak voltak, és ez rányomja bélyegét a zsinat óta eltelt évekre és javarészt a mai egyházzal kapcsolatos tapasztalatra is.”

²¹¹ Hivatkozás FRIEDRICH WEBERRE, forrása lásd 14. lábjegyzet.

diplomatikus egység-formulát kell találni, nem megemlékezni kell az ötven éve történelekről, vagy ünnepelni azt, hanem újra és újra felmérni, mi következik ebből. A zsinat indításokat is adott és ad, kérdéseket is tett és tesz fel, és adott esetben esetleg újabb válaszokat is vár.

Defectus és plenitudo vagy redundantia

A zsinati szövegek visszatérő érvelése, hogy a római katolikus egyház birtokolja a Krisztus ajándékainak, az üdvösség eszközeinek teljességét (*plenitudo*). A nem római egyházak viszont, bár Krisztus sok ajándékát birtokolják, mégis bizonyos hiányokat mutatnak (*defectus*).

Evangelikusok számára gondot jelent annak megértése, hogy a közösen vallott *solus Christus* mellett hogyan kaphat nagy hangsúllyal helyet olyan hitigazságok állítása, amelyek a mi szemünkben ezt a *solus*-t relativizálják, gyengítik. Miközben a római katolikus teológiai gondolkodás a reformáció számos tanítását képes beépíteni rendszerébe – mondván, hogy ezeket a katolikus hit is vallja –, nem mindig értjük, hogy mindezt hogyan egyeztethetik össze más, véleményünk szerint ezzel ellentétes tanokkal. Számunkra úgy fogalmazódik meg a kérdés, hogy akkor most valóban azt a reformátori tanítást fogadják el, amit mi is vallunk, vagy ez csak valami tág szívű mindent átölelő, már-már szinkretista hajlam. Olykor hiányzik nekünk a határok világos meghúzása.²¹² Kétségtelenül egyértelmű az a nem keresztyén és a szekuláris világra vonatkozó határvonal, amelyet a Hittani Kongregáció *Dominus Iesus* nyilatkozata meghúzott – ami a másik oldalon persze explicit ekkleziológiai elhatárolódást jelentett ki a protestáns egyházakkal szemben is.

Előremutató és figyelemre méltó, ahogyan Oscar Cullmann közelítette meg a katolikus többlét és a nem katolikus hiány kérdését. Haladást ebben akkor lehet elérni, az ő véleménye szerint, ha a katolikusok ezt a protestáns kevesebbet nem feltétlenül negatívumként értékelik, nem hiányként (*defectus*) vagy önkényes beszűkülésként, hanem a Szentlélektől kapott tudatos koncentrációként arra, hogy hitünk egyedüli közepének

²¹² Vö. VAJTA, in *Wir sind gefragt* 1966, 208.

Krisztusnak kell maradnia.²¹³ Először ezt a közöset kellene hangsúlyozni, azt számon kérni – folytathatjuk Vajta Vilmos érvelésével – és így tárgyalni az ellentéteket, például a mariológia kérdésében.²¹⁴ Az evangélium megszólaltatásában a protestánsoknál olykor határozottabb és a világ aktuális kérdéseiben náluk egyértelműbb és elkötelezettebb római állásfoglalások kapcsán Karl Barth egészen olyan, protestáns fül számára hajmeresztő megállapításig is eljutott, miszerint mindezek fényében még az is megtörténhet, hogy még a Mária-dogmák és a pápai tévedhetetlenség miatt jogosan hangoztatott protestáns bírálatok is elveszíthetik jelentőségüket.²¹⁵ A *solus Christus, sola gratia* római katolikus értelmezését ugyanis a protestánsok számára alaposan megterhelik az előbbi és a hozzájuk hasonló tanítások a római egyházban, amelyeket mi nem teljességnek, hanem fölöslegességeknek tartunk (*redundantia*).

Érdekes megfigyelni, hogy a személyes benyomások és találkozások nyomán nemcsak az evangélikus megfigyelők, hanem általában a protestantizmusban a korábbi csaknem egyöntetű elutasítás helyett a zsinat óta érdeklődő figyelemmel tekintenek a pápákra és tevékenységükre. Ez is egyik kiszélesedést, nyitást jelentő következménye a zsinatnak. Ugyanez viszont beszűkülést is jelent, mivel a római pápa fennhatóságának és szukcessziójának elismerése a feltétele a római egyházon belül az egyházhoz tartozásnak, kifelé pedig a katolikusok ökumenikus részvételének.²¹⁶ Ezért felbecsülhetetlen jelentőségű fejlemény, hogy II. János Pál a maga különös felelősségének adott hangot, „hogy – amint írta – meghalljam a felém irányuló kérést: találjam meg a primátus gyakorlásának olyan formáját, mely – küldetésének egyetlen lényeges mozzanatáról sem mondva le – kitárul az új helyzet felé”, és felvetette a primátus kérdéséről folytatandó „türelmes, testvéri dialógus” lehetőségét, amelynek során a terméketlen vitákat felváltva meghallgathatnák egymást az egyházak.²¹⁷ Ennek kapcsán öröndetes momentumként tarthatjuk számon, hogy a zsinat szükségesnek tartotta, hogy „örömet elis-

²¹³ CULLMANN, in HAMPE 1964, 358.

²¹⁴ VAJTA, in *Wir sind gefragt* 1966, 211.

²¹⁵ BARTH, *Überlegungen zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, in HAMPE, *Ende der Gegenreformation?* 1964, 414. = in *Zwischenstation* 1963, 15.

²¹⁶ VAJTA, 1990, 121. = in uő, *Amíg időnk van* 1998, 196.

²¹⁷ *Ut unum sint* 1995, Nr. 95. 96.

merjük és értékeljük mindazokat az igazán keresztény javakat, amelyek a közös örökségből forrásoznak, és megtalálhatók különvált testvéreinknél”, és hogy ne tévesszék szem elől mindazt, „amit a Szentlélek kegyelme különvált testvéreinkben megvalósít”.²¹⁸ Egybecseng ez XXIII. János pápának azzal a kijelentésével, hogy sokkal erősebb az, ami összeköt, mint az, ami elválaszt.²¹⁹ Ezt erősítette meg II. János Pál 1995-ben kiadott enciklikája, amely bizonyos kölcsönös gazdagodást is lehetségesnek tartott olyan más közösségek révén, „melyekben a keresztény misztérium bizonyos elemei olykor erősebb megvilágítást nyernek.”²²⁰ Ezek a kijelentések általában lelkes visszhangra találnak protestáns körökben, amelyeknek azonban gondot jelent annak pontos tisztázása, hogy csak a keleti és a nyugati egyház viszonylatában vagy a protestantizmust is befoglalva lehet-e ezeket a kijelentéseket érteni.

A változás mibenléte és mértéke

Az evangélikus értékelések sem mentesek a már-már szélsőséges megállapításoktól – a katolikusokéihoz hasonlóan. Akár azt az állítást, hogy a római egyház a legkevésbé sem változott, akár azt, hogy radikálisan, alapjaitól kezdve megváltozott, hamisnak tartja Oscar Cullmann.²²¹ Alig tudta azonban valaki is elképzelni, hogy a mozdíthatatlannak hitt római katolikus egyház képes ilyen változásra, miközben persze ugyanaz is maradt, állapította meg a dán Kristen E. Skydsgaard professzor.²²²

²¹⁸ *Unitatis redintegratio*, Nr. 4.

²¹⁹ XXIII. JÁNOS: „*Das, was uns verbindet, ist viel stärker als das, was uns trennt.*” Forrás megjelölése nélkül idézi PANNENBERG 2004, 17.

²²⁰ *Ut unum sint* 1995, Nr. 14.

²²¹ CULLMANN, in *Wir sind gefragt* 1966, 185.

²²² SKYDSGAARD, in: *Wir sind gefragt* 1966, 195.

Az ellenreformáció vége²²³ – először feltehetően George A. Lindbeck amerikai professzor, evangélikus zsinati megfigyelő jellemezte így 1963 tavaszán lelkesen a zsinatot. Az állítást megerősítette Kurt Scharf, az *Evangelische Kirche in Deutschland* (EKD) elnöke, aki tovább vitte a gondolatot: „A katolikus egyháznak ez a zsinata az ellenreformáció végét jelenti, függetlenül attól, hogy miként halad tovább.” Rómában is elhangzott, egyetértően és vitatva.²²⁴ Az ellenreformáció vége? De vajon a zsinat, amennyiben nem tesz mást, mint hogy ugyanazt mondja, amit eddig is, csak éppen másként, nem lesz más, mint csupán az ellenreformáció folytatása más eszközökkel? – kérdezte az EKD egyetlen zsinati megfigyelője, Edmund Schlink.²²⁵

Elgondolkodtató Paul Althaus kijelentése is, miszerint megmutatkozott „Luther késői hatása a római katolikus oldalon. Ennyiben Luther tiatokban részt vett a zsinaton.”²²⁶ Valóban: számosan sokat tanultak a reformációból, miközben katolikusok maradtak. A római katolikus egyház a zsinat által evangélikusabb, evangéliumibb (*evangelischer*) lett. Ennyiben jogos a kérdés, hogy vajon a reformáció nem veszítette-e el értelmét?²²⁷ A kérdés nyomán a lutheranizmus önvizsgálatára van szükség, amit Edmund Schlink, az EKD megfigyelője így fogalmazott meg: „Számomra nem kétséges, hogy azt a megbízatást, amit Isten a reformáció egyházainak adott, a zsinat nem vette el tőlük. Az azonban kétséges,

²²³ A protestánsok az ellenreformáción általában nemcsak a Trienti Zsinatot közvetlenül követő történelmi és egyházpolitikai korszakot értik, hanem a római katolikus egyháznak azt a fajta viszonyulását is a protestantizmushoz, amely a teológiában a felekezeti polémiával, a mindennapi érintkezésben az elzárkózással és az elszigeteléssel, a társadalomban pedig a pozícióharcra és a kizorítással jellemezhető. Nem tagadható, hogy ebben a mentalitásban volt kölcsönösség, bár az eredményt a politikai, társadalmi, hatalmi erőviszonyok határozták meg.

²²⁴ JOHANN CHRISTOPH HAMPE 1964, 17; vö. még KENT S. KNUTSON előadását a Lutheránus Világszövetség Evianban tartott nagygyűlésén 1970-ben (1971, 134).

²²⁵ HAMPE 1964, 17.

²²⁶ „Man muß von einer Spätwirkung Luthers auf katholischer Seite sprechen. Insofern nahm Luther heimlich am Konzil teil.” Paul Althaus idézi DIETZFELBINGER, in *Wir sind gefragt* 1966, 217.

²²⁷ DIETZFELBINGER, in *Wir sind gefragt* 1966, 215.

hogy vajon az evangélikus egyház a feladatát ma úgy tölti-e be, amint Isten elvárja tőle.”²²⁸

Kiemelték a zsinat megszólalásának *pastoralis* jellegét.²²⁹ A zsinat – XXIII. Jánosnak a megnyitó beszédében kifejezett útmutatását követve – megkülönböztette a hit tartalmát, ami változatlan (*depositum fidei*) a hit hirdetésének módjától (*modus enuntiandi*).²³⁰ A hivatalos tanítást adta a zsinat modern formában. Nem eretnekségeket ítélt el. Nem új dogmát definiált. Nem a régieket ismételte meg.²³¹ Ezzel lehetővé tette, hogy a római katolikus egyház konstruktív módon járuljon hozzá ökumenikus dokumentumok létrejöttéhez, mint a *Limai dokumentum* (1982),²³² a *Nicea-konstantinápolyi hitvallás közös magyarázata* Németországban (1991),²³³ az evangélikus – római katolikus dialógusok megindulása és ennek leglátványosabb gyümölcse, az Augsburgban 1999-ben aláírt *Közös nyilatkozat a megigazulás tanításáról*,²³⁴ valamint egyéb bilaterális dialógusok.

A zsinat „nemcsak római-katolikus, hanem az egész kereszténységet érintő esemény” volt. Meghatározta az Evangéliumnak a modern világban történő hitelt érdemlő hirdetését, megnyitotta az egyházak ökumenikus együttéléséhez az utat, és végrehajtotta „a római-katolikus Egyháznak az ökumenikus mozgalomba való belépését”. Ezen kívül „a keleti egyházak pozícióját és a reformáció és a reformált egyházak

²²⁸ „Mir ist es nicht zweifelhaft, daß der Auftrag, den Gott den Reformationskirchen gegeben hat, ihnen vom Konzil nicht abgenommen ist. Wohl aber ist mir zweifelhaft, ob die evangelische Kirche ihren Auftrag heute so erfüllt, wie es Gott von ihr erwartet.” Idézi DIETZFELBINGER, in *Wir sind gefragt* 1966, 216.

²²⁹ VISCHER, *Bericht über die erste Sitzungsperiode*, in HAMPE 1964, 371.

²³⁰ VISCHER, i.m., in HAMPE 1964, 372.

²³¹ CULLMANN, in *Wir sind gefragt* 1966, 186.

²³² *Kereszttség, úrvacsora, lelkesítő szolgálat* (Limai dokumentum). *Theologiai Szemle* (Új folyam, 29) 1986/4, 193–211.

²³³ *Erklärung der Deutschen Bischofskonferenz und des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) zur 1600 Jahr-Feier des Glaubensbekenntnisses von Nizäa-Konstantinopel*, in *Der Lobpreis des Dreieinigten Gottes im Heiligen Geist. 1600 Jahre Bekenntnis von Nizäa-Konstantinopel*, Tutzinger Studien 2/1981, 103–105.

²³⁴ *Az evangélikus – római katolikus Közös Nyilatkozat a megigazulás tanításáról és ünneplésének aláírásának dokumentumai* (ford. Hafenschner Károly – Kránitz Mihály – Puskás Attila – Reuss András [Vincze Katalin]) *Evangélikus Sajtóosztály – Szent István Társulat*, Budapest 2000, 108 o.

reformista kívánságait és véleményeit is átvette”. Példa erre a zsinat liturgikus reformja, mely az evangélikus istentiszteleteket is „megtermékenyítette és befolyásolta”, valamint a Szentírásra való koncentráció és a *Dei Verbum* kinyilatkoztatási konstitúcióban. Ökumenikus szemszögből mindenekelőtt a zsinatnak az ökumenizmusról szóló dekrétuma és az egyházi konstitúció jelentős. Ezek sok mindent elindítottak, és minden szinten magától értetődővé tették az ökumenikus együttélést,²³⁵ bár sokan úgy látják, hogy különösen a felekezeti vegyesházasságok kérdésében követett római magatartás rácsúfol az ökumenikus elkötelezettségre.²³⁶

A római katolikus egyháznak a zsinaton – a megszokott sztereotípiákhoz és az előzetes várakozásokhoz képest – meglepetést keltően megmutatkozó evangéliumi elkötelezettsége a protestantizmus egyes területein azzal a következménnyel is járt, hogy „saját önértelmezésük vonatkozásában is elbizonytalanodtak”²³⁷ a felekezeti klímának ebben a jelentős megváltozásában. Ez az új helyzet azonban óriási lehetőség is, mert arra ösztönöz, hogy a protestánsok „saját hitük tulajdonképpeni alapját” újra megvizsgálják, a keresztyén együttélést jobban szolgálják és erősödjen dialóguskészségük és ökumenikus felelősségérzetük.²³⁸

Egyesek szerint a zsinat túlságosan elébe ment a világnak, és felteszik a kérdést, hogy megfelelően szót adott-e Istennek? S vajon nem a kereszt botránya nélkül szólt-e?²³⁹ Az evangéliumot hirdette-e a zsinat? Ami a túlzott alkalmazkodást illeti a világhoz, fejlődés-pártiságát úgy fejezte ki a római katolikus egyház, hogy eközben nem veszítette el belső struktúráját, nem lett hűtlen lelkeségéhez, római katolikus maradt. Megállapítható, hogy a protestánsok is átértézték azokat a roppant kihívásokat, amelyekkel a 20. század közepén az egész világnak és benne az egész keresztyénségnek együtt kellett szembenéznie, és amelyek „jelentéktelenné teszik a finom teológiai disztinkciók luxusát.”²⁴⁰ Hogy végül a protestantizmus vagy a római katoli-

²³⁵ Hivatkozás Friedrich WEBERTE, forrása lásd 14. lábjegyzet.

²³⁶ RÉVÉSZ 1964, 735–736; NAGY 1965, 104; VEÖRÖS 1966, 428; KNALL 1985, 651.

²³⁷ KNALL 1985, 647.

²³⁸ KNALL 1985, 647.

²³⁹ SKYDSGAARD, in *Wir sind gefragt* 1966, 197.

²⁴⁰ KNUTSON 1971, 141.

cizmus alkalmazkodása az egyoldalúbb abban a tekintetben, hogy nem eléggé kritikusan hasonul a korhoz és szellemiségéhez, vagy lojális az éppen regnáló hatalom iránt, ez igen messzire vezető, nehéz, de életbevágóan fontos kérdés.²⁴¹

A sajtót és a többi keresztyén egyházat, így a nem katolikus ökumenikus mozgalmat is elsősorban érdeklő és izgató mindezen változásoknál sokkalta fontosabb azonban a római egyháznak a belső megújulása, amely életre hívta a II. Vatikáni Zsinatot, és amely óriási belső újraépítkezést indított el. A *Süddeutsche Zeitung* tudósítója az első ülészek után „a Szentlélek élénk fúvásáról” írt, amint Karl Barth idézte.²⁴² A református teológus továbbment, amikor a lényegi változást abban a lelki mozgásban látta, amelyet talán sodró ereje miatt olyan földcsuszamlásnak mondott, ami ötven évvel korábban elképzelhetetlen lett volna. Szimbolikus számára a zsinat megnyitó ülésén a középpontba helyezett evangéliumos könyv, amely nem csupán díszlet volt, hanem jele annak a Szentírás felé forduló figyelemnek, amely már évtizedek óta zajlott. És a kicsiny kovászéhoz hasonlítható következménye annak az ígének, amely a római misekönyvben és breviáriumban sok más mellett – számos protestáns véleménye ellenére – mégiscsak jelen volt. Nem bízunk-e túl kevésbé abban, hogy ez az ige valóban élő és ható – kérdezi Barth, és megállapítja, hogy a *Szentírásra* irányított figyelem megmutatkozott abban, hogy számos dokumentum – a protestánsoknak szinte ámulatát keltve – meghaladta a Trienti vagy az I. Vatikáni Zsinat szövegeit. Tapasztható mindez az elmélyültebb igehirdetésekből, de a bibliaolvasás terjedésében, sőt még a templomépítészetben is. Johann Baptist Metz nyomán a római katolicizmusban a Szentlélek támasztotta vihart említ Magassy Sándor evangélikus lelkész, amikor a küzdelmeket és feszültségeket felelevenítő zsinati visszatekintését így zárja: „nyilván-

²⁴¹ DIETZFELBINGER, in *Wir sind gefragt* 1966, 216. XXIII. János pápának az elsősorban az emberi jogok kérdésével foglalkozó *Pacem in terris* enciklikáját olyan szövegnek tekintti Karl Barth, ami nemcsak beszélt, hanem mondott is valamit; vö. Karl BARTH, *Überlegungen zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, in HAMPE 1964, 413. = in *Zwischenstation* 1963, 16.

²⁴² „ein wahrhaft temperamentvolles Wehen des Heiligen Geistes”, Karl BARTH, *Überlegungen zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, in HAMPE 1964, 408. = in *Zwischenstation* 1963, 11.

való, hogy a vihart nem ember támasztotta. Így az is nyilvánvaló, hogy ember nem is lehet úrrá fölötte.”²⁴³

A lelkesedés az azóta eltelt ötven évben minden bizonnyal lelohadt. Az ámulatot keltő új vonások mellett, amelyek egykor teljesen lekötötték a protestánsok figyelmét is, ma jobban látjuk azt is, ami nem változott, és azokat az erőfeszítéseket is, amelyek az újnak a szellemét visszaszorítani igyekeznek. Azonban minden kijózanodás és minden esetleges negatív tapasztalat ellenére sem engedheti meg magának a protestantizmus, hogy úgy gondoljon önmagára, mintha az ő háza táján minden rendben volna, mintha már túl lenne a reformáción, amire azonban még Rómának szüksége van. Sokkal inkább használna a protestáns egyházaknak – még ha van is jogosnak tartott kritikájuk – ha nem a 16. század óta használt sablonjaikat vetítenék rá a mai római egyházra, hanem tanulnának elkezdett megújulásából.

Megújulás

A zsinat összehívásának egyik szándéka az egyház megújítása volt. A megújulás nem olyasmi, amit a protestánsok, az evangélikusok egyoldalúan számon kérhetnek a katolikus egyházon. Ne követeljünk semmit a római katolikus egyháztól, amit mi magunk még nem valósítottunk meg – figyelmeztetett Willem Visser 't Hooft, az Egyházak Világtanácsának főtitkára a zsinat kezdetekor.²⁴⁴

Oscar Cullmann pedig arra emlékeztetett, hogy bár – nekünk, protestánsoknak is – reménységünk a római egyház megújulása, ez a megújulás azonban nyilvánvalóan a katolicizmus alapján fog megtörténni, mert nem lehet elvárni tőle, hogy protestantizmussá vagy ortodoxiává váljék.²⁴⁵ És a római katolikus egyház megújulásáról nem lehet úgy beszélnünk, mintha a protestantizmusnak nem lenne szüksége megújulásra, mintha a *Bibliához* ragaszkodva nem szűkülte volna be és mintha nem ejtett volna el bizonyos bibliai elemeket. Megújulásra tehát a nem római

²⁴³ 1969, 589.

²⁴⁴ Idézi: HAMPE 1964, 9.

²⁴⁵ CULLMANN, in HAMPE 1964, 357.

katolikusoknak is szükségük van.²⁴⁶ Ugyanezt a gondolatot folytatta Kristen E. Skydsgaard, amikor kijelentette, hogy a protestantizmus nem maradhat változatlan, hanem a római katolikusokkal együtt kell keresnie az egyház jövőbeli útját.²⁴⁷ Ezért is lett az evangélikus megfigyelők zsinat utáni beszámoló kötetének címe: *Wir sind gefragt*, meg vagyunk kérdezve, megkérdezettek vagyunk. Karl Barth egyenesen azt várja, hogy a protestánsokat indítsa a zsinat arra, hogy hatalmas seprűvel seperjenek a saját (egy)házuk előtt.²⁴⁸

A zsinat római katolikus részről is új korszakot nyitott, amelyet már nem annyira az egymással folytatott harc, de nem is valami hamis irénizmus jellemez, hanem az igazság közös keresése (*ApCsel* 17,11), egymás segítése Krisztus követésében, aki a világ egyetlen reménysége. Az egyház vándorlásának útján a protestáns keresztyéneknek úgy kell menetelniük, hogy ha kell, igent, és ha az kell, akkor nemet mondanak, és ugyanakkor a maguk részéről készek legyenek a római katolikus egyháztól az igent és a nemet meghallani és meghallgatni.²⁴⁹

A kérdés a protestantizmus számára nem is az, hogy mennyiben érvényesülnek a római katolikus egyházban a zsinat határozatai, bár ez sem mellékes kérdés. A vitákat látva együtt örülünk az örülőkkel, együtt sírunk a sírókkal... A kérdés igazában az, hogy a római katolicizmus és a protestantizmus meghallja-e a zsinat szavában is, és az egymással folytatott párbeszédben is a Jó Pásztor hangját, aki mindannyiunkat hív: Jobban szeretsz-e engem? Legeltesd az én bárányaimat! Te kövess engem! (*Jn* 21,15.22)

²⁴⁶ CULLMANN, in HAMPE 1964, 358.

²⁴⁷ SKYDSGAARD, *Geschichtliche Verborgenheit der Kirche* (1963), in HAMPE 1964, 393.

²⁴⁸ BARTH, in HAMPE 1964, 414. = in *Zwischenstation* 1963, 17.

²⁴⁹ SKYDSGAARD, idézi HAMPE 1964, 10.

Irodalom

KARL BARTH, *Überlegungen zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, in HAMPE, *Ende der Gegenreformation?* 1964, 406–415. = *Zwischenstation. Festschrift für Karl Kupisch zum 60. Geburtstag* (hrsg. Ernst Wolf), Chr. Kaiser Verlag, München 1963, 9–18.

MARTIN CHEMNITZ, *Examination of the Council of Trent* (trans. Fred Kramer), Part 1–4, Concordia Publishing House, St. Louis/Missouri 1971.

OSCAR CULLMANN – LUKAS VISCHER, *Zwischen zwei Konzilsessionen. Rückblick und Aussicht zweier protestantischer Beobachter*, EVZ-Verlag, Zürich 1963, 62 o.

OSCAR CULLMANN, *Verwirklichungen des ökumenischen Gedankens auf dem Konzil*, in HAMPE, *Ende der Gegenreformation?*, 1964, 355–359.

OSCAR CULLMANN, *Das Konzil und die Frage nach dem Kern und den wandelbaren Elementen der christlichen Botschaft*, in *Wir sind gefragt*, 1966, 185–190.

Dialog unterwegs. Eine evangelische Bestandsaufnahme zum Konzil (hrsg. im Auftrag der Lutherischen Stiftung für ökumenische Forschung von George A. Lindbeck), , Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 1965, 275 o.

HERMANN DIETZFELBINGER, *Nachwort*, in *Wir sind gefragt* 1966, 214–220.

JOACHIM FRANK, *Die Kurve gekriegt. Die Lehre des Ersten Vaticanum vom Primat des Papstes bestimmte auch das Zweite Vaticanum*, in *Zeitzeichen* (13) 2012/9, 36–38.

HAFENSCHER KÁROLY, *Bizalommal a jövő felé*, in *Egyházforum* (17) 2002/4, 3–5.

JOHANN CHRISTOPH HAMPE, *Ende der Gegenreformation? Das Konzil. Dokumente und Deutung*, Kreuz-Verlag, Stuttgart - Berlin; Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz, 1964, 447 o.

HUBERT JEDIN, *A zsinatok története* (ford. Víz László), Ecclesia, Budapest, 1998, 221 o.

ERNST KINDER, *Was ist ein ökumenisches Konzil? Eine dogmatische Besinnung*, in *Konzil und Evangelium* (szerk. Kristen E. Skydsgaard), 1962, 18–39.

DIETER KNALL, *Ökumenikus reménységek és aggodalmak a II. Vatikáni Zsinat után. (A római katolikus egyház egy osztrák protestáns szemszögéből.)* (ford. Bízik László), in *Lelkipásztor* (60) 1985/11, 643–656.

KENT S. KNUTSON, *A lutheránus egyházak reagálása a mai római katolikus egyházra és teológiára*, in *Lelkipásztor* (46) 1971/3, 132–143.

Konzil und Evangelium. Lutherische Stimmen zum kommenden römisch-katholischen Konzil. (szerk. Kristen E. Skydsgaard), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1962, 215 o.

MAX LACKMANN, *Mit evangelischen Augen. Beobachtungen eines Lutheraners auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil*, Verlag Styria, Graz – Wien – Köln, 1963–1966, 1–5. kötet.

GEORGE LINDBECK, *Der römische Katholizismus am Vorabend des Konzils*, in *Konzil und Evangelium* (szerk. Kristen E. Skydsgaard), 1962, 63–94.

GEORGE LINDBECK, *Montreal, Helsinki, Rom: ein Vergleich*, in JOHANN CHRISTOPH HAMPE, *Ende der Gegenreformation? Das Konzil. Dokumente und Deutung*, Kreuz-Verlag, Stuttgart - Berlin; Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz 1964, 359–365.

MAGASSY SÁNDOR, *A „Zsinat Lelke” a Zsinat utáni katolicizmusban*, in *Lelkipásztor* (44) 1969/10, 583–590.

NAGY GYULA, *Vaticanum II. A zsinat első három ülészakának mérlege*, in *Lelkipásztor* (40) 1965/2, 97–111.

PETER NEUNER, *Az egyház a II. Vatikáni zsinat tanításában* (ford. Wildmann János), *Egyházforum* (27) 2012/4, 8–15.

MARTIN NIEMÖLLER, *Vorwort*, in HAMPE 1964, 12–14.

OTTLYK ERNŐ, *A katolicizmus útja az első és második vatikáni zsinat tükrében*, in *Lelkipásztor* (38) 1963/4, 200–212.

WOLFHART PANNENBERG, *Der ökumenische Weg seit dem II. Vatikanischen Konzil – aus evangelischer Sicht*, in *Kerygma und Dogma* 50 (2004/1) 17–24.

PÁSZTOR JÁNOS, *A II. Vatikáni zsinat jelentősége. Ahogy azt egy református teológus látja*, in *Vigilia* 2002/11, 847–854.

REUSS ANDRÁS, *A reformáció eredeti céljai és a katolikus megújulás a II. Vatikáni Zsinat után*, in *Lelkipásztor* (80) 2005/1, 6–9. = *Ökumené* (57) 2004/4, 22–29.

RÉVÉSZ LÁSZLÓ, *A II. Vatikáni Zsinat az egyházfogalom mérlegén*, in *Lelkipásztor* (39) 1964/11, 660–664; 1964/12, 733–742.

P. FRANZ SCHMIDBERGER, *Die Zeitbomben der Zweiten Vatikanischen Konzils. Vortrag gehalten am 9. April 1989. vor der Bewegung „actio spes unica“ (überarbeitet und ergänzt)* © Priesterbruderschaft St. Pius X. Stuttgart 1989; 4. Auflage 2008, 18 S. www.medrum.de/files/Zeitbomben_des%20Konzils.pdf (letöltés: 2012.11.27.)

KRISTEN E. SKYDSGAARD, *Das kommende Konzil, Absicht und Problematik*, in *Konzil und Evangelium* 1962, 95–138.

ÚÓ, *Das Konzil und die evangelisch-lutherischen Christen*, in *Konzil und Evangelium* (szerk. Kristen E. Skydsgaard), Göttingen, 1962, 139–167.

ÚÓ, *Geschichtliche Verborgenheit der Kirche* (1963), in HAMPE 1964, 392–393.

[UZON LÁSZLÓ ?] u. l., *A Biblia a II. Vatikáni Zsinaton*, in *Lelkipásztor* (39) 1964/11, 679–680.

VAJTA VILMOS, *Zur Interpretation der Konzilsbeschlüsse*, in *Wir sind gefragt* 1966, 205–213.

ÚÓ, *Ökumenikus tapasztalatok (1941–1990)*, in *Lelkipásztor* (65) 1990/4, 119–124.

VEÖREÖS IMRE, *A második vatikáni zsinat négy esztendeje, 1962–1965*, in *Lelkipásztor* (41) 1966/6, 357–384; 1966/7, 412–430.

VEÖREÖS IMRE, *A második vatikáni zsinat után*, in *Lelkipásztor* (41) 1966/11, 675–680.

LUKAS VISCHER, *Bericht über die erste Sitzungsperiode*, in HAMPE 1964, 371–375.

FRIEDRICH WEBER, *„In der Schar derer, die da feiern“. Gegenseitig einladen – gemeinsam feiern. Bericht des Catholica-Beauftragten der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands. Texte aus der VELKD Nr. 165, November 2012*, 15–29.

Wir sind gefragt... Antworten evangelischer Konzilsbeobachter (herausgegeben von Friedrich Wilhelm Kantzenbach und Vilmos Vajta), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1966, 220 o.

VÁRNAI JAKAB:

A Dei Verbum – a Verbum Domini fényében

A kinyilatkoztatásról alkotott felfogás az egyik legjobban körvonalazható terület, ahol felismerhető a II. Vatikáni Zsinat teológiai jelentősége. A *Dei Verbum* dogmatikus konstitúció I. fejezetében fogalmazódik meg egyértelműen az a váltás, amelyet Gerhard Ludwig Müller később így jelöl: elszakadás az „információelméleti modelltől” és odafordulás a „kommunikációelméleti modellhez”.²⁵⁰ Más szavakkal: A kinyilatkoztatásban Isten nem elsősorban és nem kizárólag tételes igazságokat közöl velünk, hanem önmagát. A konstitúció e tételének zsinat utáni recepciója nem mondható túlságosan eseménydúsnak. A *Dei Verbum* hatástörténetének kutatására több szempont is kínálkozik, gondolok itt például a *Fides et Ratio* enciklika I. fejezetére, amely hit és ész viszonyának kifejtéséhez éppen a *Dei Verbum* I. fejezetét tekinti alapnak, vagy arra a jelentős megnyilatkozásra, amelyet alig egy éve kaptunk a Nemzetközi Teológiai Bizottságtól a teológiai munkához, és amely *A teológia ma: távlatok, alapelvek és kritériumok* címet viseli.²⁵¹

A hatástörténet kiemelkedő eseménye viszont a 2008-as püspöki szinódus és az annak nyomán 2010 novemberében megjelent apostoli buzdítás, a *Verbum Domini*. Ebben az előadásban röviden felidézem a *Dei Verbum* főbb tételeit a kinyilatkoztatásról, majd megvizsgálom, hogy mind-

²⁵⁰ GERHARD LUDWIG MÜLLER, *Katolikus dogmatika a teológia tanulmányozásához és alkalmazásához*, Kairosz, Budapest 2007, 43–47.

²⁵¹ NEMZETKÖZI TEOLÓGIAI BIZOTTSÁG, *A teológia ma: távlatok, alapelvek és kritériumok*. 2011. XI. 29-i dátummal hagyták jóvá, 2012 februárjában tették közzé a vatikáni honlapon: http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_doc_20111129_tologia-oggi_hu.html

ez hogyan él tovább a *Verbum Domini*-ban, illetve hogy milyen irányban halad tovább a teológiai reflexió és az egyházi tanítás.

A Dei Verbum I. fejezete

A konstitúció hányatott előtörténetéből tudjuk, hogy az első szövegtervezetek csupán a kinyilatkoztatás *továbadásával* foglalkoztak. A kinyilatkoztatás *fogalmát* viszont még a szöveg 3. változatában is csupán egy előszó írta volna le, amelyből csak a második ülősszak utáni bizottsági munka folyamán, 1964 áprilisában csináltak „első fejezetet”.²⁵² Joseph Ratzinger a konstitúció létrejöttében az egyik legfontosabb lépésnek nevezi ezt.²⁵³ A kinyilatkoztatásról tanúskodó dokumentumok vizsgálata előtt a zsinat felteszi a még alapvetőbb kérdést, hogy „mi is történik valójában, amikor Isten »kinyilatkoztatja magát«, és ezzel új módon gondolja át magát a keresztény egzisztencia lényegét és alapját”.²⁵⁴ Peter Eicher szerint a *Dei Verbum* azért állította a kinyilatkoztatás felfogását az Ige teológiájának horizontjába, mert a bizottságban az első zsinati ülősszak után helyet kapott az Egységtitkárság vezetője, Augustin Bea bíboros.²⁵⁵

A konstitúció tehát az 1–6. pontokban a kinyilatkoztatás definiálásával kezdődik. Immár fél évszázada ez a néhány bekezdés jelenti a katolikus teológiában a kinyilatkoztatás alapvető fogalmi keretét. Ennek a résznek a fő kijelentései:

a) Isten egyetemes üdvözítő szándéka a kiindulópont (egységben marad a megváltás és a kinyilatkoztatás szándéka)

b) A kinyilatkoztatás „beszélgetés” Isten és ember között, de ebben Isten nem csupán egyes kijelentéseket, hanem önmagát nyilatkoztatja ki. Nem csupán kapunk valamit tőle, hanem közösségre jutunk vele (a kommunikáció egysége)

²⁵² 1964. április 20-án; vö. Umberto Betti, *a zsinat meghatározó ferences teológusa*, in *Vigilia* 2012/7, 543, az eredeti olasz kiadásban 38.

²⁵³ J. RATZINGER, in *LThK* 13, 506.

²⁵⁴ Uo.

²⁵⁵ PETER EICHER, *Offenbarung. Prinzip neuzeitlicher Theologie*, Kösel, München 1977, 518.

c) A kinyilatkoztatásnak üdvtörténeti alapszerkezete van: történelmi eseményeken és szavakon keresztül történik (*gestis verbisque*), ennek középpontja és fő eszköze Jézus Krisztus.

d) A krisztusi kinyilatkoztatás is egységes: benne minden eszközévé válik a kinyilatkoztatásnak, nem különíthető el semmi a többi rovására.

e) Az önmagát feltáró Istennek „a hit engedelmességével” tartozunk, mellyel az ember először is „szabadon Istenre bízva egész önmagát”. Az ember egész lényét átfogó válaszhoz gyökeresen hozzá tartozik az is, hogy „értelmével és akaratával teljesen meghódol a kinyilatkoztató Isten előtt” (DV 5).

Ahogy ebben az összefoglalóban már érzékeltetni próbáltam, a *Dei Verbum* kinyilatkoztatás-tanának van egy vonása, amely explicit formában talán nem, de implicit módon jellemző: a kinyilatkoztatás *egységes* szemlélete. Erre utaló elemek a szövegben: a kinyilatkoztató isteni szó *egység*, *közösség* létrehozására hivatott (1.), az üdvtörténet fogalma (*oeconomia revelationis*, 2.), a Jézus-jelenség mint középpont egységes bemutatása (4.). A dokumentum elemzői szerint ez a szemlélet patrisztikus örökség.²⁵⁶

A továbbiakban megnézzük, hogy a *Dei Verbum* fent vázolt alapkijelentései és egységes szemlélete hogyan élnek tovább? Vizsgálódásunk hipotézise, hogy a kinyilatkoztatás *egységes szemlélete akkor érvényesül, ha középpontban marad az „Isten Igéje” mint egységesítő kategória.*²⁵⁷ A *Dei Verbum*-tól a *Verbum Domini*-ig a kinyilatkoztatás egyházi tanítása megmarad az *Ige teológiájának*, így őrzi meg a kinyilatkoztatás *egységét.*²⁵⁸ Az egység témájá-

²⁵⁶ Még akkor is, ha az „Isten önközlése” témáját inkább a 20. sz.-i protestáns teológiából, távolabbról pedig Hegel filozófiai örökségéből merítették – így elemzi FRANÇOIS NAULT, *Révélation sans théologie, théologie sans révélation*, in PHILIPPE BORDEYNE – LAURENT VILLEMEN (szerk.), *Vatican II et la théologie. Perspectives pour le XXI^e siècle*, Cerf, Paris 2010, 142–146.

²⁵⁷ A kifejtés során nem tudok majd következetes szóhasználatot érvényesíteni az „Isten Igéje” és az „Isten Szava” változatok tekintetében, melyeket lényegében fölcserélhetőnek tekintek. A kérdéshez ld. FARKASFALVY DÉNES, *Testté vált szó*, I. rész, Prugg, 1986, 46.

²⁵⁸ A „*Dei Verbum*” címet csak 1965. október 1-én kapta meg a dokumentum: „Hasznos változtatás a *Sacrosancta Synodus* kezdetű tervezet kezdőszavaiban. Mons. Volk javaslatára, akit Philips támogat, eldöntjük, hogy tegyük be eléje a *Dei verbum religiose*

nak fontosságát alátámasztja az is, hogy *A teológia ma* c. 2012-es dokumentum a maga témájában az egység és sokféleség egyensúlyát keresi.

A Verbum Domini I. része

Talán némileg több ismertetést igényel a *Verbum Domini* c. dokumentum. Induljunk ki ennek szándékából. Miről szólt a 2008-as püspöki szinódus? „Isten Szaváról az Egyház életében és küldetésében”. Nem a *Szentírásról*, és nem is a *kinyilatkoztatás fogalmáról*.

Paolo Martinelli összefoglalja a dokumentum előtörténetét és kiemeli a fundamentális teológiai témák szerepét a folyamatban.²⁵⁹ Csak a gondolatmenetünkre vonatkozó pontokat emelem ki.

A 2007. április 27-én kiadott első tervezet, a *lineamenta* említ néhány nehézséget, amelyet a szinódusnak majd tárgyalnia kellene: tudatlanság és bizonytalanság a kinyilatkoztatás és az Isten Igéje felől, a *Biblia* nincs jelen sokak életében, nem jól használják, az Ige igazságát elfeledve relativizmusba esnek stb. A tervezet javasolja a kinyilatkoztatásról szóló tanítás föllelevenítését: „Isten Igéje”, az egységes üdvtörténet, Krisztus központi szerepe és a két Szövetség kapcsolata, a *Szentírás* értelmezése. Különösen jelentős szövegtörténeti adat, hogy már itt felmerül az igény, hogy az „Isten Igéje” kifejezés jelentésszintjeit elkülönítsék.

2008. május 11-én teszik közzé a munkadokumentumot (*instrumentum laboris*), amely megfogalmazza a problémát, hogy a hívek kevéssé ismerik a *Dei Verbum* zsinati dokumentumot. A tervezet abban

audiens et fidenter proclamans kifejezést, egyrészt mert ezek a szavak jobb felütést adnak a dokumentumnak, másrészt mert egy másik zsinati dokumentum, a *Sacrosanctum Concilium* liturgikus konstitúció már hasonló szavakkal kezdődik.”; vö. Umberto Betti, *a zsinat meghatározó ferences teológusa [naplórészletek]* (vál., ford. Várnai Jakab), in *Vigilia* 77 (2012/7) 544.

²⁵⁹ PAOLO MARTINELLI OFMCap, *L'interesse teologico fondamentale della XII Assemblea generale ordinaria del sinodo dei vescovi sulla Parola di Dio nella vita e nella missione della Chiesa*, in CARMEN APARICIO VALLS – SALVADOR PIÉ-NINOT (szerk.), *Commento alla Verbum Domini*, Gregorian and Biblical Press, Roma 2012, 9–39.

lép előre, hogy a kinyilatkoztatás és az „Isten Igéje” témát egy dinamika keretében helyezi el: „a megszólaló Isten misztériumának” keretében.²⁶⁰

A 2008 októberében lezajlott szinódus dokumentumaiban a kinyilatkoztatás felfogása szempontjából fontos fejlemény, hogy a hozzászólások előtti összegzésben (*relatio ante disceptationem*) „helyet kap a kinyilatkoztatás dialogikus nézete”, továbbá hogy az Ige mindig „összehívó” szó, a szövetség Igéje.²⁶¹ A hozzászólások utáni összegzésben pedig előtérbe kerül Isten Igéjének jelen idejű valósága, „a most megszólaló Isten”, akit a személyes, hívó hallgatás képes befogadni.

A szinódus terméke végül az az 55 „javaslat” (*propositiones*), amelyet a Szentatyának átadtak, és amely az elemzések szerint mind be is került a kiadott apostoli buzdításba.²⁶² A témák alapvető elrendezése már ekkor kialakul:

- I. Isten Igéje az Egyház hitében
- II. Isten Igéje az Egyház életében
- III. Isten Igéje az Egyház küldetésében

Két adatot emelnék ki. Az egyik, hogy a 3. javaslat fontos lelkipásztori feladatként jelöli meg: segítsék hozzá a híveket az „Isten Igéje” kifejezés különféle jelentéseinek megértéséhez. A másik pedig az, hogy az Isten Igéje és az eucharisztia kapcsolata az I. részbe került (7. javaslat), tehát szisztematikus kérdés, nem csupán lelkipásztori alkalmazás kérdése.

A szinódus utáni apostoli buzdítást végül *Verbum Domini* címmel, 2010. szept. 30-i keltezéssel, de csak 2010 novemberében adta közre XVI. Benedek pápa. A dokumentum szerkezete az eddigi anyagok sémáját követi, a három rész latin címet kapott, amelyet a különböző nyelvekre történő fordítás során általában meghagytak latinul:

- I. rész: *Verbum Dei*
- II. rész: *Verbum in Ecclesia*
- III. rész: *Verbum in mundo*

²⁶⁰ PAOLO MARTINELLI, i. m., 18.

²⁶¹ Uo. 20.

²⁶² Uo. 29.

Az első, teológiai jellegű rész az Isten Igéjének teológiáját nyújtja, mintegy ebben helyezi el a kinyilatkoztatás teológiáját is. A kinyilatkoztatás eseményét mint Isten Szavának hozzánk érkezését írja le. Nem találjuk meg benne azt a felosztást, amelyet a *Dei Verbum* követ: a kinyilatkoztatás lényege (I. fej.) és továbbadása (II. fej.). Ez lényeges kijelentésnek tartható: a kinyilatkoztatás mindvégig *egy hagyomány keretében* játszódik le, és a krisztusi kinyilatkoztatás is egy hagyomány („a második templom zsidósága) sajátos fordulata.²⁶³ Ha előadásunk témája a „hagyomány” lenne, ezt a pontot érdemes volna kiaknázni.

A *Verbum Domini* első, teológiai része azután ismét három fejezetre oszlik:

1. *Isten, aki beszél* (6–21. pontok)
2. *Az ember válasza a beszélő Istennek* (22–28)
3. *A Szentírás magyarázata az Egyházban* (29–49)

Mivel az előadásban a kinyilatkoztatás fogalma a témánk, ezért a *Verbum Domini*-ből a továbbiakban csak az I/1. fejezetet vizsgálom. Az első tanulság az eddigiekből már látható: a „kinyilatkoztatás” fogalma helyett az „Isten Igéje” fogalma áll a középpontban – ugyanaz, de mégsem. Induljunk ki abból a kérdésből, amire már szintén felhívtam a figyelmet: az „Isten Igéje” analogikus szóhasználatából.

Az „Isten Igéje” kifejezés analogikus szóhasználat

A *Verbum Domini* dokumentummal az Isten Igéjének analogikus szóhasználat

„...fől kell hívnunk a figyelmet arra, amit a színódusi atyák mondtak azzal kapcsolatban, hogy hányféle értelemben használjuk az »Isten Szava« kifejezést. Joggal beszéltek a Szó *szimfóniájáról*, egyetlen Szóról, amely különféle módokon fejezi ki önmagát mint »többszóla-

²⁶³ LARRY W. HURTADO kifejezésével: „vallási újítás”, ill. „mutáció”, ld. uő. *Hogyan lett Jézus Istenné a földön? A Jézus-tisztelet történeti gyökerei*, Bencés Kiadó, Pannonhalma 2008, főleg a könyv 8., utolsó fejezetét, 313–358.

mú ének» (DCE 1). A színódusi atyák e témakörben az emberi nyelv analóg használatáról beszéltek Isten Szavával kapcsolatban. E kifejezés ugyanis egyrészt a közlésre vonatkozik, melyet Isten önmagáról ad, másrészt különféle jelentéseket hordoz, melyeket gondosan kell vizsgálnunk és kapcsolatba kell hoznunk egymással.” (VD 7)

Ez azért nagy esemény, mert a római Gergely Egyetem tanára, Pié-Ninot szerint az analogikus szóhasználat „gyakorlatilag hiányzik az Isten Igéjéről szóló teológiai traktátusokból”, és hogy „a katolikus hagyományban inkább ritka az ilyen reflexió”.²⁶⁴ Karl Barth híres megkülönböztetését „a kinyilatkoztatott, a leírt és a hirdetett Ige” között Pié-Ninot röviden idézi, de bővebb kifejtést nem ad róla.

A színódust közvetlenül megelőző időszakban ennek a témának az elfogadtatásáért igen sokat tett Frédéric Manns jeruzsálemi ferences bibliatudós, aki *Sinfonia della Parola* címmel megjelentetett egy vázlatot az Ige teológiájáról.²⁶⁵ Könyvében a „szimfónia” nem is annyira a szigorú teológiai fogalmiság eredménye, hanem arra vonatkozik, hogy a rabbinikus, és ennek nyomán a patrisztikus irodalom számos metaforával fejt ki az Ige jelentőségét (Manns 17 képet elemez!), és ezek együtt alkotják az Ige „szimfóniáját”.

Carlo Maria Martini tanulmánya

Pié-Ninot szűkszavúságát némileg fejcsóválva fogadhatjuk, mert még a Gergely Egyetem rektoraként Carlo Maria Martini (†2012. aug. 31) 1980-ban egy kiváló előadást tartott, majd tett közzé a témáról.²⁶⁶ Martini öt jelentésszintet különít el. A szintek egymással az analógia viszonyában állnak, összetartozásuk és megkülönböztetésük egyaránt fontos. Martini kifejtése érdemes arra, hogy részletesen megismerjük.

²⁶⁴ SALVADOR PIÉ-NINOT, *Il Dio che parla. Verbum Domini*, nn. 6–21, in CARMEN APARICIO VALLS – SALVADOR PIÉ-NINOT (szerk.), *Commento alla Verbum Domini*, Gregorian and Biblical Press, Roma 2012, 53–63, itt: 55.

²⁶⁵ FRÉDÉRIC MANNS, *Sinfonia della Parola. Verso una teologia della Scrittura*, Edizioni Terra Santa, Milano 2008.

²⁶⁶ CARLO MARIA MARTINI, *La Parola di Dio alle Origini della Chiesa*, Roma 1980, 56–58. Erre a Raymond F. Collins hívja fel a figyelmünket: *Jeromos Bibliakommentár III.*, a *Su-galmazás* c. tanulmány 68. pontjában (magyar kiadás 43. oldal).

1. A Szó a Szentháromság belső életében

Az első jelentésszintet akkor látjuk meg, ha a kinyilatkoztatást szentháromságos összefüggésben nézzük. Isten Szavának első valósága az „Ige, mely kezdettől Istennél volt” (vö. Jn 1). A keresztyény kinyilatkoztatás végső alapját az a hit jelenti, hogy Istenben öröktől fogva bensőséges kommunikáció létezik. Ezt fejti ki Karl Rahner is: „Hogy Isten kimondja önmagát kifelé, annak az a feltétele, hogy örök teljességében kimondja önmagát immanens módon, és ez utóbbit éppen az nyilatkoztatja ki, hogy azonos az előbbivel.”²⁶⁷ Isten öröktől fogva „kimondja önmagát” – ezzel a megfogalmazással azt a misztériumot próbáljuk megközelíteni, hogy a Szentháromság a szeretet és a közösség ősmintája, ősforrása, így minden kommunikáció ősforrása is. A 2008-as szinódus utáni dokumentum ezt így emeli ki:

„Istenben nem volt olyan idő, amikor a *Logosz* nem létezett volna. Az Ige a teremtés előtt létezik. Ezért az isteni élet szívében közösség van, abszolút ajándék van. ... Isten úgy ismerteti meg önmagát velünk, mint a végtelen szeretet misztériumát, amelyben az Atya öröktől fogva a Szentlélekben mondja ki a maga Szavát.” (VD 6)

2. Isten Szava Jézus Krisztusban

A második jelentésszintet Martini Jézus Krisztusban jelöli meg: Ő a köztünk élő Ige, „a történelemben számunkra kimondott és megnyilvánult Isten”. Annyiban pontosítja, hogy Jézus nemcsak történeti létezésében „Isten Szava” hozzánk, hanem feltámadásának erejénél fogva azóta is, szüntelenül kinyilvánítja nekünk az Atyát (vö. Jn 17,26a: „Megismertetem velük nevedet, és továbbra is megismertetem”). Mindaz, amit az Egyházban valamilyen módon „Isten Szavának” nevezünk, Jézus Krisztusra vonatkozik – sőt, Martini kitarja ezt a jelentésszintet az egész történelemre. Ezáltal két irányban értelmezhető az „Isten Szava Jézus Krisztusban” kifejezés:

a) Legnagyobb mélységét, „intenzitását” a kereszthalálban és a feltámadásban éri el. Jézus itt azonosul a teljes emberi valósággal.

²⁶⁷ KARL RAHNER, *A hit alapjai*, Szeged 1998, 184–185.

b) Legnagyobb kiterjedését, „extenzióját” akkor éri el, amikor Isten lesz minden mindenben (vö. 1Kor 15, 28). „Kimondhatjuk, hogy Istennek az ember felé való közlése csak ebben a pillanatában éri majd el extenzív kifejezésének végleges és teljes arányait, még akkor is, ha, mint mondtam, fenntartjuk, hogy az intenzív kifejezés teljes aránya a keresztt és a feltámadás marad.” Az „Isten Szava” extenzív teljességét Martini azért hangsúlyozza, hogy kiemelve: az Isten által a történelemben kimondott más szavak önmagukban nem teljesek, a beteljesedés felé mutatnak.

3. Isten szavai az üdvtörténelemben

A harmadik jelentésszinten az „Isten Szavából” az üdvtörténelemben „Isten szavai” lesznek. Itt már a többes szám használata indokolt. Ezek a próféták és az apostolok által *kimondott* szavak, melyek kimondják a megvalósulásra váró, vagy Jézus Krisztusban megvalósult isteni tervet. A *Szentírás* rendszerint a prófétai és apostoli igehirdetésnek ezeket a szavait nevezi „Isten Szavának”. A kimondott szó elsőbbsége mellett szól a *szóbeliség* elsőbbsége is az Ó- és Újszövetség korának kultúrájában.

4. Az isteni sugalmazásra leírt szavak

A kimondott, hirdetett szótól csak ebben a negyedik mozzanatban lépünk át a *leírt* szóhoz. Az analógiának ezen a negyedik szintjén nevezük „Isten Szavának” a leírt szentírási szavakat, amelyek a prófétai és apostoli tevékenység nyomán isteni sugalmazásra írásos formát nyertek az író próféták, az apostolok, az evangélisták, a bölcsek, a történetírók, a törvényhozók és a költők által.

Ezáltal Martini a Szentírást belehelyezi Izrael és az ősegyház prófétai és apostoli szavának közégyébe, de kapcsolatba hozza Krisztussal és az Atyával, a sugalmazó Szentlélek közvetítésével. Emiatt jelenti ez a szó a *kinyilatkoztatás kiváltságos mozzanatát*. „Az Igével való kapcsolat, melyet ez a szó a Szentlélek által birtokol, Isten megnyilatkozásának élő és állandó erejévé teszi ezt a szót minden idők számára.”

5. A ma hirdetett isteni Szó

A leírt Szentírás nem jelenti Martini számára az utolsó jelentésszintet az „Isten Szava” kifejezés értelmezésében. Ötödik szintként nevezi meg ugyanis az élő keresztény *igehirdetés* szavát, utalva az *ApCsel* 19,10-re: „Pál két esztendeig ott maradt és tanított a zsinagógában, úgyhogy Ázsia minden lakója, zsidó és görög egyaránt hallotta az Úr szavát”. E szavak tartalma az *ApCsel* 19,8-ban fejeződik ki: „Pál vitatkozott és meggyőzéssel élt az Isten országáról”, vagy, ahogy az *ApCsel* 20,27-ben szerepel, meghirdette és prédikálta Jézust, Isten Fiát (vö. *ApCsel* 9,20). Amikor a hitről, a megtérésről, Jézus Krisztusról igehirdetés hangzik el, akkor az Egyházban olyan esemény játszódik le, amely valóban az „Isten Szavának” nevezhető.

A Dei Verbumban

Donath Hercsik megállapítása szerint már a *Dei Verbum* is tudatában volt az „Isten Igéje” kifejezés különféle jelentéseinek.²⁶⁸ Erre utaló elemek a szövegben: a „*gestis verbisque*” kifejezés, amely a kinyilatkoztató tettek és szavak sokféleségét érzékelteti (DV 2.), Isten kezdettől beszél az emberrel (3.) – és ez ugyanaz az Isten, mint aki Krisztusban hív meg minket; valamint az Ige teremtető, hívó, kinyilatkoztató, megváltó tevékenységeinek említése. Hozzátehetjük: ide tartozik az is, hogy a DV 1 szerint az *Igét* hallgató és hirdető Egyház „Szent János szavait követi”. Ez a kifejezésmód különbséget tesz „Isten Szava” és „Szent János szavai” között. Isten Szava, a Szentírás és az Egyház igehirdetése *nem egyszerű azonosságban* állnak egymással – írja erről a konstitúciót elemezve Josef Schmitz.²⁶⁹ A *Dei Verbum* további szakaszaiban olvashatunk még több árnyalt megfogalmazást is, amely a Szentírás és az Isten Igéje közti szoros kapcsolatot de „nem egyszerű azonosságot” érzékeltetik:

„Isten igéje, mely Isten ereje minden hívő üdvösségére, az Újszövetség könyveiben csodálatos szépségben jut el hozzánk [*praesentatur*] és mutatja meg erejét” (DV 17.)

²⁶⁸ DONATH HERCSIK SJ, *L'importanza della „Parola” per la teologia fondamentale*, in CARMEN APARICIO VALLS – SALVADOR PIÉ-NINOT (szerk.), *Commento alla Verbum Domini*, Gregorian and Biblical Press, Roma 2012, 161–178.

²⁶⁹ JOSEF SCHMITZ, *Offenbarung*, Patmos, Düsseldorf 1988, 69–70.

„az evangéliumok ... tanúskodnak [*testimonium sint*] a megtestesült Igének, a mi Üdvözítőnknek életéről és tanításáról” (DV 18.)

„Az isteni írások ... változatlanul közvetítik [*impertiant*] magának Istennek igéjét, és a prófétáknak és az apostoloknak szavaiban a Szentlélek hangját szólaltatják meg [*vocem personare faciant*].” (DV 21.)

„A Szentírás Isten igéjét tartalmazza [*continent*], s sugalmazott lévén, valóban Isten szava (DV 24.)

Más szerzők

A teológiában a *kinyilatkoztatásnak* a Szentírással szembeni többlete elfogadott tételnek mondható. Elég felidézni Rahner és Ratzinger 1965-ös munkáját, melyben a hagyomány létezését éppen ezzel a többséggel alapozzák meg.²⁷⁰ A kinyilatkoztatás eszerint transzcendálja a Szentírást, mintegy túlnyúlik azon. A Szentírás a kinyilatkoztatás tanúsítása. A kinyilatkoztatás két irányban nyúlik túl a Szentíráson: fölfelé, mint Isten szava és cselekvése, valamint lefelé, mindabban, amit a kinyilatkoztatás kivált mint hitaktust, a Szentírás közvetítésén túl. Hiszen lehet olvasni a Szentírást úgy is, hogy nem vagyok részese a kinyilatkoztatásnak. A keresztény hit – belépés Krisztus jelen idejű valóságába, amelyről a Szentírás tanúskodik, de amely egyáltalán nem maga a Szentírás.

Az „Isten Igéje” kifejezés analogikus szóhasználatának egyik fontos következménye tehát: Isten Szava és a Szentírás nem *egyszerű azonosságban* állnak egymással. Jó tíz éve Leo Scheffczyk is felhívta erre a figyelmet:

„A megtestesülés elve alapján érthető, hogy a Szentírás mint »Gotteswort im Menschenwort« és így mint az Egyház könyve tehető formálisan azonossá Isten Szavával. Az egyházi tanúk szerzősége révén hiteles és tévedhetetlen *tanúsága* marad Isten Szavának. Ez a tanúság jöllehet azzal a különleges minőséggel bír (ismét csak a szentségi istenemberi misztérium párhuzama-képpen), hogy a tanúság magában foglalja és megjeleníti a tanúsított valóságot. A magában-foglalás azonban

²⁷⁰ KARL RAHNER – JOSEPH RATZINGER, *Offenbarung und Überlieferung*, QD 25., Freiburg - Basel - Wien 1965, 34–36; vö. GIOVANNI ROTA, *Il concilio Vaticano II e la Tradizione: i punti nodali di un dibattito*, in *Teologia* 37 (2012) 415–449.

nem jelenti azt, hogy Isten Szava benne lehetne az Egyház könyvében, mint valami tárgy egy zárt dobozban és az lezárható volna. Ez inkább egy olyan *benne-lét*, amely összekapcsolódik egy *fölötte-léttel*, amiben az Isten Szava mindig megmarad az Írást felülmúló, túllépő valóságnak, amely a misztériumába való mindig újabb fölhatolásra készítet.”²⁷¹

Verbum Domini

A *Verbum Domini* már az I/1. fejezetben, a 7. pontban felhívja a figyelmet az „Isten Szava” kifejezés analóg jelentéseire:

„E kifejezés ugyanis egyrészt a közlésre vonatkozik, melyet Isten önmagáról ad, másrészt különféle jelentéseket hordoz, melyeket gondosan kell vizsgálnunk és kapcsolatba kell hoznunk egymással, mind a teológiai reflexió, mind a lelkipásztori gyakorlat szempontjából.”

Ez a szakasz bővebb kifejtés nélkül összegzést ad az analógia szintjeiről. Eszerint „Isten Szavának” nevezhetjük az alábbi valóságokat:

1. Isten örök Igéje (külön kifejtés még a 6. pontban)
2. Jézus Krisztusnak, az Atya emberré lett örök Fiának személye
3. a teremtés, a természet könyve
4. az üdvtörténet, amely a húsvéti misztériumban teljesedik be
5. az apostoli igehirdetés és az Egyház élő hagyománya
6. a Szentírás, melyet úgy értünk meg, „mint Isten Szavát az Apostoli Hagyomány keretén belül, amelytől elválaszthatatlan”.

Figyelemre méltó, hogy a VD, bár némileg eltérő beosztást ad, mint Martini, mégis hasonlóan és feltűnően nem az első helyre teszi a Szentírást, sőt kimondottan is elutasítja a kereszténység muszlim eredetű besorolását, mint „könyv-vallást”.²⁷² Úgy tűnik, a *Dei Verbum* tud az „Isten Igéje” analógikus szóhasználatáról, de nem tartja fontosnak módszeres kifejtését. Ugyanezt mondhatjuk el a *Katolikus Egyház Katekizmusáról* is. A mai egyházi tanítás azonban fontosnak tartja az analógikus szóhasználat kifejezett bemutatását és a híveknek való kifejtését.

²⁷¹ LEO SCHEFFCZYK, *Die heilige Schrift – Wort Gottes und der Kirche*, in *Int. Kath Zeitschrift Communio* 2001/1, 44–57, itt 53.

²⁷² VD 7, lásd még: KEK 108.

„Szentírás-vasárnap”?

Ezek a szempontok arra készíthetnek minket, hogy egy kicsit elgondolkodjunk a „Szentírás-vasárnap” lelkipásztori szokásáról. Magyarországon kevesen tudják, hogy ez az „ünnap” nem általános a katolikus Egyházban. Nálunk 1965 táján vezethették be, az elsők között lehettünk az Egyházban. 1969-ben Augustin Bea bíborosnak, a Keresztény Egységtitkárság akkori elnökének hatására jön létre a Katolikus Bibliaszövetség²⁷³, amely a protestáns bibliatársulatok eszköztárából átveszi azt a programot, hogy szentírás-vasárnapokat, Biblia-heteket stb. rendezzen.²⁷⁴

A VD által is hangsúlyozott szempontok alapján feltehetnénk a kérdést: Vajon nem volna megfelelőbb „Isten Igéjének” szentelni ezt a vasárnapot? Kellőképpen felhívjuk-e a hívek figyelmét erre az összefüggésre? Merjük-e megtenni a finom megkülönböztetéseket, amelyeket fentebb a *Dei Verbumból* idéztünk, vagy amelyeket a *Verbum Domini* hoz (kiemelések tőlem):

„Jóllehet Isten Igéje megelőzi és felülmúlja a Szentírást, mégis, mivel a Szentírás Istentől sugalmazott, »páratlan módon« tartalmazza az Isteni Szót” (VD 17.).

„Az Egyház abban a bizonyosságban él, hogy Ura, aki a múltban beszélt, folyamatosan közli ma is az Ő szavát az Egyház élő Hagymányában és a Szentírásban. Ugyanis *Isten Szava adja magát a Szentírásban*, mint a kinyilatkoztatás által sugallt tanúságtétel.” (VD 18.)

Persze – gondolhatjuk tovább – kell-e ennek külön vasárnap, ha pl. Karácsony napján elhangzik az evangélium, hogy „Kezdetben volt az Ige...”? Vagy pl. az éppen most elmúlt vasárnap (C 3; Lk 4,14–21), amikor a názáreti zsinagógában az élő Jézus jelenti a felolvasott Írások beteljesedését? Melyik vasárnap ne lehetne és kellene odafigyelni az Ige sokrétű működésére az olvasmányokban – és magában az eucharisztiaiban, amely az Ige eseménye?²⁷⁵

²⁷³ World Catholic Federation for the Biblical Apostolate, 1990 után egyszerűbb német elnevezéssel *Katholische Bibelföderation*.

²⁷⁴ Érdekes mozzanat: 2009. ápr. 26-án a Pápa a *Regina Coeli* imádság után üdvözlöi a lengyel zarándokokat, akik „idén először ünneplik a Szentírás-vasárnapot” – az ottani bibliatársulat kezdeményezése nyomán...

²⁷⁵ Vö. DV 21 és 26, de főleg VD 54–55!

Mi is a tétje ennek a teológiai kérdésnek? Maga a VD kifejti nekünk:

„Amint a szinódusi atyák mondták, valóban az »Isten Szava« kifejezés analóg használatával állunk szemben, és ezt tudatosítanunk kell. Ezért a hívőket jobban rá kell nevelni arra, hogy fölismerjék ennek különböző jelentéseit és értsék egyetlen értelmét. Teológiai szempontból is el kell mélyíteni a különböző jelentések szétválasztását, hogy jobban fölragyogjon az isteni terv egysége, és benne Krisztus személyének központi szerepe.” (VD 7.)²⁷⁶

A kérdés tétje tehát „az isteni terv egysége, és benne Krisztus személyének központi szerepe”. Egyre inkább előtűnik tehát a *Dei Verbum*mal kapcsolatban már felvetett szempontunk, az egység. Mielőtt azonban ezt részletezzük, végezzük el a VD és a DV összevetését.

A Verbum Domini ige-teológiája

Ha a *Verbum Domini* már a 7. pontban rendszerezte az „Isten Szava” kifejezés jelentéseit, akkor mi lesz az egész fejezet témája? Mi a jelentősége az I/1. fejezetnek? Úgy mondhatnánk, hogy a VD I/1. bővebben kifejti a DV I. főbb kijelentéseit. A teológus ilyenkor azt is kérdezi, hogy mennyivel több ez a kifejtés, mint egy előző egyházi tanítás kötelező idézése? Valójában milyen Ige-teológiát ad a VD, és ez hogyan viszonyul a DV-hoz? Talán érdemes egy táblázatban összesíteni a kettőt. Szerepeltetünk azonban még egy oszlopot. A tételes teológiai kijelentések mellett ugyanis szinte mindegyik pontban szerepel egy „apologetikus szempont”. Ez nem valamilyen eretnokség „anatémája”, hanem az adott kérdésben elképzelhető tévedések, elcsúszások, lelkipásztori következmények megfogalmazása, aktuális alkalmazása. Nagy részük jelen van már a szinódus által megszavazott javaslatokban is, de ebben a formájában XVI. Benedek pápa rendszerezését mutatja és az ő gondolkodását tükrözik.

²⁷⁶ Ennek igényét fogalmazta meg a 3. *propositio* is: „A lelkipásztorok tehát neveljék rá Isten Népét, hogy az 'Isten Szava' kifejezés különböző jelentéseit felfogják” (*Il Regno* 19 (2008) 644.).

A <i>Verbum Domini</i> 8–21 tételei	„apologetikus szempontok”	DV utalás
8. A Szó kozmikus természete – „ez a Szó az egész minden-ség alapja”	a létezés értelmes volta	DV 3
9. Az ember teremtése – „páratlan és kiváltságos helye a teremtésben”	„természeti törvény” – az evangéliumi törvény ezt „magában foglalja és megvalósítja”	---
10. A Szó realizmusa – „realista az, aki fölismeri Isten Igéjében mindenek alapját”	„Erre különösen most van szükségünk...” – „birtoklás, élvezet, hatalomvágy” ellenében	---
A Szó krisztológiája: (11–13)		
11. Ószövetség, majd: megtestesülés – „Az Ő egyetlen és páratlan története Isten végső Szava az emberiségnek.”	„a keresztény lét kezdetén nem egy etikai elhatározás vagy egy nagy eszme áll...”	DV 14 ---
12. <i>Verbum abbreviatum</i> – Az Atyának szól, de nekünk is – „a föltámadott Szó a végső világosság utunkon”	---	(DV 4)
13. A „Szó krisztológiájának” szíve: az isteni terv egysége a megtestesült Igében	---	(DV 4)
14. Isten Igéjének eszkatológikus természete – Jézus Krisztus Isten végső Szava	„segítsük a híveket jól megkülönböztetni Isten Szavától a magánkinyilatkoztatásokat”	(DV 4)
15. Isten Szava és a Szentlélek – Jézus élete a Lélekben	„A Fiú küldetése és a Szentlélek küldetése elválaszthatatlan és egyetlen üdvrendet alkotnak.” – (vö. <i>Red. Miss.!</i>)	---
16. A Szentlélek szerepe az Írás megértésében	„nem lehet megérteni a Szó értelmét, ha valaki nem fogadja el a Vigasztaló tevékenységét az Egyházban és a hívők szívében”	(DV 12)

17. A Hagymány és a Szentírás	---	DV 7,8
18. a megtestesülés analógiája „a Szentírás minden szavával Isten egyetlen szót mond”	„fontos, hogy Isten népét világosan megtanítsák és neveljék arra, hogyan közeledjék az Egyház élő Hagymányához kapcsolódó Szentíráshoz, fölismerve bennük Isten Szavát.”	DV 13 (DV 21)
19. A sugalmazás és az Írások igazsága	„a Szentírást (ne) a történeész kíváncsiságával olvassuk” „e valóságokat ma megfelelően el kell mélyítenünk”	DV 9 DV 11
20. Az Atyaisten a Szó eredete és forrása – kezdet / csúcspont / út az Atyához – <i>exitus/reditus</i> séma		
21. „Isten a hallgatásával is beszél” – a Kereszt	„ma is része sok hívő életútjának”	

Alig találunk olyan szempontot a *Dei Verbumban*, amely nem visszhangzik a *Verbum Domini* tételeiben. Említést érdemel talán, hogy a *Dei Verbum* erőteljesebben hangsúlyozza a történelmet mint a kinyilatkoztatás legfontosabb közegét. Sok vita előzte meg a „*gestis verbisque*” gondos megfogalmazását a DV 2. pontjában.²⁷⁷

Martinelli a két dokumentum viszonyát úgy jellemzi, hogy a kinyilatkoztatás-teológia szokásos kérdéseit – Isten Igéje, Szentírás, Hagymány, Tanítóhivatal, hermeneutika, sugalmazás, a Szentírás igazsága –, melyek a *Dei Verbumban* már helyet kaptak, a *Verbum Domini* a szentháromságos, üdőtörténeti és dialogikus horizontban próbálja mélyebben megérteni.²⁷⁸

Pié-Ninot elemzése szerint a VD a kinyilatkoztatás fogalmi megközelítésekor Órigenész és Hans Urs von Balthasar nyomán „a megszólaló

²⁷⁷ Umberto Betti, a zsinat meghatározó ferences teológusa [*naplórészletek*] (vál., ford. VÁRNAI JAKAB), in *Vigilia* 77 (2012/7) 543–4.

²⁷⁸ PAOLO MARTINELLI, i. m. 30–31.

Isten” misztériumát idézi fel. „Szentháromságos inklúziót” alkalmaz, amennyiben az Atyaisten tervének misztériumáról szóló 6. és 20. pont átfogja a szakaszt, a közepén pedig a Szentlélek misztériumát jeleníti meg a kép a „két kézről” (15–16.). Pié-Ninot a VD három legfontosabb teológiai témájául az „Isten Igéje” analogikus jelentéseit (7.), az Ige kozmikus vonatkozását (8–9.), és az Ige krisztológiáját (11–13.) nevezi meg, és megjegyzi, hogy ez a három téma nem megszokott teológiai traktátusokban és egyházi tanításban.²⁷⁹ A VD tehát ennyiben újdonságot is hoz a DV-hez képest.

Vajon mennyiben adódik a fentiekből a következtetés, hogy a teológia alapkategóriájának az „Isten Igéjét” kell fölvennünk a „kinyilatkoztatás” helyett? Peter Knauer ezt próbálja megtenni művében.²⁸⁰ Ellenvéleményként ő maga idézi Heinrich Fries nézetét a kérdésről:

„Az »Isten Igéje« kategória is magyarázatra szorul.: Olyan szó ez, amit maga Isten mond ki – és az hogyan képzelhető el? –, vagy ez az a hiteles szó, amely Istenről szól? De kellően kifejezésre jut-e az »Ige« fogalmában az, hogy a hitben és a teológiában főleg eseményekről, történelemről, tettekről és személyekről van szó? Nem vitatható, hogy ezek is összekapcsolhatók az »Isten Igéje« fogalmával. Az »Isten Igéje« megjelölés kapcsán azonban mindez nem minden további nélkül látható be.”²⁸¹

Szerinte az egész valóság lehet hierofánia, a fundamentális teológia viszont a speciális természetfeletti kinyilatkoztatás lehetőségét keresi. Knauer azt akarja bemutatni, hogy keresztény értelemben vett „kinyilatkoztatás” valójában csak mint „Ige” létezhet, az emberek közti kommunikáció közegében. Az „Isten Igéje” fogalom így a keresztény hit megértésének kulcsfogalma lesz. A fogalom teológiai használatában mindjárt érvényesít egy megkülönböztetést: „nem voltaképpeni értelemben” (*im uneigentlichen Sinn*), vagy „közvetett” értelemben Isten Igéje mindaz, amit a teremtett világból Istenről megtudhatunk, vagyis a természetes istenis-

²⁷⁹ PIÉ-NINOT, i.m. 53–55.

²⁸⁰ PETER KNAUER SJ, *Der Glaube kommt vom Hören. Ökumenische Fundamentaltheologie*, Herder, Freiburg - Basel - Wien 1991.

²⁸¹ HEINRICH FRIES, *Fundamentaltheologie*, Graz - Wien - Köln 1985, 154.; idézi P. KNAUER, i. m. 85.

meret. „Voltaképpen”, vagy közvetlen értelemben pedig Isten önközlése az emberi szó által.²⁸² Knauer ez utóbbi kifejtésében következetesen halad: ha a voltaképpen értelem első szintje, ahogy megállapítja, Isten szentháromságos Igéje, akkor először ezt kell bemutatni.²⁸³ Ha pedig a második jelentésszint a megtestesült Ige, akkor ez kell, hogy legyen a következő anyagrész.²⁸⁴ Harmadik lépésben szerepel a hirdetett igére adott emberi válasz, a hit.²⁸⁵ Knauer rendszere azonban nem bizonyult átütő erejűnek, hanem – úgy tűnik – egy maradt a többi rendszer közül. A VD gondolkodásmódja nyomán talán érdemes lenne ismét elővenni.

Az Ige egysége

A *Verbum Domini* legfontosabb teológiai tanulságának azt tartom, hogy a DV-hez képest kifejezett, alapvető szempontként viszi tovább az *egység* témáját. Az „Isten Szava” kifejezés az analógiák szintjén túl egyetlen értelmet hordoz, ami hangsúlyozza az isteni terv egységét, és benne Krisztus személyének központi szerepét – figyelmeztetett a fogalom kifejtésekor (7.). Befejezésül három szempontot kínálunk ehhez a gondolathoz.

Az isteni terv egysége

A VD kifejtése a 13. pontban elérkezik a „Szó krisztológiájának” a szívéhez, és itt hangsúlyozza „az isteni terv egységét a megtestesült Igében”. A húsvéti misztérium tárja fel az Írások igazi értelmét, voltaképpen egységét, Isten egységes tervét. Így jut el oda, hogy a húsvéti hit alapján „szemlélhetjük a teremtés és az újjáteremtés, s a Krisztusban beteljesedett egész üdvtörténet mélységes egységét”. Az „egység” nem a részek darabonkénti összeadása nyomán keletkezik, hanem „szemlélés” által ragadhatjuk meg. Hans Urs von Balthasar műveinek ismerői ezen a ponton felismerik, mennyire összecseng a gondolat Balthasar felfogásával.

Az egységes isteni terv gondolata fejeződik ki a *Liber Naturae* hagyományos teológiai gondolatában. A Szentatya itt többször is idézi Szent

²⁸² P. KNAUER, i. m. 88.

²⁸³ Uo. 113–130.

²⁸⁴ Uo. 130–154.

²⁸⁵ Uo. 162–188.

Bonaventurát, akinél a „könyv” alapvető hermeneutikai fogalom, és a valóság egészének megragadására irányul.²⁸⁶

Az egység középpontja

A VD szavaiból az tűnik ki, hogy egységről akkor beszélhetünk, ha annak van egy középpontja. Az „isten terv egységét” a VD „a megtestesült Igében” látja (13.). Ez a középpont nem fogalmi eljárás, hanem az isteni terv egységének eleven és éltető lényegét akarja kimondani. Krisztus egységesítő szerepe azon alapul, hogy a keresztény lét kezdetén egy találkozás áll, „találkozás egy eseménnyel, egy személlyel” (11.).

A krisztusi „redukció” a Szentírásan keresztül is érvényesül: „a Szentírás a maga sokféle tartalmát sokféle formában egységes valóságként” mutatja be. Ugyanis „a Szentírás minden szavával Isten egyetlen szót mond: az ő egyszülött Igéjét” (18.). Ezért ki tudja mondani végül Szent Ágoston nyomán: „Isten beszéde egy, ... és egy az Ige”.²⁸⁷ A patrisztikus és középkori szentírás-magyarázat ilyen értelemben idézi a Róm 9,28-at: *Verbum abbreviatum fecit Dominus super terram* – Krisztusban mindent elmondott nekünk. Nem véletlen, hogy az üdvtörténet teljességét és Krisztus szerepét a VD úgy képes szemlélni, mint

„egy olyan szerző művét, aki a teremtés »szimfóniájával« fejezi ki magát. E szimfónián belül bizonyos ponton megjelenik valami, amit zenei nyelven *assolo*-nak nevezhetnénk, azaz egy szóló hangszerre vagy hangra bízott téma; és ez annyira fontos, hogy tőle függ az egész mű tartalma. És ez az „assolo” Jézus (...). Az Emberfia összefoglalja magában a földet és az eget, a teremtést és a Teremtőt, a testet és a Lelket. Ő a kozmosz és a történelem középpontja, mert benne egyesül a Szerző és a műve, anélkül, hogy összekeverednének.”²⁸⁸

²⁸⁶ „A könyv egy tartósan fennálló jel, amely a szerző világát bizonyos teljességgel kifejezi és az olvasót ennek ismeretére akarja eljuttatni”, WINTHIR RAUCH, *Das Buch Gottes. Eine systematische Untersuchung des Buchbegriffes bei Bonaventura*, Max Hueber, München 1961, 13.

²⁸⁷ Vö. KEK 102.!

²⁸⁸ Benedek pápa beszéde, 2009. jan. 6.

Az egység a befogadó, a hívó felől

Ha az Isten Igéjének egységes tervét „szemlélés” által ragadhatjuk meg, akkor fontossá válik a befogadás módja is. Az alany oldalán történő „megérkezés” része az Ige eseményének, ettől lesz valóban kinyilatkoztatás a kinyilatkoztatás. Ezért Martinelli javasolja a „jelenlétként való értelmezés” (*l'ermeneutica della presenza*)²⁸⁹ megközelítést: Isten Igéjének legfontosabb jellemzője a jelenvaló hatás, elevenesség, személyes megszólítás. Ez a Szentírás megértésének is az első kritériuma, ahogy arra a VD több helyen is utal:

„Az Egyház abban a bizonyosságban él, hogy Ura, aki a múltban beszélt, folyamatosan közli ma is az Ő szavát az Egyház élő Hagymányában és a Szentírásban” (VD 18.)

„Isten Szava élő, és életünk jelen idejében szól mindegyikünk-höz” (VD 37.)

„A liturgia ugyanis az kiváltságos hely, ahol Isten a mi életünk jelen idejében szól hozzánk, ma beszél a népéhez, mely hallgatja és válaszol” (VD 52.)

„A Szentírás nem a múlt tartozéka, mert alanya – Istennek az Ő általa sugalmazott népe – mindig ugyanaz, ezért a Szó mindig eleven az élő alanyban” (VD 86.)

Ha pedig az Ige üzenete *egységes*, és a befogadó *érzékel*i ennek harmóniáját, akkor megjelenik a kinyilatkoztatás teológiájának egy újabb, Hans Urs von Balthasartól ismert kategóriája – a *szépség*. Ezt azonban a VD nem fejti ki, csak néhány utalást tesz rá.

Talán sikerült érzékeltetni, hogyan *olvassa újra* az egyházi tanítás a Dei Verbum zsinati konstitúciót fél évszázaddal később a *Verbum Domini* apostoli buzdításban. A kinyilatkoztatás fogalmát az „Isten Igéje” teológiájának jegyében, Krisztus mint középpont köré építő egységes szemlélettel fejti ki. Egyetérthetünk Donath Hercsik megállapításával: „Az »Isten Igéje« az egyetlen fogalom, amely képes összefogni azt a sok és sokféle aspektust, amely Isten és a világ kapcsolatát kifejezi.”²⁹⁰

²⁸⁹ PAOLO MARTINELLI, i. m. 31.

²⁹⁰ DONATH HERCSIK SJ, i. m. 171.

KOCSIS IMRE:

Szentírás-értelmezés a *Dei Verbum* tanításában és a zsinat utáni magisztériumi megnyilatkozásokban

A szentírás-magyarázat alapelvei a *Dei Verbum* szerint

Az isteni kinyilatkoztatásról szóló – *Dei Verbum* kezdetű – dogmatikai konstitúciót többszöri megvitatás és átdolgozás után 1965. november 18-án fogadták el a zsinati atyák. Érdekes, hogy az első változat megvitatására még a Zsinat első szekciója során, 1962 őszén sor került, de a végső formát csak 1965 novemberében, kevéssel a Zsinat bezárása előtt szavazták meg a püspökök.²⁹¹

A dokumentum 6 fejezetből áll, amelyekben az alábbi témákról van szó: a kinyilatkoztatás – az isteni kinyilatkoztatás továbbadása – a Szentírás isteni sugalmazottsága és a Szentírás magyarázata – az Ószövetség – az Újszövetség – a Szentírás az Egyház életében.

Bennünket közelebbről a 3. fejezet érdekel, hiszen a szentírás-magyarázat alapelveit ott találjuk lefektetve. A 3. fejezet három egységből tevődik össze: az első, amely a sugalmazásról szól, és a harmadik, amely

²⁹¹ A konstitúció előkészítésének és megvitatásainak történeti körülményeiről többek között a Zsinat dokumentumainak hivatalos magyar nyelvű kiadásában olvashatunk részletesebben: *A II. Vatikáni Zsinat dokumentumai II* (szerk. Diós I.), SZIT, Budapest 2000, 407–425; vö. még J. RATZINGER, *Einleitung* (Dogmatische Konstitution über die göttliche Offenbarung), in *Das Zweite Vatikanische Konzil. Dokumente und Kommentare II* (LThK) (szerk. H. Vorgrimler et alii), Herder, Freiburg 1967, 498–503; J. G. PRIOR, *The Historical Critical Method in Catholic Exegesis*, Editrice Pontificia Gregoriana, Roma 1999, 129–159.

Isten leereszkedését hangsúlyozza, keretként veszi körül a Szentírás magyarázatára vonatkozó irányelveket. Már ez a felépítés is sokatmondó. Az első egység tudatosítja: a Biblia értelmezésénél szükségszerű annak szem előtt tartása, hogy az Ó- és az Újszövetség minden könyvét „a Szentlélek sugalmazására írták le” (DH 4215).²⁹² A sugalmazás tényéből fakad, „hogyan amit Isten a mi üdvösségünkre le akart írni a szent iratokban, azt a Szentírás könyvei biztosan, hűségesen és tévedés nélkül tanítják” (DH 4216). Ám a sugalmazás nem gépies irányítást jelent. „A szent könyvek megírására Isten embereket választott ki, akiket erejük és képességeik birtokában úgy használt föl, hogy miközben bennük és általuk Ő maga cselekedett, mint valódi szerzők mindazt, de csak azt foglalják írásba, amit Ő akar” (DH 4215).

A fejezet befejező egysége éppúgy fontos a Szentírás értelmezésére vonatkozólag. A Zsinati dokumentum „az örök Bölcsesség csodálatos leereszkedését” hangsúlyozza, s ezzel azt a tényt tudatosítja, hogy a Szentírásban Isten emberi nyelven fejezte ki magát, s így „igazodott hozzánk beszédmódjával” (DH 4220). Ezzel összefüggésben a konstitúció a megtestesülés misztériumával von párhuzamot: „Isten emberi nyelveken kifejezett igéi ugyanis hasonlóvá váltak az emberi beszédhez, amint egykor az örök Atya Igéje a gyöngye emberi test föl vételével hasonlóvá vált az emberekhez” (DH 4220).

Az elmondottakból jól kivehető a konstitúciót átható alapmeggyőződés, amelyet mindenképp szem előtt kell tartanunk, ha a Bibliához helyesen akarunk közeledni, s a Bibliát helyesen akarjuk magyarázni. Ez az alapmeggyőződés röviden így adható vissza: a Szentírás Isten kezdeményezésére jött létre emberek aktív közreműködésével. Másképp megfogalmazva: a Szentírás Isten szava emberi nyelven.

A kifejezetten szentírás-magyarázatra vonatkozó központi részben éppen az imént hangsúlyozott alapelv a kiindulópont: „Mivel pedig Isten a Szentírásban emberek által emberi módon beszélt, a Szentírás ma-

²⁹² A dokumentum magyar fordítását az alábbi kiadásból vettem: Hitvallások és az Egyház Tanítóhivatalának megnyilatkozásai (szerk. H. Denzinger – P. Hünermann), Örökmécs/SZIT, Bátorterenye/Budapest 2004. A fordítás egyébként megegyezik azazal, amely a kizárólag a II. Vatikáni Zsinat dokumentumait tartalmazó kötetben található. Lásd az 1. lábjegyzetet.

gyarázójának, 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” (DH 4217).

Hogyan történjék mindez? E tekintetben két fontos alapelvet találunk lerögzítve. A konstitúció először is azt hangsúlyozza, hogy a vizsgálat során nagy hangsúlyt kell fektetni az iratok irodalmi műfajának meghatározására. Mindegyik könyvben az üdvösségre irányuló igazság fejeződik ki, de a különböző irodalmi műfajoktól (történeti, prófétai, költői stb.) függően más-más módon.²⁹³ Ugyancsak figyelemmel kell lenni a keletkezési korban szokásos beszédmódokra, kifejezési formákra és társadalmi érintkezési gyakorlatokra. A szentírás-magyarázat első alapvető követelményét ez a mondat összegzi: „A magyarázónak tehát azt az értelmet kell keresnie, melyet a szent szerző az adott körülmények között a maga korának és kultúrájának megfelelően, az akkori irodalmi műfajok segítségével akart kifejezni és fejezett ki” (DH 4218)

A szentírás-magyarázatra vonatkozó másik lényeges alapelv: „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” (DH 4219). Figyelemre méltó a mondat bevezetése: „a Szentírást ugyanazon Szentlélek segítségével kell olvasni és magyarázni, mint akinek sugalmazására készült”. Érdekességgé említem, hogy ez a mondat kevéssel a végső szavazás előtt került be a szövegbe.²⁹⁴

A szóban forgó mondat tudatosítja: a magyarázónak „azonos hullámhosszra” kell lépnie a bibliai könyvek egykori szerzőivel. Ez pedig csak is a Szentlélek által lehetséges. A Szentlélek, aki a szerzőt az irat elkészítésekor vezette, teszi lehetővé, hogy a mai bibliaolvasó és bibliaértelmező valóban Isten üzeneteként fogja fel a leírtakat.

²⁹³ Erdemes felfigyelni arra, hogy a latin szövegben a történeti műfajra vonatkozólag ez áll: „*vario modo historico*”, vagyis eltérő módon történeti.

²⁹⁴ I. DE LA POTTERIE, *L'interpretazione della Sacra Scrittura nello Spirito in cui è stata scritta*, in *Vaticano II: bilancio e prospettive venticinque anni dopo (1962-1987) I* (szerk. R. Latourelle), Cittadella editrice, Assisi 1987, 204–242, 205 és 224. Néhány püspök további kiegészítést javasolt: „a hit fényében”; uo. 229., 69. jegyzet.

De mit is jelent a Szentlélek segítségével a Szentírás értelmezésénél? Nyilván nagyon fontos a Szentléleknek való megnyílás: annak kérése, hogy ő világosítsa meg értelmünket. Ám a dokumentum ennél többet sugall. Ha egyszerűen csak a Szentlélekre hivatkozunk, mindig fennáll a szubjektivizmus veszélye. Éppen ezért fontos ahhoz igazodni, amiben a Szentlélek működése konkrétan fogható: ez pedig a Szentírás egésze, az Egyház hagyománya és a hit analógiája. Isten üdvözítő terve a Biblia egésze alapján tárul fel, ezért az egyes részeket sohasem radikálisan elkülönítve, hanem a Szentlélek által létrehozott nagy egységben, a Biblia egészét szem előtt tartva kell magyarázni. Mivel a Szentlélek alapvetően az Egyház Lelke, ezért a szentírás-magyarázat során nem lehet eltekinteni az Egyház élő hagyományától. Végül figyelembe kell venni a „hit analógiáját”. Ez a kifejezés voltaképp a Róm 12,6-ból való. Ebben a versben Szent Pál azt írja, hogy a prófécia karizmáját a „hit mértéke” szerint kell gyakorolni, ami nem jelent mást, mint összhangban lenni a keresztény hittel. Így ez az utolsó szempont, „a hit analógiája” szorosan kapcsolódik az előző kettőhöz, hiszen a keresztény hittartalom a Szentírás egésze és az Egyház teológiai hagyománya alapján tárul fel előttünk. Várnai Jakab szerencsés megfogalmazása szerint „egységet kell feltételeznünk a kinyilatkoztatás egészében, és az egyes szakaszokat az üdvtörténet és a hittételek rendszere keretében kell értelmeznünk.”²⁹⁵

Megjegyzendő, hogy a kifejezetten szentírás-magyarázatra vonatkozó egység a Tanítóhivatal szerepének kiemelésével zárul: „A Szentírás-magyarázóknak tehát az a dolguk, hogy e szabályok szerint törekedjenek a Szentírás értelmének mélyebb megértésére és kifejtésére. Így mintegy az ő előkészítő munkálkodásuk alapján fog kiérlelődni az Egyház döntése. Mindez ugyanis a Szentírás-magyarázatot illetően végső fokon az Egyház ítéletének van alávetve, mert az Egyház Isten ígéje megőrzésével és magyarázásával isteni parancsot teljesít és isteni szolgálatot lát el” (DH 4219).

²⁹⁵ VÁRNAI J., *Dei Verbum. Dogmatikai konstitúció az isteni kinyilatkoztatásról* (1965), in *A II. Vatikáni Zsinat dokumentumai negyven év távlatából* (szerk. Kránitz M.), SZIT, Budapest 2002, 321–349, 336.

A katolikus exegézis helyzete a II. Vatikáni Zsinat után és a Pápai Biblikus Bizottság „Szentírás-magyarázat az Egyházban” című útmutatása

A *Dei Verbum* konstitúció nagy lendületet adott a katolikus szentírástudománynak, amelynek eredményei széles körben nyertek elismerést. Ugyanakkor, a zsinati útmutatásokat illetően, némi egyoldalúság mutatkozott. Igen nagy hangsúlyt helyeztek arra az alapelvre, miszerint gondosan kell kutatni az irodalmi műfajokat és a korabeli kifejezési eszközöket azért, hogy a szerző által szándékozott értelmet meg tudjuk határozni. Ugyanakkor a másik, a Szentírás egységére, az Egyház hagyományára és a hit analógiájára vonatkozó alapelv – ha nem is merült feledésbe – de mindenképp háttérbe szorult. A katolikus biblikusok körében is kiemelt helyet kapott, sőt nem ritkán egyeduralkodóvá vált a történeti-kritikai módszer, amely a bibliai szövegek keletkezési folyamatát szándékozott rekonstruálni. A figyelem sokszor a végső szöveget megelőző állapot, azaz a felhasznált források és hagyományok vizsgálatára összpontosult. Nyilván sok hipotézis is napvilágot látott, amelyeket a szakemberek ösztönző munkaeszközként, mások inkább zavaró tényezőként értékeltek. Sokak megítélése szerint a módszer kevésbé látszott gyümölcsözőnek a teológia és a lelkiség viszonylatában. Ráadásul egyes exegeták szélsőséges álláspontra jutottak olyan fontos hitbeli kérdésekben, mint Jézus szűzi fogantatása, feltámadása és istenfiúsága.

Az 1970-es és 1980-as évek helyzetét szabadon korabeli megállapításokkal jellemezni. A II. Vatikáni Zsinat megnyitásának 25. évfordulója alkalmából kiadott egyik gyűjteményes kötetben Ignace de la Potterie, a Pápai Biblikus Intézet professzora sajnálattal állapítja meg, hogy a Zsinatot követő két évtizedben mindössze egyetlen tanulmány készült a *Dei Verbum* azon követelményéről, miszerint „a Szentírást ugyanazon Szentlélek segítségével kell olvasni és magyarázni, mint akinek sugalmazására készült”, míg az irodalmi műfajokra vonatkozó, illetve a szerző szándékának kiderítésére irányuló zsinati útmutatásról rendszeresen értekeztek a szakemberek.²⁹⁶ Egy másik professzor, Albert Vanhoye egy helytelen hermeneutika példaként Jean-Marie Sevrin leuveni biblikus-

²⁹⁶ I. DE LA POTTERIE, *L'interpretazione della Sacra Scrittura*, 205.

nak a *Revue théologique de Louvain* folyóiratban olvasható megjegyzéseit idézi: „Mivel az exegézis az emberi ész autonóm gyakorlása, nem hagyhat helyet a hitnek saját eljárásaiban és kritériumaiban... Miután elérkezett az emberi és járulékos értelem megragadásához, az exegeta átadja a stafétabotot a teológusnak, ...akinek feladata annak kimutatása, hogyan lehet ez az emberi értelem ténylegesen Isten szava.”²⁹⁷ A dallasi egyetemen oktató Farkasfalvy Dénes egy 1987-ben megjelent tanulmányában így jellemzi a szentírástudomány akkori helyzetét: „A teológia mindekelőtt a Szentírásra akar építeni, de a szentírástudomány egyre zárólagosabban nyelvészettel, archeológiával és történelemmel foglalkozik s a szövegmagyarázatot tekintve egyedül a történeti kritika módszerére hagyatkozik.”²⁹⁸ Farkasfalvy úgy véli, hogy a történeti-kritikai módszer alkalmazásánál a katolikus tudósok „túl óvatlanok voltak” és nem ismerték fel „a sokszor elhallgatott feltételezések (a hermeneutikai „*Vorverständnis*”) fonákságait”.²⁹⁹

Az előzőekből nemcsak a Zsinat utáni bibliatudományban gyakorta megmutatkozó egyoldalúság látható, hanem az is, hogy ezt az egyoldalúságot a biblikus szakemberek egy része is érzékelte. A helyzet javítása érdekében – a történeti-kritikai módszer kiegészítésére vagy éppen helyettesítésére – újabb módszerek láttak napvilágot, amelyek az iratok végső szövegének irodalmi jellegű vizsgálatát tűzték ki célul, illetve a Biblia végső, kánoni formáját tették meg értelmezési kritériumnak (ez az ún. kánoni exegézis). Az újabb módszerek születése azonban sokakban további bizonytalanságot keltett. Ezért tartotta szükségesnek a Pápai Biblikus Bizottság, hogy a szentírás-magyarázat alapelveiről és módszereiről eligazítást adjon.³⁰⁰ A dokumentum 1993-ben jelent meg. Magyar

²⁹⁷ Idézi: A. VANHOYE, *Dopo la Divino afflante Spiritu. Progressi e problemi dell'esegesi cattolica*, in *Chiesa e Sacra Scrittura. Un secolo di magistero ecclesiastico e studi biblici* (szerk. P. Laghi - M. Gilbert - A. Vanhoye), Editrice Pontificio Istituto Biblico, Roma 1994, 35–51, 45. Az idézett mondatok eredeti helye: J.-M. SEVRIN, *L'exégèse critique comme discipline théologique*, in *Revue théologique de Louvain* 21 (1990), 146–162, 157 és 159.

²⁹⁸ FARKASFALVY D., *A szentírástudomány új útjai*, in *Teológia* XXI (1987) 136–142, 138.

²⁹⁹ Uo.

³⁰⁰ A Pápai Biblikus Bizottság 1971 óta már nem a Tanítóhivatal szerve, de élvezi a Tanítóhivatal bizalmát, s voltaképpen annak munkáját segíti. Tekintélyét az is alátá-

címe: „Szentírásmagyarázat az Egyházban”.³⁰¹ Nem titok, hogy a dokumentum létrejöttéhez a Hittani Kongregáció akkori prefektusa és a Pápai Biblikus Bizottság elnöke, Joseph Ratzinger adta az ösztönzést.³⁰²

A dokumentum négy részből áll: I. A magyarázat során alkalmazott módszerek és megközelítési irányok – II. Hermeneutikai kérdések – III. A katolikus magyarázat jellegzetességei – IV. Szentírásmagyarázat az Egyház életében.

A módszerek tekintetében az alábbiak nyerne bemutatást: A/ A történeti-kritikai módszer – B/ Az irodalmi elemzés új módszerei (retorikai, narratív és szemiotikai elemzés) – C/ A Szentírás hagyományon alapuló megközelítése (kánoni megközelítés; megközelítés a zsidó értelmezési hagyomány útján; megközelítés a szöveg hatástörténete felől) – D/ Megközelítés a humán tudományok segítségével (szociológia, kulturális antropológia, pszichológia és pszichoanalitika) – E/ A Szentírás gondolatrendszertől függő megközelítése (felszabadítás teológia; feminista megközelítés) – F/ A Szentírás fundamentalista értelmezése.

A dokumentum készítői alapvetően nyitottak minden tudományos módszer felé, de azt is nyíltan kimondják, hogy egyetlen módszert sem szabad kizárólagosnak tekinteni. Mindegyiknek vannak értékei (vagy legalábbis ösztönző elemei) és határai. A sokat vitatott történeti-kritikai módszerre vonatkozólag nyíltan ki van mondva, hogy alkalmazása nél-

masztja, hogy elnöke a Hittani Kongregáció prefektusa.

³⁰¹ Lásd: PÁPAI BIBLIKUS BIZOTTSÁG, *Szentírásmagyarázat az Egyházban*, Szent Jeromos Bibliatársulat, Budapest 1998. A dokumentum bővebb ismertetéséhez és kiértékeléséhez vö. J. KREMER, *A Biblia értelmezése az Egyházban. Szélgjegyzetek a Pápai Biblia Bizottság legújabb dokumentumához*, in *Mérleg* 31 (1995/1), 45–63; J. G. PRIOR, *Historical Critical Method*, 229–289; P. S. WILLIAMSON, *Catholic Principles for Interpreting Scripture. A Study of the Pontifical Biblical Commission's The Interpretation of the Bible in the Church*, Editrice Pontificio Istituto Biblico, Roma 2001.

³⁰² J. Ratzinger az egyik konferencián határozott kritikát fogalmazott meg a történeti-kritikai módszer egyoldalú használatával szemben; vö. J. RATZINGER, *Biblical Interpretation in Crisis. On the Question of the Foundations and Approaches of Exegesis Today*, in *Biblical Interpretation in Crisis: The Ratzinger Conference on Bible and Church* (szerk. R. J. Neushaus), Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids 1984, 1–24. Az előadás, illetve tanulmány tartalma német nyelven is megjelent: J. RATZINGER, *Schriftauslegung im Widerstreit. Zur Frage nach Grundlagen und Weg der Exegese heute*, in *Schriftauslegung im Widerstreit* (szerk. J. Ratzinger) (QD 117), Herder, Freiburg 1989, 15–44.

különbözhetetlen, ám nem léphet fel abszolút igénnyel. Szükséges, hogy egyéb módszerekkel kiegészítsék.³⁰³ Csak egyetlen magyarázati formával szemben fogalmazódik meg teljes elutasítás, éspedig a fundamentalista olvasattal szemben. Ennek a megközelítésnek az az alapvető hibája, hogy „képtelen elfogadni a megtestesülés teljes igazságát... Nem akarja elismerni, hogy Isten sugalmazott igéje emberi nyelven fejeződött ki, és az isteni sugalmazás hatására emberi szerzők írták le, akiknek képességei és adottságai korlátozottak voltak”.³⁰⁴

A hermeneutikai fejtegetésben a sugalmazott Írásnak a szentírás-magyarázó által keresendő értelméről, illetve értelmeiről van szó. E tekintetben főképp a *sensus litteralis*, azaz szó szerinti (vagy litterális) értelem és a *sensus spiritualis*, azaz lelki (vagy spirituális) értelem emelhető ki. A szó szerinti értelem nem más, mint az az értelem, amelyet a szerző a közvetlen olvasóknak kifejezésre akart juttatni.³⁰⁵ A lelki értelem lényege pedig ez: olyan értelem, „amelyet akkor fejeznek ki a szentírási szövegek, ha azokat a Szentlélek hatása alatt, Krisztus húsvéti misztériumának s a belőle következő új életnek az összefüggésében olvassuk.”³⁰⁶

Szót ejthetünk még arról, miben határozza meg a szóban forgó dokumentum a katolikus szentírás-magyarázat sajátos jellemzőjét. A katolikus exegézist nem valamiféle különleges tudományos módszer használata jellemzi, hiszen alapvetően nyitott minden olyan tudományos módszer felé, amely a fentebb említett értelemek meghatározását segíti. „Jellemzője, hogy tudatosan követi az Egyház élő hagyományát, amelynek legfőbb célja megőrizni a kinyilatkoztatást, úgy, amint arról a Biblia tanúskodik... Így a magyarázata folytonosságban marad azzal az értelmezési dinamizmussal, amely magában a Szentírásban kezdődik és az Egyház életében folytatódik.”³⁰⁷

E tekintetben külön említést érdemel az a tény, hogy magán a Biblián belül is megfigyelhető egy értelmezési folyamat. A későbbi iratok gyakran hivatkoznak korábbiakra, de úgy, hogy azok értelmét az új helyzet-

³⁰³ Szentírásmagyarázat az Egyházban, 11. és 16.

³⁰⁴ Uo. 42.

³⁰⁵ Uo. 49.

³⁰⁶ Uo. 52. A dokumentumban szóba kerül még az ún. *sensus plenior*, amely azonban szoros kapcsolatban áll a *sensus spiritualis*-szal; vö. uo. 53 sköv.

³⁰⁷ Uo. 55.

nek megfelelően világítják meg, fejtik ki és bővítik. Erre az eljárásra a *relecture*, azaz újraolvasás kifejezést szokás használni.

XVI. Benedek pápa teológiai exegézisre irányuló irányelvei

XVI. Benedek pápa mind a *Názáreti Jézusról* írt könyvében,³⁰⁸ mind a *Verbum Domini* kezdetű apostoli buzdításában³⁰⁹ fontos irányelveket fogalmaz meg a Biblia értelmezésére vonatkozólag. Mivel csak a *Verbum Domini* tekinthető kifejezetten tanítóhivatali megnyilatkozásnak, ezért ismertetésem erre alapul.³¹⁰

Az apostoli buzdítás a 2008-ban megtartott püspöki szinódus megállapításait összegzi. Három részből áll: az elsőben általános értelemben van szó Isten Igéjéről, a második részben az Igének az Egyházban betöltött szerepéről olvasunk, a harmadik rész pedig a világnak szóló isteni Szóra összpontosít. A szentírás-magyarázat alapelvei az első rész végén nyerne megfogalmazást.³¹¹

Különösen azok a részek érdemelnek figyelmet, amelyekben XVI. Benedek nyomatékosan tudtunkra adja, hogy a Zsinat által meghatározott minden alapelvet komolyan kell venni. Egyfelől annak az értelemben feltárására kell törekedni, amelyet a szerző a keletkezés idején kifejezésre akart juttatni, másfelől – a „Biblia isteni természetének”³¹² szemmel tartásának érdekében – figyelemmel kell lenni a Szentírás egységére, az

³⁰⁸ J. RATZINGER / XVI. BENEDEK, *A Názáreti Jézus I–II*, SZIT, Budapest 2007/2011.

³⁰⁹ XVI. BENEDEK, *Verbum Domini*, SZIT, Budapest 2011.

³¹⁰ A Jézusról írt könyv első kötetének bevezetésében XVI. Benedek nyíltan kimondja: „ez a könyv semmiképpen sem tanítóhivatali aktus, hanem csupán «az Úr arca» (vö. Zsolt 27,8) személyes keresésének kifejeződése részemről. Így mindenki szabadon elmentmondhat nekem. Mindössze a rokonszenvnek azon megelőlegezését kérem az olvasóktól, amely nélkül nem létezik semmilyen megértés.” *Názáreti Jézus I*, 18. Ennek ellenére a két kötetben, főleg azok előszavában figyelemreméltó útmutatás olvasható. Az 1. kötet előszavában például a pápa a fentebb említett *relecture* fontosságát hangsúlyozza. A két kötethez egyébként alkalmam volt értékelést írni: lásd *Vigilia* 77 (2012) 792–794. Az időközben megjelent, de magyarra még le nem fordított harmadik kötet tartalmát a tanulmány megírásának idején még nem tanulmányoztam behatóan.

³¹¹ XVI. BENEDEK, *Verbum Domini*, 38–65.

³¹² Uo. 44.

Egyház hagyományára és a hit analógiájára. A szerző szándékának kutatása a történeti-kritikai módszerrel történik, a többi fentebb említett szempontok alkalmazását teológiai módszernek nevezi a pápa. „Csak akkor lehet beszélni teológiai exegézisről, a Szentírás megfelelő exegéziséről, amikor a kétfajta módszert, tudniillik a történetkritikai és a teológiai módszert egyaránt alkalmazzák.”³¹³

Ebből következik, hogy mind a litterális, mind a spirituális értelem feltárására nagy hangsúlyt kell fektetni.³¹⁴ Ez utóbbira vonatkozólag főképp a patrisztikus exegézis figyelembevételét szorgalmazza a pápa. „Az egyházatyák ugyanis még ma is nagyon értékes teológiát képviselnek, melynek középpontjában a Szentírást a maga egészében szemlélő kutatás áll.”³¹⁵ A patrisztikus exegézis a Szentírás vallásos megközelítésére nyújt példát, mert megtanulhatjuk belőle, hogy „a bibliai szövegek rendeltetéséhez csak annyiban vagyunk hűségeseek, amennyiben az értelmezés során próbáljuk megtalálni a hit valóságát, melyet kifejeznek, és ha ezt a valóságot összekapcsoljuk a mi világunk hívó tapasztalatával.”³¹⁶

A pápa óva int attól, hogy a magyarázó egyfajta semleges álláspontot igyekezzon képviselni, és a bibliai szövegekhez „közömbös” olvasóként közeledjen. „A hit hermeneutikájának hiánya a Szentírás esetében nem légüres teret jelent; a helyére elkerülhetetlenül belép egy másik hermeneutika, egy *pozitivist szekularizált hermeneutika*, melynek kulcsa az a meggyőződés, hogy az isteni valóság nem jelenik meg az emberi történelemben. E hermeneutika szerint, amikor úgy tűnik, hogy valami isteni elem jelent meg, azt másképp kell értelmezni, emberi keretek közé kell szorítani.”³¹⁷

Ennek összefüggésében a Szentatya a hit és az ész korrekt kapcsolatára utal: „A szentírásmagyarázat két szintjének egysége *összhangot tételez föl a*

³¹³ Uo. 45.

³¹⁴ A *Verbum Domini* magyar fordításában a „betű szerinti értelem” és a „spirituális értelem” megnevezések szerepelnek. Ezt az eljárást nem tartom szerencsésnek. Én a „szó szerinti”, illetve „lelki értelem” vagy pedig a „litterális”, illetve „spirituális értelem” kifejezéseket javaslom.

³¹⁵ Uo. 48.

³¹⁶ Uo. 50. A pápa itt voltaképp a Pápai Biblikus Bizottság fentebb említett dokumentumát idézi.

³¹⁷ Uo. 46.

hit és az ész között. Egyrészt olyan hitre van szükség, mely megfelelő kapcsolatot tartva a becsületes ésszel, soha nem torzul hiszékenységgé, mely a Szentírással kapcsolatban pártolná a fundamentalista olvasatokat. Másrészt olyan észre van szükség, mely a Bibliában föllelhető történeti elemek kutatása közben nyitottnak bizonyul, és nem utasít el a priori mindent, ami felülmúlja a saját határait.”³¹⁸

A hit és az ész helyes kapcsolata lehetővé teszi, hogy a Szentírás értelmezése során elkerüljünk két szélsőséget: az egyik a pozitivista szekularizált hermeneutika alkalmazása, a másik a fundamentalista értelmezés. Ez utóbbira vonatkozólag, a Pápai Biblikus Bizottság fentebb említett dokumentumához hasonlóan, XVI. Benedek pápa is kijelenti: a fundamentalista olvasatok „nincsenek tekintettel a szent szöveg igazi természetére”, s ezért elutasítandók.³¹⁹

Záró reflexió

a) A legutóbbi hivatalos megnyilatkozások a hit hermeneutikájának szükségességét hangsúlyozzák. Ez nyilván a bibliai szövegek sajátos jellegéből adódik, hiszen a szentírási könyveket hívők írták hívőknek. Voltaképp minden irodalmi alkotás megértéséhez szükséges egyfajta „előzetes megértés” (*Vorverständnis*), amely azon az élő kapcsolaton nyugszik, amely az értelmező és azon valóság között áll fenn, amelyről a szöveg beszél.³²⁰ Mivel a szentírási könyvek íróit hívő meggyőződés vezette, igazi szándékuk csakis akkor tárul fel, ha a magyarázó is hittel, és pedig egyházi közösségben megélt hittel közeledik hozzájuk. Ahogy a bibliai szerző hite nem izolált valóság, hanem szervesen kapcsolódik az Isten népének élő hitéhez és annak a liturgiában és egyéb külső formákban történő kifejezéséhez, ugyanúgy a szentírás-magyarázónak is

³¹⁸ Uo. 48.

³¹⁹ Uo. 58. Megjegyezzük, hogy az apostoli konstitúcióban érdekes megjegyzések olvashatók még a *Biblia*, az Ó- és az Újszövetség kapcsolatáról (uo. 53–55) és a *Biblia* „sötét” lapjairól (uo. 55–56).

³²⁰ A Pápai Biblikus Bizottság dokumentuma ezzel kapcsolatban a R. Bultmann és Gadamer meglátásaira hivatkozik; vö. *Szentírásmagyarázat az Egyházban*, 45.

élő kapcsolatban kell állnia az Egyházzal, és aktívan részt kell vennie kora hívő közösségének életében.³²¹

b) A tanítóhivatali megnyilatkozások azt is hangsúlyozzák, hogy az exegézis legyen teológiai, s így az egész teológia lelke.³²² Ennek érdekében a történeti módszert és a teológiai módszert együtt kell alkalmazni. Ezen a ponton – úgy vélem – érdemes valamit megfontolást tárgyává tenni: voltaképpen a történeti-kritikai módszernek is van egyfajta teológiára való irányultsága. Nem feledhetjük: a szentírástudományhoz tartozik a biblikus teológia is, amelynek célja, hogy a szentírási könyvekben levő teológiai tartalmat összegezze. Érdekes, hogy a biblikus teológia a 18. század végén, vagyis a történeti-kritikai módszer létrejöttével egy időben vált önálló tudománnyá. A korábbi gyakorlattól eltérően a kutatás célja immáron nem abban állt, hogy egyes hittételeket különböző bibliai helyek alapján igazoljanak, hanem abban, hogy az egyes bibliai szerzők sajátos teológiai koncepcióit megragadják. Ugyanakkor az sem tagadható, hogy a biblikus teológiai művekben a figyelem főképp az egyes bibliai könyvek vagy részahagyományok teológiájára irányul (pl. *Deuteronomium*, *Papi kódex*, Izajás, Deutero-Izajás, Pál, Lukács, János stb. teológiája). Az, hogy ezekből hogyan áll össze az *Ószövetség*nek vagy az *Újszövetség*nek, illetve a *Bibliának* mint egésznek a teológiája, sokszor figyelmen kívül marad. Sőt egyesek nyíltan kimondják, hogy szerintük az egyes könyvek témái oly szétágazóak, s a bennük levő teológiai szemlélet oly különböző, hogy nem lehetséges egységesítő fonalat találni közöttük.³²³ Így tekintve persze már nem is beszélhetünk az

³²¹ Uo. 61; XVI. BENEDEK, *Verbum Domini*, 40.

³²² *Dei Verbum* 24 (DH 4231); XVI. BENEDEK, *Verbum Domini*, 41 és 62.

³²³ Így vélekednek például R. Bultmann és tanítványai; vö. R. BULTMANN, *Theologie des Neuen Testaments*, J. C. B. Mohr, Tübingen 1958, 585–589 (magyar fordítás: *Az Újszövetség teológiája*, Osiris, Budapest 1998, 467–470); E. KÄSEMANN, *Begründet der neutestamentliche Kanon die Einheit der Kirche?*, in Uő, *Exegetische Versuche und Besinnungen I*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1965⁴, 214–223; H. BRAUN, *Die Problematik einer Theologie des Neuen Testamentes*, in Uő, *Gesammelte Studien zum Neuen Testament und seiner Umwelt*, Mohr Siebeck, Tübingen 1967², 325–341. A közelmúltat tekintve H. RÄISÄNEN javaslata emelhető ki, miszerint az újszövetségi könyvek vizsgálatánál mindenfajta teológiai kérdésfelvetéstől el kell tekinteni. Ebben a szigorúan véve vallástörténeti vizsgálatban nincs helye olyan fogalmaknak, mint kinyilatkoztatás, sugalmazás vagy hit; vö. *Neutestamentliche Theologie? Eine religions-wissenschaftliche Alternative*,

Ószövetség teológiájáról, vagy az Újszövetség teológiájáról, csupán ószövetségi, illetve újszövetségi teológiákról. Ha egy bibliatudós csak ezek bemutatására vállalkozik, és semmiféle belső összefüggést nem keres közöttük, akkor voltaképp teológiatörténeti, és nem teológiai alkotást ad közre. Mindezt szem előtt tartva a teljes Szentírás egységének figyelembevételét szorgalmazó tanítóhivatali megnyilatkozások nagyon is aktuálisnak mondhatók. Persze azt sem szabad elhallgatnunk, hogy mind protestáns, mind katolikus körökben figyelemre méltó próbálkozások vannak arra, hogy az Ó- és az Újszövetség teológiáját illetően a különbözőségeikben megmutatkozó egységet nyilvánvalóvá tegyék.³²⁴ Ezeknek a próbálkozásoknak a bemutatása azonban már egy különálló tanulmányt igényelne.³²⁵

Stuttgart 2000. Érdekes, hogy a katolikus J. GNILKA is inkább az újszövetségi teológiák közötti különbözőségekre helyezi a nagyobb hangsúlyt, bár összefüggésüket is elismeri: „Hálózatszerűen kapcsolódnak össze az újszövetségi teológiák, bár megmarad és kiteljesedik az egyes művek önállósága.” (Az Újszövetség teológiája, SZIT, Budapest 2007, 413).

³²⁴ Protestáns részről mindenekelőtt B. S. Childs a Szentírás egészét szem előtt tartó biblikus teológiája, valamint F. Hahn és U. Wilckens „monumentális” vállalkozásai emelhetők ki: B. S. CHILDS, *Biblical Theology of the Old and the New Testament. Theological Reflexion on the Christian Bible*, SCM Press, London 1992; F. HAHN, *Theologie des Neuen Testaments I–II*, Mohr Siebeck, Tübingen 2002; U. WILCKENS, *Theologie des Neuen Testaments. Band I: 1–4; Band II: 1–2*, Neukirchener, Neukirchen-Vluyn 2002/2003/2005/2007/ 2009. Katolikus részről W. Thüsing és Th. Söding törekvései mondhatók különösen is figyelemre méltóknak: W. THÜSING, *Die neutestamentlichen Theologien und Jesus Christus I–II–III*, Aschendorff, Münster 1996/1998/2001 (a harmadik kötet kiadását Th. Söding gondozta); TH. SÖDING, *Einheit der Schrift? Zur Theologie des biblischen Kanons* (QD 211), Herder, Freiburg 2005.

³²⁵ Az érdeklődő olvasó hasznos eligazítást talál az alábbi műben: BALLA P., *Az újszövetségi teológiát ért kiáltások*, Keresztyén Ismeretterjesztő Alapítvány, Budapest 2008.

SESZTÁK ISTVÁN:

Az élő hagyomány fogalma a *Dei Verbum*ban. A tradíció értelmezése a nyugati és a keleti teológiában

Bevezetés

Számos helyen olvashatjuk, hogy a keresztény önazonosságunk leginkább megvilágító, isteni kinyilatkoztatás keresztény fogalmának, teológiai történeti értelemben, *Magna Chartája* a *Dei Verbum* kezdetű dogmatikai konstitúció, melynek fundamentálteológiai vonatkozásában talán leglényegesebb mondanivalója a *hagyomány* fogalma.³²⁶ Sőt, zsinati beszámolók szerint bizonyos atyák szerint itt található az egész dokumentum gondolati középpontja.³²⁷

XVI. Benedek pápa, híres, a 2005-ös évet értékelő beszédében³²⁸, a zsinat helyes értelmezéséről szólva, azt mondja: „a zsinat igazi szelleme az újdonság felé irányuló törekvéseiben figyelhető meg, melyek a szövegekben rejlenek: csak ezek jelenítik meg a zsinat igazi szellemét, és ezekből kiindulva és azokhoz alakulva kellene előre haladni... Egyszóval: nem a zsinat szövegeit kell követni, hanem annak szellemét.”³²⁹

³²⁶ BAGYINSZKI, Á., *A Dei Verbum és a hagyomány teológiája*, in *Vigilia* 77 (2012) 669.

³²⁷ Uo. 669–670.

³²⁸ Ld. XVI. BENEDEK PÁPA, *A II. Vatikáni Zsinat helyes értelmezéséről...*, in *Sapientiana* 2 (2009/2) 102.

³²⁹ Uo. 103. Hasonlóról ír II. János Pál pápa, amikor a *Harmadik évezred küszöbén* (*Tertio Millennio Adveniente* 36.) kérdezi meg a hívektől, hogy befogadták-e a zsinat eredményeit; vö. SESZTÁK I., *Négy évtized távlatából – visszatekintés a II. Vatikáni Zsinatra*,

A Szentatya a zsinat valós hermeneutikáját keresve írja ezeket a szavakat, melynek lehetséges „reform” műfaja akkor valósul meg, mikor a szolgálat szellemében egy zsinaton a hűség és a dinamizmus szinte teljesen eggyé válik.³³⁰

A reform kritériumait, Yves Congar, akit sokan a reform teológusának neveznek, így foglalja össze: a reformert (is) mindig a szeretet kell, hogy vezesse, hiszen az igazság mindig a szeretetben nyilvánul meg. Az Egyházzal való közösségben maradás óhaja kell, hogy vezesse, mégpedig a Tanítóhivatal őrködése alatt. A reformernek is mindvégig türelmesnek kell maradnia, hiszen a sietség tévutakra, sőt eretnokségekhez vezet. Az igazi reformer elsődlegesen hátra tekint, mégpedig a „nagybetűs Hagyományra”, s felismeri azt az éltető forrást (princípiumot), mely az egyház (Írás-atyák-liturgia) által őrzött nagy kincseket termett.³³¹

De mit jelent a hagyomány fogalmában, annak zsinati interpretációjában a hűség és dinamizmus eggyé válása? E tanulmány bizonyos mértékben erre próbál választ keresni és adni!

A hagyomány fogalma

A hagyomány fogalma igen sok szempontból meghatározható,³³² elsődlegesen azokat az „irányok” megtalálására törekszem, ami az „élő hagyomány” kifejezés megértéséhez segíthet.

„Ez az apostoloktól származó hagyomány a Szentlélek segítségével az Egyházban bontakozik ki: egyre teljesebb lesz az áthagyományozott dolgok és szavak megértése, részben a hívők elmélkedése és keresései folytán, akik a szívükben el-eligondolkoznak rajtuk (vö. Lk 2,19.51); részben a tapasztalt lelki dolgok benső megértéséből; részben azok ige-

in *Athanasiana* 15 (2002) 57–68.

³³⁰ XVI. BENEDEK PÁPA, *op. cit.* 103–104.

³³¹ Vö. http://www.cdmisrvv.it/CDM/cdm_news/Numero4/Scriptorium/tradizione_yves_congar_3_ARusso.htm

³³² W. BEINERT, *A katolikus dogmatika lexikona*, Budapest 2004, 204.

hirdetéséből, akik a püspöki utódlással együtt megkapták az igazság biztos karizmáját is. Az Egyház ugyanis a századok folyamán állandóan az isteni igazság teljessége felé tart, míg csak be nem teljesednek benne Isten igéi.” A DV 8 szavait a Nemzetközi Teológiai Bizottság *Teológia ma* c. határozata így vezeti fel: „A Hagyomány élő és éltető dolog, olyan mozgásban lévő folyamat, ahol a hit egysége a nyelvek sokféleségében és a kultúrák különbözőségében jut kifejezésre. Megszűnik hagyománynak lenni, ha megkövesedik”.³³³

A keresztény, különösen a katolikus gondolkodás úgy tekint a hagyomány fogalmára, mint az az erő, mely az embert nagyban segíti önmaga megértésében és önazonosságának meghatározásában. A teológus számára a hagyomány olyan esemény vagy éppen eseménysorozat, mely képes a hit, az Istenre való ráhagyatkozás mélyebb és teljesebb értelmét megvilágítani.³³⁴ Sőt azt is mondhatjuk, hogy a nehezen meghatározható hagyomány fogalom sohasem lehet mellékes a hit és a hívő ember számára.³³⁵ Hit és hagyomány egymást átjáró, összhangjukat kereső fogalmak, melynek „megtalálásában” rejlik a fundamentális teológia sajátos feladata és módszere, amely arra törekszik, hogy megpróbálja a hagyomány tartalma, alanya és az átadás folyamata közötti kapcsolatra, összefüggésre felhívni a figyelmet.³³⁶

Keresztény gondolkodásunk lényege, hogy Isten az általa megteremtett és megszólított embert magához emelje, mégpedig meghívva őt egy különleges és sajátos kapcsolatra. Ez a „kapcsolat”, melynek minden szempontból meghatározó kerete, mondhatnám alfája és ómegája maga az isteni kinyilatkoztatás, mely mint isteni szándék, amint Congar maga is megfogalmazza, már magától megjeleníti a küldetés és a hagyomány struktúráját.³³⁷ A kinyilatkoztatás misztériuma magába foglalja azt az isten-emberi szövetséget, melyben kiemelt szerepe van a „hallásból és lá-

³³³ NTB 26. Érdemes még hozzáfűzni, hogy a Hagyomány a Szentlélekből merítve erejét, megtartja az Egyházat az apostoli gyökereihez való hűségben, lehetővé teszi a hit biztos átadását és bátorít az evangélium mindig időszerű bemutatására.

³³⁴ H. J. POTTMEYER, *Bevezetés a hagyomány fundamentális teológiájába*, in *Sapientiana* 5 (2012/2) 70.

³³⁵ C. IZQUIERDO, *Uso della Tradizione nella Teologia Fondamentale*, in FISICHELLA, R., *La Teologia fondamentale*, Casale Monferrato 1997, 165.

³³⁶ H. J. POTTMEYER, *op. cit.* 71.

tásból” fakadó tapasztalásnak, mely a tapasztalókat tanúvá és tanúságtévővé teszi. Ez az „emberi” magatartás, melynek szüksége van emberi együttműködőkre, s mely arra hivatott, hogy közösséget, hitet ébresztő és tápláló Egyházat formáljon.

Természetesen az isteni önátadás titkában a hagyomány keresztény szemlélete azon a hitben megragadható üdvtörténeti eseményen alapszik, hogy Isten kinyilatkoztatta önmagát választott népének Jézus Krisztusban, ez a titok az emberek üdvösségét jelenti, s mindenkihez szól. Ez a „cél”, mely nem pusztán az Isten megismerésének ismeretelméleti útját jelenti, hanem magába foglalja az ember üdvösségét is, jelenti Congar számára azt a minőségi dinamizmust, amit a hagyomány fogalmának folyamatosan hordoznia szükséges.³³⁸ A történetiség, az emberi közvetítés, ugyanakkor az üdvtörténeti szerep (egyetemesség) jeleníti meg a keresztény hagyomány feszültségét: azt a meggyőződést, hogy a megváltás eseményének jó hírért és átformáló erejéért – éppen a történelmi közvetítés folyamatában – szükséges minden nemzedéknek hozzáférhetővé tenni.³³⁹ Ennek az örökségnek a munkálása, ez a szolgálat az Egyház számára nem opció, nem választás kérdése. A kinyilatkoztatás „folytatása” (ha szabad így fogalmaznom) tehát kiolvasható az isteni üdvözítő akaratból, mely által élénk tárul, feltárul a szentháromságos Isten élete.

³³⁷ http://www.cdmisrvv.it/CDM/cdm_news/Numero4/Scriptorium/tradizione_yves_congar_3_ARusso.htm

³³⁸ Uo.

³³⁹ H. J. POTTMEYER, *op. cit.* 73.

A hagyomány kérdése a II. Vatikáni Zsinaton³⁴⁰*Előzmények*

A reformáció „írásközpontú” kritikájára a Trentói Zsinat nem egy kidolgozott hagyomány-teológiával válaszol, hanem megerősíti Krisztus evangéliumának, mint minden üdvözítő igazság és keresztény élet forrásának, egyetlenségét és egységét, ami „írott könyvekben és íratlan hagyományokban” hozzáférhető számunkra, s mindkettőt egyenlő jámborsággal és megbecsüléssel kell fogadni és tisztelni. Ez az evangélium, mely bizonyos értelemben több mint az Írás: Isten Igéje, az üdvösség, az élő Evangélium üzenete, mely feltárja számunkra az Isten titkát és az ember üdvösségének útját,³⁴¹ hozzátéve, hogy egyedül az Egyház illetékes az Írás és az Evangélium valódi jelentését és helyes értelmezését megállapítani.³⁴² Tágabb értelemben ez arra a *receptio Ecclesiae*-ra utal, mely a hit és az evangélium dinamikáját jelenti. A II. Vatikáni Zsinat e dinamikus látásmód szellemiségéhez tud majd kapcsolódni (folytonosság).³⁴³

A Trentói Zsinatot követően a katolikus teológia a maga erősen apologetikus „világában és kihívásaiban” jelentős mértékben foglya maradt az un. „kettős forrás elmélet” szemléletének (*et-et*), mely a Szentírás és a Szenthagyomány között meghúzható tartalmak és határok pontos mi-benlétét igyekezett „objektíve” meghatározni. Ennek részeként egyre inkább szükségszerűvé vált meghatározni, különös a *sensus Ecclesiae* elhalványulásával, azt a tekintélyt, ami képes a hagyomány felett „örködni”. Így jutunk el ezekben az évszázadokban a Magiszteriум megerősö-

³⁴⁰ Nem célom a hagyomány fogalmának teológiatörténeti áttekintése, talán csak az elmúlt öt évszázadnak, „az élő hagyomány” gondolatához kapcsolódó jelentősebb „állomásokat” említem meg, melyek elengedhetetlenül fontosak a II. Vatikáni Zsinat és Congar megértéséhez.

³⁴¹ G. ROTA, *Il Concilio Vaticano II e la Tradizione: i punti nodali di un dibattito*, in *Teologia* 37(2012) 418.

³⁴² DS 1507

³⁴³ POTTMEYER, *op. cit.* 76. és ROTA, *op. cit.* 420

déséhez. Ebben a folyamatban a Tanítóhivatal egyre inkább a hitletetemeny garanciája és a hagyományozás „szerveként” jelenik meg.³⁴⁴

A Tübingeni Iskola által használt „élő hagyomány” fogalom megértéséhez látnunk kell a történelem és a történés jelentést hordozó szerepének előtérbe kerülését.³⁴⁵ A hagyomány statikus értelmezésével szemben Möhler és „társai” úgy tekintenek a hagyományra, mint az Egyház Igehirdetésében jelen levő élő evangéliumra. Ebben a gondolatban ott rejlik az egyházi tanítás fejlődésének a lehetősége, mely a hit belső szükségességéből fakad. A XIX. sz. közepén jelentős munkássággal bíró „római iskolának” (Perrone, Passaglia, Schrader, Franzelin) köszönhetően két igen jelentős alapelvet olvashatunk még ki: mégpedig a Tanítóhivatal befolyásának szinte kizárólagosságát és a dogmatikai fejlődés fogalmát.

Mielőtt a II. Vatikáni Zsinatra tekintenénk, egy pillanatra meg kell állnunk J. H. Newman személyénél, akinek a kinyilatkoztatás fogalmában nagy szerepet játszott az a tény, hogy a kereszténység maga egy történelmi valóság, ahol a Krisztusba vetett hit megtapasztalásának lehetősége az Egyház életében folyamatosan benne van.³⁴⁶ Másik megkerülhetetlen személy a laikus-filozófus Maurice Blondel, akinek jelentősége a megismerés történeti és dogmatikai szempontjainak megértésében elvitathatatlan. Blondel szerint a Hagymány az a valóság, mely konkrét megjelenésformái előtt már megjeleníti a történelem és a dogma (beleértve az egyházi gyakorlatot is) harmonikus szintézisét.³⁴⁷ A keresztény hagyomány forrása maga Krisztus, az Ő személye, aki létéből fakadóan az Egyházra utal (mutat).

A bevezetőben már utaltam a II. Vatikáni Zsinat jelentőségére, vagy inkább kérdésként tehetjük fel a zsinat hagyományról szóló tanításában, hogyan jelenik meg a hűség és a dinamizmus „reformkereső” egysége, összhangja? Tagadhatatlan tény, hogy az isteni kinyilatkoztatásról szóló szövegváltozatok (kettő átbeszél, egy, ami nem is került a zsinati atyák elé) története, ami szinte teljesen összefonódott a zsinat eseményeinek és üléseinek többéves folyamatával, nemcsak a történészek számára

³⁴⁴ POTTMEYER, *op. cit.* 77.

³⁴⁵ http://www.cdmisrvv.it/CDM/cdm_news/Numero4/Scriptorium/tradizione_yves_congar_3_ARusso.htm

³⁴⁶ Uo.

³⁴⁷ IZQUIERDO, *op. cit.* 169.

„igazi csemege”, hanem a teológusok és a teológia számára is igen komoly üzenettel bír!

A zsinat végén megszavazott végleges szöveg azonban már a neves teológus Latourelle szerint az első átfogó dokumentum a Tanítóhivatal részéről, mely a hagyományról szól.³⁴⁸ Beinert szerint a DV 7-10 a hagyomány lényegére irányítja a figyelmünket, hiszen a maga átfogó-szakramentális értelmezésében úgy állítja elénk az isteni kinyilatkoztatást, amely nem két forrás által, hanem a továbbadás két módján jut el az emberhez; az élet, a tanítás és a kultusz együttesen alkotják a hagyományt, amelyet apostoli eredete és a teljes egyházra kiterjedő recepciója miatt meg kell jeleníteni az egyházban.³⁴⁹

Rövid elemzésemben igazán a zsinat szellemiségét keresem, s ebben a nagy teológus Congar szerepét és gondolatait, aminek igen jelentős forrását az 1963 tavaszán írt *Jegyzetben* találjuk meg, amelyet a *De divina Revelatione* szövegtervezetéhez írt.³⁵⁰

A zsinati szellemiség és a congari gondolat megértésében, amit a DV dogmatikai konstitúció második fejezete explicit módon is „deklarál” (Congar a zsinati naplójában világosan elismeri, hogy a DV második fejezetének szövegezése az ő feladata volt), az isteni kinyilatkoztatást egy szélesebb horizontból kell szemlélnünk, mégpedig a „továbbadott Evangélium” szempontjaival összefüggésben. Ez az isteni örömhír, mely magába foglalja a Krisztusban gyökerező teljes valóságot és keresztény üzenetet, arra rendeltetett, hogy továbbadassék. Az isteni üzenet teljessége nem a szavakból, hanem Krisztus misztériumából, különösen is a húsvéti „történekekből” olvasható ki (krisztusközpontúság).

A Hagományban és az Írásban rejlő igazság-többség kérdésének magja is, Congar szerint a kinyilatkoztatás fogalmának értelmezésében rejlik, hiszen ha azt a maga organikus egységében, mint a Jézus Krisztusban történő „istenkapcsolat” valós feltárójaként értelmezzük (amint ezt láttuk, azaz a kinyilatkoztatás perszonalisztikus-dialogikus modellje szerint), akkor elfogadható, hogy a Szentírás legalább implicit értelemben ennek teljességét

³⁴⁸ FISICHELLA, *op. cit.* 122.

³⁴⁹ BEINERT, *op. cit.* 206.

³⁵⁰ U. BETTI, *La dottrina del Concilio Vaticano II sulla trasmissione della rivelazione*, Roma 1985, 307–315.

tárja fel. A Kinyilatkoztatás szentháromságos dimenziója igen egyértelmű a DV szövegében, s így a hagyomány, mely a kinyilatkoztatás továbbadása is egészen Krisztus személyében gyökerezik. Ebből fakadóan hagyomány és Szentírás a kinyilatkoztatást nem versenytársként adják tovább, hanem sokkal inkább harmonikusan, szinte teljességgel átjárva egymást. (A DV 9-ben részletezett, a hagyomány és a Szentírás kölcsönös kapcsolatának a kérdése szinte mindvégig megosztotta a zsinati atyákat, ám a végleges szöveg nem engedte a Szentírás elégtelenségének tézisének megerősíteni. A kettő kapcsolata sokkal inkább mennyiségi, mintsem minőségi.³⁵¹ A zsinat világosan megjelöli a Szentírás helyét a hit világában, annak normatív szerepe mellett, éppen a hagyomány jelzi és jelenti, hogy a Kinyilatkoztatás túllép a Szentíráson (*transcende*). Mindkettő garanciája és princípiuma a Szentlélek.

Egy beszélgetésben Congar arról „vall”, hogy a hagyomány egyszerre átadás és alkalmazás. A hagyományban van valami abszolút és valami relatív, történelmi.³⁵² A hagyomány a kereszténység eredeti, hiteles, s mindig, mint „teljes egész” igen sajátos továbbadása, mely mint „élő átadás”, folyamat, egy igazi realitásnak (valóságnak) a megjelenítése.

A hagyomány valósága mindig több mint szó, kifejezés, gesztus, összességében azt gondolhatjuk, hogy „azok összessége”. A hagyomány a teljes keresztény valóságot adja át, amint a DV 8 írja: „Amit pedig az apostolok áthagyományoztak tartalmazza mindazt, ami Isten népének szent életét és hitének gyarapodását szolgálja, s így az Egyház a maga tanításában, életében és istentiszteletében megörökíti és az összes nemzedéknek továbbadja mindazt, ami ő maga, és mindazt, amit hisz”.

Az élő hagyomány (melynek jelentése azért nem mindig egyértelmű a congari szóhasználatban) mindig az apostoli hagyományban gyökerezik, annak élő módon való megjelenítése az egyházi hagyomány által.³⁵³ Ez a hagyomány, mely mindig „továbbadott Evangélium” és továbbadása mindannak, „amit az Egyház hisz”, szinte magában hordoz egy nagyon erős dinamizmust, aktivitást, mely nem pusztán egy üzenet-tar-

³⁵¹ ROTA, *op. cit.* 436.

³⁵² Y. CONGAR, *Nem a Zsinat felelős a jelenlegi nehézségekért (interjú)!*, in Mérleg (1976) 319.

³⁵³ ROTA, *op. cit.* 430.

talom kommunikációját jelenti, hanem a Krisztusból, az ő Evangéliumából forrászó teljes valósággal való találkozást és szembesülést.³⁵⁴

(Congar szerint tehát a nagybetűs Tradíció a *traditum*-nak, Isten Szavának, pontosabban a kinyilatkoztatásnak a továbbadása, míg a kisbetűs tradíciók azok a történelmi, alapján felekezeti formák, ahogyan ki-ki befogadja és éli a Tradíciót – ökumenikus alaphelyzet.)³⁵⁵

Ezen a ponton Congar hangsúlyozza az élő hagyomány szubjektumának (alanyának) meghatározását és azt a változást, a fejlődés útját (nem szükségszerűen evolutív), melyet a Szentlélek vezetése alatt az egyház a hitletétemény teljesebb megértésének folyamatában „nyerhet el”.³⁵⁶ Ebben nem mindig elegendő a szavak üzenete, hanem fontos a „mögöttes, titokzatos teljességgel való találkozás”, melyből az egyház és a hívő ember lelki tapasztalatot szerez. A hagyomány fejlődése, mely mindig „*sub assistentia Spiritus Sancti*” történik, egyben rámutat a hagyomány eszkatologikus dimenziójára is.

A hagyomány szubjektumáról (*soggetto*) beszélve, Congar szerint az nem szűkíthető le pusztán a Tanítóhivatalra. A hit depozituma az egész Egyházra lett rábízva (mégpedig a továbbadás és a megőrzés szellemében), s csak általa és benne, igaz különös módon, a Magiszteriumra, melynek sajátos feladata a hitletétemény értelmezése és „tartalmának mindig hiteles és tévedhetetlen meghatározása”. Ez a Congar számára igen fontos „különbségtétel” a DV 10-ben explicit módon is megfogalmazódik. Congar a Magiszterium mibenlétét az Egyházban csak úgy képzei el, hogy azt nem szigetelhetjük el az Egyház élő valóságától.³⁵⁷

Congar gondolatai, annak ellenére, hogy a munkásságát jól ismerő teológusok nem nevezik őt szisztematikus gondolkodónak, szinte teljes egészében áthatják a zsinati szövegeket, annak szellemiségét jelentik. Congar a hagyományt a dinamikus és élő egyház szívének nevezi,³⁵⁸ melyek (már-

³⁵⁴ IzQUIERDO, *op. cit.* 171.

³⁵⁵ Y. CONGAR, - B. LAURET, *Őszi beszélgetések*, in *Mérleg* (1977) 275.

³⁵⁶ http://www.cdmisrvv.it/CDM/cdm_news/Numero4/Scriptorium/tradizione_yves_congar_3_ARusso.htm

³⁵⁷ Lásd bővebben Y. CONGAR, *A „Magiszterium” formái és a teológiai tanítókkal való kapcsolatai*, in *Mérleg* (1980) 103.

³⁵⁸ http://www.cdmisrvv.it/CDM/cdm_news/Numero4/Scriptorium/tradizione_yves_congar_3_ARusso.htm

mint az egyház és a hagyomány) a Szentírással kiegészülve dialektikus egységet alkotnak. A Hagyomány és a Szentírás, amint a II. Vatikáni Zsinat fogalmazza, teljes harmóniában a Trentói Zsinattal (hűség), sőt magán viselve az egyház másfél évezredének a „hagyományát”, szoros és egymásra utalt kapcsolatban állnak, s együtt a maguk teljességében megadják az egyház által, az egyházban hirdetett üdvöztető igazság ismeretét!

(Congar szerint a II. Vatikáni Zsinat által meghozott áldás az a tridentinizmus felülmúlásában keresendő, aminek – szavai szerint – semmi köze sincs a Tridenti Zsinathoz.)³⁵⁹

Congarnak a zsinatot is átható dinamizmusa, mint „*aggiornamento*” abban a látásmódban figyelhető meg, mely az egyházi tapasztalat szerepére irányítja a figyelmet, mely képes az Isten ajándékait befogadni, a „tanítók” vezetésével a Szentlélek működésének eredményeként. Ez a fejlődés azonban sohasem történhet a *depositum fidei* rovására. Ennek megítélésben – Congar szerint – különösen is nagy jelentősége van a Szentírásnak, a liturgiának és a Szentatyák szellemiségének, akik az Egyház és a teológia számára azt a forrást jelentik, melyből a szárazság idején a megújuláshoz is szükséges éltető vizet merítheti.³⁶⁰

Összességében, a II. Vatikáni Zsinat – igen nagy mértékben Yves-Marie Congarnak is köszönhetően – a hagyomány átfogó szemléletére és megértésére törekedett. Különösen is az egyházi életében való szerepének, ill. történeti és teológiai dimenziójának szélesebb megvilágítása által.³⁶¹

A hagyomány fogalma a keleti teológiában

A keleti kereszténységet gyakran nevezzük hagyományos kereszténységnek, teológiáját is gyakran illetjük az ősi hagyományokra való hivatkozással. Mit is jelent ez valójában? Hogyan él a keleti teológiai gondolkodásban a hagyomány fogalma?

³⁵⁹ Y. CONGAR, *Őszi beszélgetések*, 273.

³⁶⁰ Azt hiszem ez egy igazi kapcsolódási pont a keleti kereszténység teológiájához.

³⁶¹ POTTMEYER, *op. cit.* 78.

A hagyomány meghatározásának hátterében a keleti kereszténység gondolkodása a keresztény üzenet organikus egységét látja, amelyben éppen a valóság képmás (*ikon*) jellegű magyarázatából indul ki, ahol a látásból fakadó tapasztalat „idézőjelben elsőbbséget élvez” a hallással szemben. (s így akár az Írás szövegszerűsége akár háttérbe is szorul(hat)).³⁶²

Egy keleti keresztény számára az Isten ismeretének titka elválaszthatatlan az Egyház látható és láthatatlan valóságának kiapadhatatlan misztériumától, s így az emberi élet és gondolkodás is szinte kötelezően magában hordoz egy belső és mély egyházi(as) valóságot, ami nélkül a hagyomány és a hagyományosságra való hivatkozás sem érhető. Az élet mindig a közösség életéből és hitéből fakad, ahol az Isten Igéje és annak „életre váltott magyarázata”, mint Hagyomány elválaszthatatlan egymástól. Így Írás, Hagyomány, Egyház, Élet valami egészen sajátos szimbiózist alkotnak! A Hagyomány mindig az Írás medre, az Írás maga pedig mindig szerves része a Hagyománynak – írja Basilio Petra.³⁶³ „A Hagyomány az üdvözítő élet, az élő üdvösség szele, ami az apostoloktól hozzánk mindazon keresztül jut el, ami maga az Egyház”, ezért a Szentírás értelmezője a hagyományt teremtő egyház. Boulgakov szavaival: „A Hagyomány léte magából az Egyház identitásából és a benne élő Lélek egységéből ered... Úgy tekinthetjük, mint egy élő erőforrást, mint egy szervezet lelkiismeretét, ahol annak teljes múltja benne van. Ezért a hagyomány folyamatos és kimeríthetetlen. Ugyanakkor a hagyomány nemcsak múlt, jelen is, melyben mindig ott van a történés... A hagyomány mindig folytatódik”.³⁶⁴ „A hagyománynak élővé kell válnia – folytatja a neves teológus -, mégpedig akkor, amikor a hívő ember életében azt megkapja, azzal szembesül, abban „érlelődik”.³⁶⁵

Ezért nincs statikus hagyomány! Boulgakov szerint ez a keleti kereszténység mai megítélésének is a záloga, ti. meglátják-e benne a hayo-

³⁶² Vö. *Teologia orientale*, in *Dizionario enciclopedico dell'Oriente Cristiano*, a cura di Farrugia E.G., Roma 2000.

³⁶³ B. PETRA, *La Chiesa dei Padri*, Bologna 2007, 24.

³⁶⁴ S. BOULGAKOV, *L'Orthodoxie. Essai sur la doctrine de l'Eglise*, Lausanne 1980, 33–34.

³⁶⁵ Uo. 40.

mány teremtő erejét, ami nem engedi azt valami formálissá, élet-idegené, távolivá „degradálni”.

Boulgakov nézete azonban kevésbé domborítja ki a keleti kereszténység egy másik lényeges vonatkozását a hagyomány meghatározásában, mégpedig egy bizonyos korszak (ha lehet így fogalmazni) hagyományának regulatív és normatív szerepét: ami a keleti kereszténység gondolkodásában tagadhatatlanul az első évszázadok atyáinak hagyománya! Georgij Florovszkij lesz az a teológus, aki a hagyomány kritériumát illetően az atyák szerepét elsődlegesen – ha fogalmazhatunk így – a pusztta „létükhöz” kapcsolja. A kinyilatkoztatásból az apostolok ígéhirdetése által kinövő egyház megerősödik a patrisztikus atyák tanításában, s forr össze az apostoli hagyomány a szentatyák korával. Az apostoli alap így nemcsak megőrződik az Egyházban, hanem mint *depositum juvenescens* tovább is él. Az atyákra való hivatkozás a keleti kereszténységben, nem pusztán egy múltbeli, történeti emlék felelevenítése, hanem sokkal inkább az „atyák mentalitásának”, mint konstruktív elemnek az újra felfedezése, akik maguk is a Szentírás szolgái voltak, akik igazi exegézist végeztek. Ebben az értelemben is teológiájuk mindvégig szentírás-központú! Ez a szempont ugyanakkor egyfajta figyelmeztetés is az újításokat illetően, melyek csak a „folytonosság” szellemében válhatnak a hagyomány részévé.³⁶⁶ Összességében elmondhatjuk, hogy a keleti kereszténység hagyomány fogalma kevésbé törekszik annak objektív meghatározására. Az elsődleges szempont a hagyomány és az egyház(i élet) kapcsolódásának a megtalálása.

³⁶⁶ PETRA, *op. cit.* 26–27.

KAJTÁR EDVÁRD:

A liturgikus megújulás és a hagyomány a *Sacrosanctum Concilium* konstitúcióban

1. Mikor kezdődik a jelen?

Engedjék meg, hogy egy személyes élménnyel vezessem fel előadásomat. Amikor falusi plébános voltam, ez talán 2007-ben történt, egy hideg téli délelőtt becsöngetett hozzám a helyi általános iskola egy diákokból álló kis csoportja, élükön egyik tanárunkkal, és megkérdezték tőlem, hogy „Szabad-e regölni?” Én ezt örömmel vettem, s így átélhettem sok évszázados népi kultúránk egy rég elfelejtett élményét: kiskamaszok veretes magyar nyelven visszaröpítettek talán ennek az ezer éves magyar falunak is a múltjába, elregélve, elénekelve, elmozogva az áldást, a jót, amit a magyar ember Istentől mindig is várt az új évre. Megható volt, de mégis, a gyerekek hibátlan és nagy beleéléssel elvégzett rítusát szemlélve furcsa gondolatok kezdtek kavarni bennem. A szertartást betanító és a gyerekeket elkísérő, nálam talán csak pár évvel idősebb tanárnő pécsi volt, onnan járt a ki a faluba dolgozni, vagyis ez a tipikusan falusi szertartás nem volt az „övé”. A facebook és a számítógép előtt felnövekvő és a szabadidejük nagy részét ott agorázó kis „előadóművészek” talán nem is értették, mit is csinálnak, ez a rítus az övék sem volt. Köztük nem egy cigánygyerek is volt, akiknek a kultúrájához a regölés, és pláne ezzel a veretes „középkori falusi magyarsággal” sohasem tartozott hozzá – az ő hagyományuk sem volt ez. A faluban sokakhoz eljutott e kis csapat, általában mindenki örömmel fogadta őket, de nem hiszem, hogy a „magyarnak lenni” és a „hívónek lenni” fontosságának alapélményén túl mást is kiváltott volna belőlük ez a „jelenbe

hozott múlt”. A regölésnek talán már száz éve e községben nincs hagyománya...

A hagyomány a jelen része, és ezért a hagyományainkhoz való eleven és tudatos kötődésünk valamiképpen az identitásunk lényeges eleme is. „Az egyházi hagyományokat különösen azokat, amelyek nem akadályozzák a hitünket – úgy kell megőriznünk, ahogy őseink ránk hagyták” – írja 71. levelében Szent Jeromos.³⁶⁷ Ebből is kitűnik, hogy a hagyomány jobban jelen, mint múlt. De mi számít hagyománynak? Ki dönti el, mi az, s mi nem? És a múlt értékeiből mikor lesz jelent tápláló, meghatározó elem? Mikor kezdődik a jelen? Mikor kezdődött a *Sacrosanctum Concilium*?³⁶⁸ Nem a II. Vatikáni Zsinat, hanem annak első, és talán rákövetkező egyházi évtizedeket leginkább meghatározó konstitúciója? Liturgiátörténeteszek rengeteget írtak és beszéltek arról, hogy milyen szakmai, liturgiátörténeti és liturgikus-teológiai előzményei voltak e dokumentumnak, de arról talán kevesebbet, milyen egyházi és profán jelenbe lépett be.

A nemrég megboldogult Dr. Goják János, egyházmegyes paptestvérem és tanárom, a zsinati teológia avatott ismerője, Bernard Häring jeles tanítványa egy beszélgetésünkkor azt mondta, hogy a Zsinat első dokumentuma, a SC nem értelmezhető a maga szellemtörténeti teljességében az utolsó dokumentum, a *Gaudium et spes* nélkül;³⁶⁹ mely konstitúció a II. Vatikáni Zsinatot éppen befejező Egyház jelenéről szól (és amely lelkipásztori konstitúció első magyar lefordítója és magyarázója Dr. Goják János volt). Mi a SC jelene, melynek konstitutív eleme a hagyományhűség, és amely hagyományokhoz való hűségből születik meg a reformok sürgetésének bátorsága? Talán messze visz a témánktól, és erőltetettnek is tűnhet ezen okfejtés, de én sokszor elgondolkodtam azon, mi is volt, mi lehetett az SC jelene. Tegyük meg ezt mi is röviden, itt és most.

³⁶⁷ *Epistula ad Lucinum*, 6; a szöveg magyar kiadása: SZENT JEROMOS, *Levelek*, Szenzár Kiadó, I. kötet, Budapest 2005, 336.

³⁶⁸ A továbbiakban SC, illetve a szóismétlések elkerülése végett olykor LK-nak is rövidíteni fogom (*Liturgikus Konstitúció*), vagy egyszerűen csak mint *Konstitúció*.

³⁶⁹ A *Gaudium et spes* szinte napra pontosan két évvel a SC után lett kihirdetve, vagyis 1965. december 7-én. E két konstitúciója, az első és az utolsó keretezik be a Zsinatot, de annak szellemisége alakjának is végleges meghatározottságot adnak – legalábbis a zsinati szövegek tekintetében.

A SC liturgikus konstitúciót 1963. december 4-én írja alá és hirdeti ki VI. Pál pápa. Ekkor már a távközlés fejlettsége és a nagy teljesítményű repülőgépekkel megoldott légi közlekedés következtében a bolygónk már „egyre kisebb”. Négy hónap múlva nagyszámú katonasággal belép a vietnami háborúba az Egyesült Államok hadserege (1964. április). Egy év múlt el a kubai rakétaválság (1962. 10. 14–28.) óta. Másfél éve lett önálló állam Algéria (1962. 03. 19.), és ezzel összeroppan a francia gyarmatbirodalom. Terjed a nyugati világban a kábítószer-fogyasztás, csúcsra tör a szexuális forradalom, a nyugat-európai gazdaság éves GDP-je kezdi megközelíteni, majd lehagyni a II. világháború előtti csúcst. Két hónapja tört ki Londonban az ún. „Beatlemania” (1963. 10. 13.), mely végső soron a gyakorlati liberalizmus úttörő mozgalma lesz Európában, előkészítve a terepet az 1968-as diákmozgalmaknak. És hát nem feledkezhetünk meg (sohasem!) arról, hogy a „vasfüggönytől keletre” minden idők egyik legvéresebb vallás, és kifejezetten keresztényellenes diktatúrája alatt nyomorog emberek sok tízmilliós közössége... (...) Ez volt a római egyház jelene, ez volt az SC jelene, ez volt az SC szövegén dolgozó zsinati atyák és szakértők jelene.

A liturgia az Egyházé, az élő Egyházé, a jelenben küldetésének élő Egyházé, aki egy isteni Völegényével, Krisztussal, így a liturgia az Egyház és Krisztus egységének megvalósulása, ünnepe: „Mert a kereszten elszenderült Krisztus oldalából fakadt az egész Egyház csodálatos szakramentuma.”³⁷⁰ „E nagy műben, amely Istent tökéletesen dicsőíti és megszenteli az embereket, Krisztus mindig maga mellé veszi szeretett menyasszonyát, az Egyházat, mely Urának hívja Őt és általa tiszteli az örök Atyát.”³⁷¹ A hagyomány és a reform, tehát a liturgiában olyan állandó „belső egyházi dialógus”, amelynek hitbéli tétje a hívek megszentelésére, és a világ evangelizálására nézve felmérhetetlen.

³⁷⁰ SC 6. pont.

³⁷¹ SC 8. pont.

2. A SC mint tradíció-követő egyházi megnyilatkozás

„Végül a hagyományhoz híven a Szentséges Zsinat [...] óhajtja, hogy ahol szükséges, megfontoltan, de egész terjedelmükben az egészséges hagyomány szellemében vizsgálják fölül (a liturgia rítusait), s napjaink viszonyainak és igényeinek megfelelően új élettel töltsék meg őket.”³⁷²

A „hagyományhoz híven”, az egészséges hagyomány szellemében” – de vajon mi is ez a hagyomány? E fogalom meghatározása itt és most nem tisztem, és nem is lenne korrekt eljárás a jelen előadás, tanulmány alaptézisét egy tételmondatba „betonozni”, s mindezt mindjárt mindenek az elején, hiszen ennek körüljárása az alapintenciónk. Valami olyasmit kell magunk előtt látnunk, amely lokális és egyetemes érvényű szokások, köteleességek, jogok és lehetőségek olyan halmaza, amely valamiképpen mindig fennmarad az idő szüntelen változásokat generáló rostáján. Olyan szellemi komplexum, amely bár magában hordozza leltúnt korok patináját, mégis maga valamiképpen új és friss, vagy pedig az új és friss szülőjévé válik. A hagyomány nem élettelen hagyaték, nem múzeum vagy skanzen, ahol nosztalgiazni ideig-óráig veszélytelenül lehet, de élni nem. Éppen ezért az, amit reformnak nevezünk, nem lehet más, mint a liturgikus élet egészének „az egészséges hagyomány szellemében való felülvizsgálata”. A SC intencióit szem előtt tartva nem erőltetett, tehát a II. Vatikánum „tradíció-követő reformjairól” beszélni.

Az Egyház liturgiája azonban nemcsak a kisbetűs hagyományt ismeri, mint számára konstitutív valóságot, hanem szoros teológiai egységben van az Egyház Hagyományával, az isteni kinyilatkoztatás lényeges részével, mégpedig két szempontból is. Egyrészt a liturgia a Hagyomány egyik gyümölcse, abból származik,³⁷³ másrészt a Hagyomány a liturgiában, mint a kinyilatkoztatás egyik kiemelt terében jelenik meg.³⁷⁴ A li-

³⁷² SC 4. pont.

³⁷³ Vö. *ApCsel* 2,42 – a kenyértörésben, a liturgikus ünneplésben való hűség is az Egyház egységének lényeges eleme.

³⁷⁴ Vö. *1Kor* 11, 23–26. Szent Pál az első, aki 54 körül az utolsó vacsora rítusát írásban rögzíti az Újszövetségben. A kenyér és a bor konzekrációjának szavai, mint a jézusi kinyilatkoztatás lényeges elemei tehát szóban már léteztek, és kötelezően rögzített módon, s úgy, hogy a Szentírásban még nem lettek leírva. A közösségi ünneplés a kinyilatkoztatás tere. E szövegben Pál úgy vezeti be a korintusiaknak az eucharisztia liturgi-

turgia egyszerre a Hagymány epifániája és hordozója, szolgálja is. Amikor e helyen a SC-ről, mint a hagyomány és a reformok egységének zsinati konstitúciójáról beszélünk, mind a „két hagyományt” szem előtt kell tartanunk, mert a kisbetűs hagyomány csak akkor konstitutív, építő az Egyház számára, ha nemcsak az időnek, hanem a nagybetűs Hagymánynak a rostáján is fennmarad. Sőt: ami megőriz az idő folyamatában jelen értékűnek egy lokális vagy egyetemes elemet a liturgia világában, az alapvetően az örök, változhatatlan Hagymánnyal való belső kapcsolata miatt lehetséges. A Hagymány, a tradíció tehát nem dogma és nem parancs, bár a hitbéli dogma alapja, és a kötelezően megszólít a hit hiteles liturgikus gyakorlatában.

A reform nem mindig jelent újat, új alkotást. Sok esetben a reform nem más, mint felszabadítása annak, ami a hagyomány része, de a kor vagy a kultúra kihívásai eddig nem hozták azt helyzetbe. Ebből szempontból kell a SC reformjait is látnunk, vagyis a LK nem evolucionista, hiszen az élő és örök, változhatatlan Hagymányhoz ragaszkodik, és nem „kreacionista”, mert csak a hagyományra, annak részleteire való tekintésben új, de nem annak lényegében – az változatlan. Ennek bizonyítására álljon itt jelen eszmefuttatásom. Előrebocsátom, hogy körkörösén fogom témámat kibontani, ezért előre elnézést kérek, ha a vissza-visszatérő gondolati elemek,³⁷⁵ melyek, reményeim szerint, egyre kibontottabbak lesznek, nehezen követhető és meddő ismétlésnek fognak tűnni.

Induljunk ki abból, hogy a LK az Egyházi Tanítóhivatal, a Magisztérium hivatalos, a pápa által aláírt és promulgált dokumentuma, mint konstitúció. Az SC-ban a Tanítóhivatal definiálja a liturgia, de a liturgikus tradíció vagy hagyomány mibenlétét is. Eddig a Tanítóhivatal ezt nem tette meg így soha, XII. Piusz pápa liturgikus enciklikáját, a *Mediator Dei*-t kivéve.³⁷⁶ A Trienti Zsinat óta a Rítuskongregáció, illetve

ájának témáját, mint olyasmit, amit ő maga is hagyományként kapott, és amelyet most rájuk hagyományoz: „azt hagytam rátok (*quod tradidi vobis* – a *Vulgata* szövegében), amit magam is kaptam”. *Tradidi vobis* – a liturgia mindig a hagyományozódás, a tradíció dinamikájában él.

³⁷⁵ Ezt a módszert én „méhecske-módszernek” hívom: a méh is több kört ír le a virág körül, egyre szűkebb körsugárban, míg óvatosan „landol rajta” (ugyanígy landolnak a helikopterek is a tengeren hánykolódó hajókon).

³⁷⁶ AAS 39 (1947) 528–580.

az egyes liturgikus könyvekhez írt pápai és/vagy kongregációs bullák csak mederben próbálták tartani a kor kultúrája, emberképe és teológiája mentén a „hagyományozódást”, és ez alapvetően nem volt más, mint, leegyszerűsítve, a hagyományok lekonzerválása, és e zárt rendszer felletti örökös. ³⁷⁷ Jól példázza e mentalitást ennek a záró akkordja, vagyis amikor Boldog XXIII. János pápa, azzal, hogy revideáltatja az akkor használt *Missale Romanum* liturgikus jogrendjét (előírások, definíciók) megnyitotta e zárt és merev meder falában azt a zsilipet a hagyomány újragondolása felé, amely miatt XVI. Benedek pápa a *Summorum Pontificum motu proprio*-ban ennek használatát rendelte el, mint a római liturgia rendkívüli formájának misekönyvét, mert ez már a SC dinamikájának erőterében áll, noha időben éppen megelőzi azt. Éppen ezért a SC előtti utolsó nagy tanítóhivatali megnyilatkozás, a *Mediator Dei* a liturgikus hagyományról és a liturgikus reformról kimondott igazságai szükségesegek a SC hagyomány- és reform-teológiája megértéséhez. E két dokumentum összehasonlítását itt nem tesszük meg, csak jelezni akarjuk, hogy a SC semmikképpen sem „égből pottyant mese”: része annak a kétezer éves egyházi önértelmezési ívnek, amelynek hitelességére az ezen zsinati konstitúcióra „ráütött” pápai *placet* a feltétlen garancia.

A SC határozottan különbséget tesz a *Traditio* és a tradíció, vagy inkább *consuetudo* között, és ez azért is nagyon fontos, mert a LK a II. Vatikáni Zsinat első dokumentumaként, és konstitúciós rangban (!) meghatározza a későbbiek, a továbbiak szellemiségét is a régi és az új ötvöztetésében. Ezért is mer bátran arra biztatni, hogy „csináljuk másként”, hiszen ezt évszázadokig, a Trienti Zsinattól kezdve nem lehetett megtenni. Az Odo Casel, de főleg Salvatore Marsili bencés teológusok nevével fémjelzett misztérium-teológia ³⁷⁸ volt az a liturgikus-teológiai nézőpont, amely e különbségtételhez segítette a zsinati atyákat, és amelyeket a hivatalos egyházi tanítás a szent liturgiáról a SC 5–13. pontjaiban tett markánsan magáévá és közkinccsé. E pontok a Hagyomány szempont-

³⁷⁷ A reformáció elégséges okot adott arra nézve, hogy miért kellett ilyen merevnek lennie e rendszernek – akkor ezt volt az egyház, és a trienti liturgia-reform jelene.

³⁷⁸ Átfogó képet rajzol meg misztérium-teológiájukról Burkhardt Neunheuser: B. NEUNHEUSER, *Mistero*, in D. SARTORE, - A. M. TRIACCA (szerk.), *Nuovo Dizionario di Liturgia*, San Paolo, Cinisello Balsamo, 1995⁶, 810–814 és 819–820.

jából ezért is nagyon fontosak, hiszen a SC ezekben lerakta a teológiai alapot (és korrekt módon) a liturgia és a Hagyomány egységének tekintetében is. Az SC tehát, ahogyan már említettem, és még fogom is, ezért nem evolucionista és nem is kreacionista. E pontok vázlatos tartalma:

- 5. A húsvéti misztérium áll minden liturgikus cselekményünk szívében.
- 6. Az Egyház a liturgiában folytatja az üdvözítés művét, az Egyház a húsvéti misztériumból él.
- 7. Krisztus tevékeny és „sokformájú” jelenléte a liturgikus cselekményekben garantálja azok üdvözítő hatékonyságát.
- 8. A földi és az égi liturgia szimultán és totális egysége az Egyház minden liturgikus cselekményében.
- 9. Az Egyháznak egyéb feladatai is vannak a liturgia mellett – a liturgia nem a „minden”, hanem
- 10. a liturgia az Egyház minden tevékenységének csúcspontja és forrása.
- 11. A liturgikus cselekményeken résztvevők számára az ünneptel és aktualizált üdvösség tudatos, tevékeny és gyümölcsöző részvételük által lesz életük része, amelyet
- 12. szükségszerűen meg kell támasztaniuk személyes lelki életükkel,
- 13. valamint a liturgia világától nem idegen áhítatgyakorlataikkal.

Az SC nemcsak előzményei, főként a *Mediator Dei* nélkül nem áll meg, hanem ugyanígy elválaszthatatlan a rákövetkező évtizedekben megjelent liturgikus könyvekben és liturgikus rendelkezésekben kinyilvánított reform időszakától is. Minden új könyv fejlécében ugyanis ott van a kifejezett hivatkozás a SC-ra (a *Martyrologium Romanum* e sorozatban az utolsó könyv 2001-ből, illetve a *Missale Romanum* harmadik kiadása, az *editio typica tertia* 2008-ból). A SC utáni időszak nemcsak értelmezi a LK-t, hanem mintegy „meghosszabbítja azt”, ezekben a Konstitúció tovább él. Erről már más fórumon is értekeztem.³⁷⁹

³⁷⁹ KAJTÁR E., *A zsinat és a ma liturgiája*, in *Vigilia* 77 (2012) 670–676.

3. Négyszáz év „tradicionalisták” nélkül?

Az SC sokszor hivatkozik a Trienti Zsinatra, vagyis a SC kötődik szellemében nagy elődjéhez, de ugyanakkor „tradicionalistább” is, mint a Trienti Zsinat. Jó példa erre XVI. Benedek pápa *Summorum Pontificum motu proprio*-ja, amelyet sokan, helytelenül, tridentista rendelkezésnek tartanak. Helytelen e megfogalmazás, hiszen a Trienti Zsinat után az azt megelőző rendszert nem lehetett folytatni, újra elővenni, míg a SC utáni új szellemiség ezt megengedi. Igen, Benedek pápa – éppen mert jól értelmezi a SC hagyomány-tanát – mer ilyen lépést tenni, noha ennek nyilván más oka is volt. De nemcsak erről van itt szó. Sok „középkor-rajongó” éppen azért üdvözölte az LK-t, mivel azt remélte tőle, hogy a SC újra legitimálja a Tridentinum előtti gyakorlatokat, vagyis bizonyos régi, Tridentinum előtti liturgikus hagyományok, a trienti „hagyomány-befagyasztással” szemben újra, mint folytatólagosság megjelenhetnek a római egyház jelen liturgikus gyakorlatában. Trient konzerválta a tradíciót: négyszáz évig szinte semmi sem változott, változhatott a római liturgia világában, éppen ezért a Trienti Zsinatot követő négyszáz évben nem lehetett teológiaiilag korrekt módon használni az Egyházban a „tradíció-követő” jelzőt senkire a liturgia világában, hanem inkább a „liturgikus előírásokhoz hű”, és annak ellentéte, „az abúzust, visszaélést, szabálytalanságot elkövető” magatartás, mentalitás létezett mind az egyházi közbeszédben, mind az egyházkormányzati és teológiai gyakorlatban. A SC ezen mert változtatni, ezt a „konzervet” ki merte nyitni, és elsősorban teológiai értelemben (vö. a már sokszor hivatkozott SC 5–13.), így a hagyomány helyes kutatása és újraértékelése a reformok kiindulópontja lett.³⁸⁰

³⁸⁰ „Hogy az egészséges hagyomány sértetlen maradjon és lehetőség nyíljon a törvényes fejlődés számára, a liturgia egyes részeinek felülvizsgálatát mindig előzze meg alapos teológiai, történeti és lelkipásztori kutatás. Ezenkívül figyelembe kell venni a liturgia belső szerkezetének és szellemének törvényeit, valamint a közelmúltban történt liturgikus újítások és az itt-ott megadott engedmények tapasztalatait. Végül csak akkor vezessenek be újításokat, ha azokat az Egyház lelki haszna valóban és biztosan követeli; de akkor is ügyelni kell arra, hogy az új formák a már meglévő formákból szervesen nőjenek ki.” (SC 23).

A hagyomány tehát nem köti meg sohasem a kreativitást és benne a liturgia résztvevőinek mozgásterét, sőt, az ezekre való nyitottság lehet a hagyomány része; Trient viszont ezt egyáltalán nem engedte meg. Mindezek ellenére ki kell jelentenünk, hogy az LK a Trienti Zsinat, SC-hoz hasonlóan ugyancsak nem definiált liturgia-teológiájára épít: jó példa erre egyes új, reformált (!) könyvek megjelenési dátumának szimbolikája is (pl. a trienti és a vatikáni *Missale Romanum* megjelenési dátuma között kerek négy-száz év van: 1570–1970).

Sokan a római liturgia kb. ezerévszáz éves történetének hagyományát (hagyományait?!) az örökkévalóság leképezésének tartják, mivel nem tudnak különbséget tenni a liturgiában jelenlévő örök, tehát változhatatlan Hagyomány, és az időben esetleges, tehát korszellemtől, civilizációs kihívásoktól stb. függő, változó liturgikus valóságok között (ezekre használja a SC a *consuetudines* kifejezést). Mi lenne ezek alapján a hagyomány definíciója (a liturgiában is), ha az Egyháznak lesz még legalább 10 ezer éve itt a földön, a megszámlálhatatlan korszakos újdonsággal az ókor végéhez, kora középkorhoz képest, amikor is a sajátosan római liturgia megszületett?

Fontos leszögeznünk tehát két dolgot: ami szokatlan és új, az a) nem biztos, hogy helytelen, pláne nem abúzus; b) nem biztos, hogy ellene van az eddigi hagyománynak. Vagy talán a hagyomány az lenne, ami „nem új”? Az abúzusoknak, visszaéléseknek nem a SC az oka, és még csak azt sem lehet mondani, hogy az SC ezekre lehetőséget adott volna az új könyvekben, hiszen minden rítus végzésének van egy jól leírt foratókönyve a könyvekben, és az egyéb, e könyvekhez csatolt rendelkezések még meg is támasztják és pontosítják is mindezt. Az abúzusok eredője minden kor liturgikus gyakorlatában az emberi gőg és/vagy trehánytság, és nem a vélt vagy valós jogi vagy teológiai kiskapuk egy szertartásban. Az SC előtt is volt bőven visszaélés, hibás gyakorlat, és sokszor a korabeli előírások is felülvizsgálatra szorultak amiatt, hogy olykor kivitelezhetetlen morális és jogi keretek közé szorították a liturgia résztvevőit.³⁸¹ A hagyomány azt is jelenti tehát, hogy az idő és a ponto-

³⁸¹ E tekintetben a legérdekesebb liturgikus-jogi (és erkölcsi) problematika a liturgia méltósága és szentsége kereteinek betartatása szempontjából a pl. *pollutio nocturna* problémája. A mise „hibátlan” (*sine defectu*) bemutatása kapcsán az V. Piusz-féle mi-

san tartott liturgikus gyakorlat olykor felszínre hozza a korrigálandó elemeket, vagyis azokat, amelyek nem a római liturgia hagyománya szerintiek, vagy már nem lehetnek azok.

Vizsgáljuk meg tehát a LK hagyomány-tanát!

4. A SC vázlatos hagyomány-doktrínája³⁸²

Az eddigi fejtegetéseink során talán a legtöbbet a SC 4. pontjával találkoztunk s ez nem véletlen, hiszen ebben fogalmazza meg a Zsinat azt a szándékát, mely szerint feltétlenül hagyománykövető egyrésről a rómaiától különböző legitim ritusok elfogadásában és azok tiszteletében (*traditioni denique fideliter obsequens*), másrészt a római liturgia világára alkalmazandó, e dokumentumaiban megfogalmazott reform-elveiben az évszázados és „egészséges” (!) hagyományt teszi meg mindennek alapjául (*ad mentem sanae traditionis reconoscantur*).³⁸³

Az „egészséges hagyomány” tehát – mondhatjuk így – az a szikla-alap, „melynek sértetlennek kell maradnia” (*ut sana traditio retineatur*),³⁸⁴ és amelyre a reformok háza ráépül,³⁸⁵ mégpedig a következő módon:

sekönyv rendelkezéseiben a pap személyével kapcsolatosan ezt találjuk: Ha a papnak éjszakai magömlése volt, és morálisan „tehetett róla”, nem misézhet és nem áldozhat, hacsak előtte meg nem gyóna; ha „nem tehetett róla”, akkor viszont misézhet és áldozhat – ez lenne röviden az előírás lényege, amely a misekönyve elején volt megtalálható: *Ritus servandus in celebrationem Missae, De defectibus in celebratione Missarum occurrentibus*, IX. *De defectibus Dispositionis Corporis*, 5. casus. A XXIII. János pápa-féle *Missale Romanum*ból (1962) viszont ez hiányzik, és bizonyosan nem véletlenül. Hogyan lehet ilyenkor megállapítani, hogy mi az abúzus és mi nem? „Ahogy érzed?” És e ki-hagyás az 1962-es kiadásból szembemegy-e a négyszáz éves tradícióval?

³⁸² E részben a SC szövegében megjelenő *traditio* fogalmának előfordulásait gyűjtöttem össze, és azok elemzését végzem el.

³⁸³ „Végül a hagyományhoz híven a Szentséges Zsinat kijelenti, hogy az Anyaszent-egyház az összes törvényesen elismert szertartást egyenjogúnak tartja és egyenlő tiszteletben részesíti; azt akarja, hogy ezek a szertartások a jövőben is megmaradjanak és mindenképpen ápolják is őket; és óhajtja, hogy ahol szükséges, megfontoltan, de egész terjedelmükben az egészséges hagyomány szellemében vizsgálják fölül, s nap-jaink viszonyainak és igényeinek megfelelően új élettel töltsék meg őket.”

³⁸⁴ SC 23. pont.

³⁸⁵ A Mt 7, 24–25 képét felhasználva.

- nyíljék lehetőség a törvényes fejlődés számára (*legitimae progressioni aperiatur*);
- reform-munka az egyes részek felülvizsgálatával kezdődik;
- a felülvizsgálatot előzze meg alapos történeti és teológiai kutatás, amely magával hozhatja azt a feladatot is – a hagyomány igazi szellemét követve –, hogy a SC megszületésekor használt trienti rítust megelőző római liturgikus hagyományból (*ex anteriore traditione*) is merítsen a reform,³⁸⁶
- a következő lépés a liturgia belső szerkezetének és szellemének szem előtt tartása mellett;
- az eddigi apró reformok és engedmények eredményeinek kiértékelése;
- ezután fel kell tenni a kérdést, hogy igényli-e ezt az Egyház lelki haszna;
- és végül nem szabad elfelejteni, hogy az új formák a meglévők-ből nőjenek ki (*organice crescant*).³⁸⁷

A zsinati reform tehát „organikus folytonosság” és nem evolúció vagy „*creatio ex nihilo*”. Ezért is mondja VI. Pál pápa a SC aláírásakor, a Zsinat második periódusának lezárásakor, hogy a konstitúció célja „a Szent Liturgia tisztaságának visszaadása, sajátos természetének megmutatása, igazsága és a kegyelme forrásainak a megközelíthetőbbé tétele”³⁸⁸.

Amikor a Zsinat a hagyományról beszél, a fogalmat a maga egyetemes és teológiai jelentésében és valóságában kezeli, ez jelenti egyfelől a keleti és nyugati keresztény hit egységét (*quem testatur venerabilis rituum cum orientalium tum occidentalium traditio*)³⁸⁹, és a világos különbségtételt a „hagyománynak” nevezett, és a történeti veretessége miatt akár tiszteltre méltó (*laudabilis*) „szokás”, a *consuetudo*,³⁹⁰ és az egyes népek, kul-

³⁸⁶ 109. pont, a) alpont.

³⁸⁷ Uo.

³⁸⁸ VI. PÁL PÁPA, *Allocutio Tempus iam advenit secunda ss. Concilii periodo exacta*, Sessio III, 4. december 1963, in AAS 56 (1964) 35.

³⁸⁹ 24. pont.

³⁹⁰ Pl. a 77. és 107. pontokban. A 105. pontban ugyan a *traditio* kifejezéssel találkozunk, de a szöveg egyértelműen inkább a „szokás” kifejezéssel adható legjobban vissza: „Az Egyház az év különféle időpontjain, a ránk hagyományozott szokások (*iuxta*

túrák „kisbetűs” hagyományai³⁹¹ között. Éppen ezért, főleg az egyes művészeteknek a liturgiához való viszonyában, az Egyház mindenkor „fenntartja magának a jogot, hogy ítélkezzék”³⁹² abban, mi része a liturgikus hagyománynak, és mi az, ami csak szokás. Amikor a SC-ot hagyománytalansággal, vagy a hagyománnyal való szakítással vádolják meg, akkor egyrészt ez iménti világos különbségtétel hiányzik az argumentációból; vagy, másrészt ebben az érvelésben az egyházzal való kép lehet hiányos, vagy rosszul felfogott (esetleg a kettő együtt). Az egyházkép és a hagyomány egységét szolgálja a szenteknek, vagyis a megdicsőült egyház tagjainak hagyománykövető liturgikus tisztelete is (*Sancti iuxta traditionem in Ecclesia coluntur*).³⁹³

Ezen szokásoknak és az egyes népek és kultúrák hagyományainak (*ex traditionibus ingenioque singulorum populorum*, vagy *condicionibus et traditionibus singularum regionum*) tere lehet tehát a reformok között, de csak a mintarítusok lokális alkalmazásában, azokkal harmonikus kapcsolatban (*in traditione christiana*) és a szükséges egyházi jóváhagyás mellett.³⁹⁴

Az egyes liturgikus cselekmények megújításában a SC fontosnak tartja, hogy az esetleges rituális leegyszerűsítés a cselekmény teológiai, szakramentális lényegének markánsabb hangsúlyozása végett történjék.³⁹⁵ Ez a lényeg továbbra sem lehet más, mint Krisztusnak a húsvéti misztériuma, a megváltás műve, amelynek az Egyház mindenkori jele-

traditas disciplinas) szerint elmélyíti a hívók nevelését a testre és lélekre egyformán ható jámbor gyakorlatokkal, oktatással, imádkozással, a bűnbánat és az irgalmasság cselekedeteivel.”

³⁹¹ 40. pont, 1. alpont; 81. pont.

³⁹² 122. pont.

³⁹³ 111. pont.

³⁹⁴ Mivel pedig különböző helyeken és bizonyos körülmények között sürgetően szükséges a liturgia mélyebbre ható, ezért nehezebben megoldható alkalmazása, emiatt: 1) A 22. pont 2. §-ában megnevezett területileg illetékes egyházi tekintélynek gondosan és bölcsen meg kell fontolnia e dologban, hogy az egyes népek hagyományaiból és lelkiségéből mit lehet beépíteni az istentiszteletbe. A hasznosnak vagy szükségesnek ítélt alkalmazásokat az Apostoli Szentszék elé kell terjeszteni és annak jóváhagyása után kell bevezetni. (40. pont). Ld. még a 65. és 81. pontokat is.

³⁹⁵ 77. és 81. pontok.

nében való ünneplése maga a liturgia.³⁹⁶ Az Egyház e liturgikus öntudata, misztérium-tudata az apostoli kezdetektől (*ex traditione apostolica*) a Hagymány szerves és lényeges része, amelytől a Zsinat nemhogy nem akar elvonatkoztatni, hanem amelynek hangsúlyozása, annak minden jogi és fegyelmi következményével (*normas ac praecepta ecclesiasticae traditionis et disciplinae servans*)³⁹⁷ feladata és kötelessége.

Amikor a LK a zsolozsma megújításáról beszél,³⁹⁸ a hagyomány fogalmát is tovább pontosítja. Ebből kitűnik, hogy a reformok során a hagyománykövetés az adott liturgikus cselekmény teológiai és rituális körülményeihez való ragaszkodást jelenti (*ex antiqua traditione christiana*, és: *ex venerabili universae Ecclesiae traditione*) míg az egyéb, strukturális változtatások ennek függvényében (pl. *cursus Horarum traditus*) alakulhatnak az Egyház küldetésének jelenben való jobb megéléséhez mérten.

³⁹⁶ Ld. a SC 106. pontja a vasárnapról: „Az Egyház a húsvéti misztériumot a Krisztus föltámadása napjából eredő apostoli hagyományra támaszkodva, a nyolcadik napon ünnepli, melyet méltán neveznek Úr napjának, *dies dominica*-nak. E napon ugyanis a Krisztus-hívőknek össze kell jönniük, hogy hallgatván Isten ígétét és részesedvén az Eucharisziában megemlékezzenek az Úr Jézus szenvedéséről, föltámadásáról és dicsőségéről, hálát adván Istennek, aki őket »élő reményre szülte újjá Jézus Krisztusnak a halálából való föltámadása által« (1Pt 1,3). Így tehát a vasárnap az ősz ünnepnap, amit a jámbor hívekkel meg kell ismertetni és a lelkükre kell kötni, úgy, hogy ez a nap az öröm és a munkaszünet napja is legyen. Más ünnepet nem szabad elébe helyezni, kivéve a valóban legnagyobb jelentőségűeket: az Úr napja ugyanis az egész liturgikus évnek alapja és magja.”

³⁹⁷ 112. pont.

³⁹⁸ 84. pont: A zsolozsmát ősi keresztény hagyomány szerint úgy szerkesztették meg, hogy Isten dicséretével a nappalt és az éjszakát megszentelje. Amikor tehát a papok és az egyházi törvény alapján zsolozsmára kötelezettek, vagy a Krisztus-hívők a pappal együtt jóváhagyott formákban a dicséret e csodálatos énekét zengik, akkor a völegényéhez beszélő menyasszony hangja, sőt Krisztus és az Ő testének imádása az Atyához.

88. pont: Mivel a zsolozsma célja a nap megszentelése, azért az imaórák hagyományos rendjét úgy kell megújítani, hogy amennyire lehetséges, feleljenek meg a tényleges időpontoknak; ugyanakkor figyelembe kell venni a mai életkörülményeket is, főként az apostoli szolgálatban tevékenykedők szempontjait.

89. A zsolozsma megújításánál ezért a következő szabályokat tartsák meg: a) A *laudest* mint reggeli imádságot és a *vesperást* mint esti imádságot – melyek az egyetemes Egyház tiszteletreméltó hagyománya szerint a mindennapi zsolozsma két sarkpontja – a fő imaóráknak kell tekinteni és így kell végezni őket.

E hagyomány-doktrína érdekessége, hogy a LK a hagyomány és a liturgikus ének és zene kapcsolatával milyen részletesen foglalkozik.³⁹⁹ Ennek talán a szakmai megokolás mellett az is oka lehet, hogy a SC atyái mintegy előre láthatták, vagy inkább sejtették, hogy a hagyományról való gondolkodás e ponton amolyan „érzelmi teologizálásba” válthat majd át sokakban, nem kevés feszültséget generálva olykor a közösségek liturgikus életében. „Az egyetemes Egyház zenei hagyománya (*Musica traditio Ecclesiae universae*) fölbecsülhetetlen értékű kincs”⁴⁰⁰, s a római egyház e zenei önkifejezésében „nagy megbecsülésben részesül az orgona, mint hagyományos hangszer (*instrumentum musicum traditionale*)”⁴⁰¹, de nem hagyható figyelmen kívül az Egyházban élő népeknek a liturgiában megjelenő „sajátos – mind a vallási, mind a polgári életben nagy jelentőségű – zenei hagyománya (*propria est traditio musica*)”⁴⁰² sem, ezért, főleg a missziókban gondozni kell a hívők liturgikus képzésében „az adott nép hagyományos zenéjét (*traditionalem earum gentium musicam*) mind az iskolákban, mind a szent cselekményekben”.⁴⁰³

5. Az SC korrekciói a teológiailag nem helyes tradíció-reform egység értelmezésre

„*Bene scit qui bene distinguit*” – mondták a középkorban. Az iménti, a hagyomány fogalmi mibenlétét hordozó szöveg-kollázs világos distinkciókat ad, de egyéb korrekciókkal is jelentkezik a szent liturgia ügyének zsinati intenciója világossá tételében.

A helytelenül értelmezett tradicionalizmus, tradíció-értelmezés a legtöbb esetben, ez sok mai példából is látszik, ún. „pánliturgizmust”⁴⁰⁴ idézhet elő. Az SC 9. pontja ezért is nagyon fontos a hagyományra te-

³⁹⁹ A 91., 112., 119. (itt a *traditio* fogalma kétszer is előfordul) és 120. pontokban.

⁴⁰⁰ 112. pont.

⁴⁰¹ 120. pont.

⁴⁰² 119. pont.

⁴⁰³ Uo.

⁴⁰⁴ Nagyjából ilyesmit érthetünk alatta: „Minden liturgia”, „minden a liturgiáért van”, „mindennek van liturgikus valósága” stb.

kintés szempontjából: „a szent liturgiában nem merül ki az Egyház minden cselekedete”.⁴⁰⁵ A liturgia tehát része és hordozója a *Traditio*-nak és a tradíciónak/*consuetudo*-nak, de sem a *Traditio Ecclesiae*, sem a *consuetudo ecclesiae/ecclesiarum* nem merül ki a liturgiában. Alapigazság tehát, hogy a liturgia „csúcs, amely felé az Egyház cselekvése irányul, és hasonlóan, forrás, amelyből ereje származik”⁴⁰⁶, de a kettő között nyilván más is van. „A szombat lett az emberért” – mondja Jézus (Mk 2, 27), vagyis, témánknál maradva, a „liturgia van az emberért”: e képlet megfordítására voltak/vannak ugyan próbálkozások, de, ki kell mondani, ezek mögött helytelen tradíció-felfogás áll. A tradíció és a reform találkozási pontja az az alapigazság, amely a SC már idézett 10. pontjának folytatásában lett markánsan megfogalmazva: a liturgia „az emberek megszentelése és Isten megdicsőítése Krisztusban”. Voltak például olyan lelkeségi csoportok vagy szerzetesi kezdeményezések a római egyházban az egyháztörténelem során, amelyek *in concreto*, még ha leírva nem is, de magáért a liturgiaért (*propter chorum*), a liturgikus életért jöttek létre, de aztán az idő bebizonyította, hogy ezek nem tűnnek a szerzetesi *conversio morum* és *vita consecrata* hosszú távon megtartó erejű közösségeinek.⁴⁰⁷

A házasságkötés szertartáskönyvének első kiadása Szent József ünnepén (március 19.) jelenik meg.⁴⁰⁸ Ebből is látszik, hogy a Hagyomány nem egyenlő azzal, hogy „mindig így szoktuk”⁴⁰⁹, hogy már négyszáz éve „így csináljuk” (másként nem is lehetett!). A hagyomány ennél mélyebb hitbéli valóság a liturgiában, és a liturgikus reform attól autentikus, hogy ezzel nem akar szembemenni (ha ez mégis megtörténik, ak-

⁴⁰⁵ *Sacra Liturgia non explet totam actionem Ecclesiam.*

⁴⁰⁶ SC 10; ezt itt most fontos latinul is idézni: „*culmen ad quo actio Ecclesiae tendit et simul fons unde omnis eius virtus emanat*”.

⁴⁰⁷ Vö. OROSZ A., *Perfectae caritatis*, Határozat a szerzetesi élet korszerű megújításáról (1965), in KRÁNITZ M. (szerk.), *A II. Vatikáni Zsinat dokumentumai negyven év távlatából 1962–2002, A zsinati dokumentumok áttekintése és megvalósulása*, Szent István Társulat, Budapest 2002, 213.

⁴⁰⁸ Az első kiadás – *editio typica* – 1969-ben, míg a második – *editio typica altera* – 1990-ben.

⁴⁰⁹ Rómában hallani olykor a tréfás, de sokat mondó szólást: „Ami egyszer már volt, az hagyomány.”

kor jönnek az utólagos korrekciók, ami nem baj). A hagyomány, az ünnephez hasonlóan nem más, mint újból és újból a lényegbe nézés, de mindig „a mostani jelenben”.⁴¹⁰ A hagyomány nem a múlt folytatása, hanem a múlt minden momentumában ott lévő üdvösség örök jelenének mostani *celebratio*-ja: „*quia quoties huius hostiae commemoratio celebratur, opus nostrae redemptionis exercetur*” (mert valahányszor ezt az áldozatot ünnepeljük, üdvösségünk műve folytatódik),⁴¹¹ amit a SC is idéz legelső lábjegyzetében, és nyilván a SC születésekor használt trienti *Missale Romanumból*.⁴¹² Hiszem, hogy a LK legnagyobb reformja a tradíció, a hagyomány, sőt a hagyományok (így többes számban!) újrafelfedezése, újraértékelése volt, s máig az. Mondjuk ki tehát bátran: a SC tradíció-követő.

6. Latin nélküli római hagyomány?

A SC konkrét reformjavaslatai alapvetően a római liturgia világára vonatkoznak (SC 3), amely liturgikus család történetileg természetes nyelvi kifejezésétára, születése pillanatától a latin nyelv. Mint mondani szokás, minden nép és kultúra alapvetően és elsősorban a nyelvében él, így a római, latin liturgia is.⁴¹³ E tekintetben a nyelvhez való kötődés a hagyomány lényegi velejárója (*totius traditionis latinae Ecclesiae*),⁴¹⁴ noha tudjuk azt is, hogy kulturális szempontból az ember pont a nyelvében változik élete során a leginkább.⁴¹⁵ Miben áll vajon a tradíció

⁴¹⁰ Vö. A. GRÜN - M. REEPEN, *Gyógyító egyházi év, Az egyházi év mint pszichodráma*, Benecs Kiadó, Pannonhalma 2000, 7–26.

⁴¹¹ Ez az oráció megtalálható három helyen is a vatikáni *Missale Romanumban* (editio typica tertia, 2008), de a magyar hivatalos kiadásban is: *Missa in cena Domini oratio super oblata; dominica II per annum oratio super oblata; missa votiva de Domino nostro Iesu Christo summo et aeterno Sacerdote oratio super oblata*.

⁴¹² A trienti *Missale Romanumban*: *Oratio super oblata dominicae IX post Pentecosten*.

⁴¹³ Noha tudjuk, hogy nem az egyetlen liturgikus család a római, amelynek „anyanyelve” a latin, pl. a ma is létező nyugati liturgiák mindegyikéé, így az ambróziáné és a hispano-mozarabé.

⁴¹⁴ 91. pont.

⁴¹⁵ E tekintetben elgondolkodtató példa lehet számos ősi, keleti liturgikus család mai liturgikus-nyelvi helyzete megváltozott nyelvi környezetben. Az Egyesült Álla-

nyelvisége? Vessünk tehát egy pillantást a már sokszor hivatkozott *sana traditio* szellemében a SC a latinitáshoz való hozzáállására. E kérdéssel a konstitúció négy pontjában találkozunk: 36, 54, 91, 101.

A 36. pont tekinthető e tematika kulcspontjának. A szövegben mindjárt az első paragrafusban egyértelművé válik, hogy a LK meg kívánja tartani a római liturgiában a latin nyelv használatát, de a praktikumban engedélyezi a népnyelv alkalmazását is egyes, jól körülírt esetekre.⁴¹⁶ Az 54. pont gyakorlatilag megismétli ezt az elvet a szentmisére alkalmazva, és szem előtt tartva az inkulturáció kihívásait, melyek miatt a latinnal szemben a népnyelv használata nagyobb teret kaphat. A 91. és a 101. pontokban a SC a zsolozsma zsoltárait még latin nyelven imádkoztatja, főleg a klerikusok által végzett zsolozsmában, és teszi ezt a hagyományra hivatkozva (*Iuxta saecularem traditionem ritus latini*), míg az Egyház többi tagja számára megnyitja a lehetőségét a népnyelvű zsolozsma előtt.⁴¹⁷ Ahogyan az idézett szövegekben is láthattuk, a latin és a nép-

mokba emigrált koptok a liturgiáik során egyre kevesebb szöveget használnak kopt nyelven, sőt már az arab verziók is „archaikusak” és nehezen érthetők. Az amerikai „asszimilált” koptok liturgiája nyelvében már egyre inkább angol, noha a szövegek, a gesztusok, a szimbólumok a IV–V. századi hőskorszak autentikus lenyomatai. Lehet, hogy egyszer újra visszatér a fáraók nyelve a liturgiájukban, de vajon a digitális világban szocializált hívó amerikai-egyiptomi fiatalok facebook-profilján is ez lesz-e a kommunikáció nyelve?

⁴¹⁶ „1. § A latin nyelv használatát, a részleges jog érvényben maradása mellett a latin szertartásokban meg kell tartani. 2. § Mivel azonban mind a szentmisében, mind a szentségek kiszolgáltatásában, mind a liturgia más területein gyakran nagyon hasznos lehet a nép számára anyanyelvének használata, nagyobb teret kell számára biztosítani. Ez elsősorban az olvasmányokra és a felszólításokra, bizonyos könyörgésekre és énekekre érvényes az alábbi fejezetekben erre vonatkozó részleges szabályok szerint. 3. § E szabályok keretén belül az anyanyelv használatáról és annak módjáról a 22. pont 2. §-a szerint a területileg illetékes egyházi tekintély hivatott a döntésre, melyet adott esetben a szomszédos, azonos nyelvű területek püspökeivel egyeztetni kell és az Apostoli Szentszéknek kell jóváhagynia, azaz megerősítenie. 4. § A latin szövegnek a liturgiában használt anyanyelvű fordítását az előbb említett, területileg illetékes egyházi tekintélynek kell jóváhagynia.”

⁴¹⁷ „101. 1. § A latin szertartás sok évszázados hagyománya szerint a klerikusoknak a szent zsolozsmában meg kell maradniuk a latin nyelvnél. Az Ordináriusnak azonban hatalmában áll, hogy megengedje egyes esetekre nézve, a 36. pontban foglaltak szerint az anyanyelv használatát olyan klerikusok számára, akiknél a latin nyelv ko-

nyelv közötti választás felett mind a Szentszék, mind a SC által megnevezett egyéb illetékességi fórumok (SC 22) kontrollal bírnak.⁴¹⁸ Jelen tételünk számára, vagyis a hagyomány és a reform SC által megkívánt szinergiája és egészséges szimbiózisa szempontjából jelentős igazságot fedezhetünk itt fel: a hagyomány felülbírálása, a hagyomány egyes részleteinek a gyakorlatban való megtartása („tradíció”), vagy elhagyása („reform”), vagyis hogy mi a tényleges és változhatatlan Hagyomány az Egyház liturgiájában és mi nem az, azt az Egyház kormányzati hatalmával (*munus gubernandi*) felruházott apostoli tekintély dönti el, és a latin nyelv vonatkozásában is. Tehát nem a liturgia teológusai, történészei, egyik-másik részének kutatói, exegetái, nem a gyakorló lelkipásztor, nem a szerzetesközösség. Meggyőződésem, hogy a SC megjelenése után, annak gyakorlati alkalmazásakor kiobbant, a hagyomány és a reformok közötti összes feszültség (pl. a latin nyelv használata kapcsán is) ennek az utolsó tételnek a meg nem tartásából is fakadt. A LK után sorra megjelenő új liturgikus könyvek mintakiadásait (*editio typica*) Szent Péter mindenkori utóda, a pápa kézjegyével látta el, és apostoli határozattal (*constitutio apostolica*) adta át a használatnak – ez a *traditio vivens* legszilárdabb pontja, ettől hagyomány a hagyomány.

moly akadályt jelentene a zsolozsma helyes végzésében. 2. § Szerzetesnőknek és a tökéletes életre vállalkozó közösségek tagjainak, akár klerikus férfiak, akár nők, az illetékes előljáró megengedheti az anyanyelv használatát a kórusban, amennyiben a fordítás jóvá van hagyva. 3. § A zsolozsma végzésére kötelezett klerikus, ha a híveknek egy csoportjával vagy olyanokkal társulva, akikről a 2. §-ban történt említés, a nép nyelvén végzi el a zsolozsmát, eleget tett köteletségének, amennyiben a fordítás jóvá van hagyva.”

⁴¹⁸ „1. § A szent liturgia irányítása egyedül az egyházi tekintélytől függ: az Apostoli Szentszékre és a jogszabályok szerint a püspökre tartozik. 2. § A jogtól megállapított mértékben a liturgia irányítása a bizonyos területekre törvényesen fölállított különféle jellegű püspöki karokra is tartozik a körülírt határokon belül. 3. § Éppen ezért egyáltalán senki másnak, még a papnak sincs megengedve, hogy saját elgondolása szerint a liturgiához valamit hozzáadjon, abból valamit elvegyen, vagy abban valamit megváltoztasson.”

7. A Hagymány és a reform interakciója – a folytonosság hermeneutikája és nem a múlt folytatása

XII. Piusz pápa liturgikus munkássága jelentős fejezet a római liturgia történetében, és itt most nem csak a *Mystici Corporis*⁴¹⁹ ekleziológiai, és a fentebb már többször említett *Mediator Dei* liturgikus enciklikákra kell gondolnunk, vagy e pápa közismert reformjára a Húsvéti Szent Háromnap ünneplésében, hanem pl. az *ordo* szentsége dogmatikai kritériumainak, a *materia – forma* mibenlétének újrafogalmazása is ide tartozik, amely eljárás természetesen és szükségszerűen liturgikus jellegű magiszteriális aktus is, hiszen a szentségi ünneplés lényegét érinti.⁴²⁰ VI. Pál pápa ilyen jellegű dogmatikai döntést egyes szentségek ünneplésével kapcsolatosan többször is tett, melyek az új könyvet bevezető apostoli rendelkezésben, és a könyv előzetes tudnivalóiban (*praenotanda* vagy *institutiones generales*) promulgálva lettek. VI. Pál tehát folytatja a pápai Tanítóhivatal Hagymány-értelmezését a szentségek dogmatikájában, s teszi ezt a SC-ra hivatkozva, hiszen az új szentségi szertartáskönyv címlapján a Konstitúció tekintélyére hivatkozik. Ez a szentségi dinamika egyébként érdekes, új színezetet kapott XVI. Benedek pápa *Summorum Pontificum* kezdetű *motu proprio*-jában, amelyben a pápa szabadon használhatóvá teszi a Trienti Zsinat liturgikus könyveinek használatát, mint a római liturgia rendkívüli formáját minden liturgikus cselekményben, így a szentségek kiszolgáltatásában is, vagyis a SC előtti matéria-forma érvényességi feltételrendszer követésével.⁴²¹ Két dogmatikai hagyomány egymás mellett egy liturgikus családon belül.

XVI. Benedek pápa liturgiával kapcsolatos megnyilvánulásaiban gyakorta visszatérő kulcsfogalom a „folytonosság hermeneutikája”⁴²², amely nem más, mint a hagyomány és az újítás (reform) egységének sajátos axiómája, amelyből az iménti szentségtani példa által is látható, hogy ennek az axiómának a SC teljességgel megfelel, mind szövegében

⁴¹⁹ AAS 35 (1943) 200–243.

⁴²⁰ AAS 40 (1948) 5–7 (= DH 3857–3861).

⁴²¹ Kiváló példa erre a betegek kenetének régi és új kiszolgáltatásában a megkenés módjának, helyeinek, és a megkenés közbeni szavaknak variálódása.

⁴²² Vö. *Insegnamenti di Benedetto XVI*, vol. I. (2005), Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano.

– gondoljunk a szentségi rítusok megújításával kapcsolatos rendelkezéseire⁴²³ –, mind a LK-t megvalósító új szentségi liturgikus könyvekben közöltekre. Ezért is érdekes tapasztalat, hogy az 1962-ben kiadott, XXIII. János pápa által revideáltatott trienti *Missale Romanum* ma újra kapható, és a vatikáni könyvesboltban egymás mellett található a 2008-as vatikáni zsinati *Missale Romanummal* (*editio typica tertia*) – az sem kizárt, ezt nem ellenőriztem (kár!), hogy a Typis Polyglottis Vaticanis, vagyis a vatikáni nyomda ugyanakkor nyomtatta ki mind a kettőt (a János pápa felét változatlanul újrayomva), és nyilván ugyanott, ugyanazzal az eljárással, ugyanolyan papírra stb. A hermeneutika mint értelmezéstan – az arisztotelészi filozófia kategóriáival élve – nem más, mint hogy nem keverjük össze a lényegyet és a járulékokat, vagyis a járulékok koronkénti és kultúránkénti mutációinak (és olykor transzmutációinak) vizsgálata közben nem veszítjük szem elől a lényegyet, mert pont azt keressük. A folytonosság hermeneutikája tehát nem jelent direkt levezethetőséget az előző gyakorlatokból, szokásokból, s az említett dogmatikai fegyelem miatt sem. A Tanítóhivatal örökdedése a liturgia lényege felett ekkleziológiai szükségszerűség, s csak ennek biztonságában található meg, fedezhető fel a Hagymány igazi mibenléte.

8. A hagyomány „újrátöltve”

A SC már idézett 4. pontjában – mint láttuk – érdekes jelzővel illeti a Zsinat a hagyományt: az „egészséges hagyomány” (*sana traditio*) szellemében kell az egyes rítusokat a liturgikus életben felülvizsgálni. Vajon mit takarhat e jelzős szerkezet? Mitől „egészséges” a hagyomány? Hogyan nézzen ki ez *in concreto*? Egy dél-koreai paptól hallottam Rómában, hogy az ő egyházuk a zsinati liturgikus könyvek latin nyelvű mintakiadásainak koreai nyelvre történő lefordítása előtt elkezdte a jelentősebb patrisztikus iratok koreaira való lefordítását, hogy ezzel a megfelelő szókincset, de főleg a *traditio* igazi szellemiségét honosítsák meg Koreában, majd, miután ezek átjárták a koreai hívek hitéletét, vallási mentalitását, érzületét, nekiláttak a liturgikus könyvek koreai kiadásának. E módszertani szem-

⁴²³ SC 47–89 (a szentmise ünneplésével kapcsolatos rendelkezésekkel együtt).

pont – noha az újkorban Dél-Korea egyházában éltek vele így eddig először – nem koreai találmány. Az új liturgikus mintakiadások összeállításánál a szakértői testületek az adott rítus biblikus, patrisztikus, és eukológia-történeti (a cselekményben használt könyörgések, szövegek eredet-története) feltérképezése, valamint az így talált eredmények feldolgozása mentén jártak el.⁴²⁴ A *novus ordo* hagyománykövető, sőt egyes esetekben, teológiailag és történetileg mélyebben és hitelesebben (már ami a forrásismeretet és a források kezelését illeti), mint olykor pl. a trienti liturgia egyes rítusai. Milyen kár, hogy erre nem hívják fel a figyelmet a liturgiát oktató műhelyekben, sőt mintha az ellenkezőjéről győzködnék a liturgia iránt érdeklődőket! Az új bevezetése viszont nemcsak a tartalmi és teológiai hagyományőrzést tartotta szem előtt, hanem, noha csak a későbbi reflexiókban került ez előtérbe, főleg a mostani pápa, XVI. Benedek liturgikus munkássága révén, a hagyomány formai megjelenése és megmaradása (!) is a zsinati célok között volt és van. A megújuló liturgikus élet 1968-tól megjelenő szabályai, könyvekben közölt rítusai a „teljes kicserélődés” érzetét váltották ki sokakban: a trienti szertartás helyére az új lép, a trienti liturgikus térkonceptiót felváltja az új, amit akkor nem lehetett, ma már igen stb. Érdekes, és ugyanakkor rendkívül fájdalmas, hogy ez egyes országokban, főleg Nyugat-Európában és az Egyesült Államokban amolyan „liturgikus képrombolásként” jelent meg, súlyosan megsebezve így sok hívő (klerikusok és laikusok) hitét és vallásosságát, de a hagyomány egészséges koncepcióját, felfogását is. A legszomorúbb ebben az, hogy sokszor ezt a „liturgikus ikonoklaszta eljárást” a SC-ra hivatkozva tették. Sajnos, be kell ismerni, hogy a zsinati liturgikus reformnak az „egészséges hagyomány” értelmezése körüli bizonytalanságai *pro* és *contra* feszültséggócok, és egymással olykor engesztelhetetlen viszonyban lévő „pártok”(!) kialakulásához vezettek. Ha e tekintetben az ún. Lefébv-

⁴²⁴ Amikor a IV. században Róma egyháza a liturgiájában átáll a görögről a latin nyelvre, ugyanezt az eljárást alkalmazta, csak akkor a „bázisnyelv” az akkor megjelenő, és Damazusz pápa által Szent Jeromossal e célra elkészíttetett *Biblia Vulgata* fordítás szolgált. E témáról, annak a korabeli latin egyházi írók (pl. Ambrosiaster) és egyházatyák (Szent Ambrus, Szent Ágoston, Szent Hiláriusz stb.) írásaiban megjelenő állásfoglalásairól kitűnő összefoglalást hoz Enrico Cattaneo nagyszabású monográfiájában: E. CATTANEO, *Il culto cristiano in occidente, Note storiche*, CLV, Roma 1992², 87–88.

re-mozgalomra gondolunk, azt is láthatjuk, hogy sokak számára a *novus ordo* el nem fogadása (az állítólagos „hagyománytalansága” miatt) egyet jelent a II. Vatikáni Zsinat egészének el nem fogadásával – a Zsinat szelleme és konkrét mibenléte egy, tehát a liturgiájának szellemével, formájával és tartalmával. Aki tehát az alázat szabadságával köti magát a hatályos liturgikus joganyaghoz (rendelkezők, előírások és rubrikák), és így, akár a *novus ordo*, akár az *ordo antiquus* szerint végzi, a római liturgiát az a szó legteljesebb és legnemesebb értelmében is „tradíció-követő”, „egészségesen tradíció-követő”.

Sajnos, az áteredő bűn következményeként az Egyházban a megosztottságnak, a pártoskodásnak, s olykor a gyűlölködő, másikat ilyen-olyan címkével ellátó veszekedésnek is tradíciói vannak. Emiatt sem feledkezhetünk meg a híres dogmatikus igazságról: *Ecclesia semper reformanda*, vagy ahogyan a római liturgia egyik nagy „reformátora”, Szent X. Piusz pápa mondaná: *Instaurare omnia in Christo*.

PÁKOZDI ISTVÁN:

A II. Vatikáni Zsinat liturgikus változásainak egyházmegyei recepciója

(Az Esztergomi egyházmegye Circularéinak tükrében)

„Ahogy távolodunk a Zsinattól, annál jobban látjuk, hogy igazi eredménye nem is az a néhány határozat volt, amit egy kötetben össze lehet foglalni, hanem a szellem, amit képviselt, illetőleg ami azóta is bontakozóban van...” – írta Gál Ferenc teológus csupán két évvel a befejezés után.⁴²⁵ Ez még inkább áll a későbbi évekre, évtizedekre, ahogy haladunk előre a Zsinat utáni egyházi életben.

Vizsgáljuk meg a Zsinat (illetve a hozzá kötődő) liturgikus rendelkezések alakulását egy olyan szemüvegen keresztül, amely láthatóvá teszi a helyi változásokat. Ez pedig nem más, mint az egyházmegyei körlevelek sora, a *litterae circulares*, amelyek olyan hivatalos egyházi híradások, amiket a főpásztor egyházmegyéje papságának tájékoztatására bocsát ki rendszerességgel. (Ettől különböznek az országos, a püspöki kar által kiadottak, amelyeket általában a híveknek a szentmiséken olvasnak fel.⁴²⁶) Ezeknek a körleveleknek a vizsgálata keresztmetszetet adhat a 60-as, 70-es évek liturgikus változásairól, ahogyan azok az Esztergomi Főegyházmegyében zajlottak.

Az 1962-es körlevelek első – kissé mosolyt fakasztó – liturgikus vonatkozású híradása: a Szentszék Dr. Schwarz-Eggenhoffer Artúr apostoli kormányzó számára, aki az *impeditus* Mindszenty József bíboros, hercegprímás távollétében volt az egyházmegye ordináriusa, máskülönben protonotárius, kanonok – aranymiséje alkalmából – lila pileolus viselési en-

⁴²⁵ Az *üdotörténet misztériumai* című könyvében (Függelék), Szent István Társulat, Budapest 1967, 223.

⁴²⁶ Vö. MKL VII, 357.

gedélyt ad.⁴²⁷ Nyilvánvalóan ez még a SC (130. pontja⁴²⁸) megfogalmazása előtt történt. Ugyanebben az évben, szintén még a zsinat megnyitása előtt a Szenttartások Kongregációja korábbi rendelkezésére hivatkozva a körlevél *változásokat* ad a papság tudtára a misemondás rítusában. Ezek ma már nevetséges apróságoknak tűnnek, ám akkor előremutató jelek voltak. Ilyen például: a miséző mise előtt a sekrestyében mondandó imái fakultatívak, a birétum használta nem kötelező, a könyörgéseket hangosan kell mondani, a kéztartás magassága már nincs előírva... A „változások a misézésnél előforduló hiányok tekintetében” részben olyan kis dolgok is előkerülnek, mint „ha légy, vagy pók esik a kehelybe átváltoztatás után, a miséző vegye ki, mossa le borral és a mise végeztével égesse el. A hamut és a folyadékot öntse a sacrariumba.”⁴²⁹ A 62-es őszi körlevéltől kezdve sokszor előfordul, hogy imádságot rendelnek el „az egyetemes zsinatért”. Ez végezhető minden mise után, a Leó-ima helyett.⁴³⁰ Schwarz kormányzó úr december 27-én közzétette XXIII. János pápa zsinati üzenetét a magyar ordináriusokhoz és a néphez, amelyből a főpásztorok azt a mondatot emelik ki: „Ne azt keressétek, ami elválaszt, hanem ami közelebb hoz benneteket!” (nyilvánvalóan a nehéz politikai helyzetre utalva).⁴³¹ Szintén ez év decemberi újítása az, hogy János pápa elrendelte a szentmise kánonjában a Boldogságos Szent Szűz neve után Szent József nevének beiktatását (amelyet „szép, olvasható írással be kell vezetni a misekönyvbe”).⁴³² Egy már igazán zsinati szellemű újítás: a Credót a vasár- és ünnepnap i szentmisékben magyarul, közösen imádkoztassuk a hívekkel, a *Pater noster*-t pedig a misézővel együtt hangosan, latinul mondják.⁴³³

⁴²⁷ 1962/VI./1622. szám. – A kormányzó személyében egy bécsi születésű, a Pázmáneumban végzett, fizika-matematika szakos tanár, intelligens ember vezetett egy évtizeden át (1959-69 között) a főegyházmegyét, akire ma is tisztelettel gondolnak az Érseki Gimnázium egykori diákjai és az egyházmegye idős papjai.

⁴²⁸ „Illő, hogy a főpapi jelvények használata azoknak az egyházi személyeknek legyen fenntartva, akik valóban püspökök...”

⁴²⁹ 1962/VI./1700. szám.

⁴³⁰ 1962/VII./2242. szám.

⁴³¹ Körlevél a zsinatról (kiadja a Magyar Püspöki Kar).

⁴³² 1962/VIII./26. szám.

⁴³³ 1962/VIII./50. szám.

Az 1963-as körlevelekből kiemelendő a zsinat sikeréért végzendő imádság további végzése,⁴³⁴ némi visszalépésnek számít az a rendelkezés, miszerint énekes misében csak a pap énekelheti (latinul) a *Mi Atyánkot*.⁴³⁵ Ugyan ezen évben „lekipásztori eligazítások és rubrikális útmutatások” jelennek meg a *Collectio Rituum*mal kapcsolatban.⁴³⁶ Az új pápa, VI. Pál is küld üzenetet a magyar nemzetnek (ebben visszaemlékezik az Eucharisztikus Kongresszuson való jelenlétére, Pacelli bíboros kíséretében és a hívek nagy tömegének részvételére), de hangsúllyal említi azt is: „Reménységtől duzzadó jó híreket várunk határaitokon belül a katolikus Egyházzal, főpásztoraitokat pedig magunkhoz ölelni hõn vágyunk a II. Általános (helyesen: Egyetemes) Vatikáni Zsinat legközelebbi ülése alkalmával.”⁴³⁷ Ugyanezen évben még egyszer elrendelik az „*oratio imperata de Spiritu Sancto*” végzését a Zsinatért,⁴³⁸ valamint az Oltáriszentségrõl szóló votív mise végzését az egész napos szentségimádások alkalmával.⁴³⁹ Ugyanez a körlevél ajánlja a *Magyar misekönyv* megvásárlását (43.- Ft-ért).⁴⁴⁰

Az 1964-es körlevelekben is nyomon követhetõ a liturgikus élet: újból szorgalmazza a zsinatért végzett imádságot (naponta végezve 500 napi búcsúval is ellátva).⁴⁴¹ Ekkor jut el a híre a *Pontificale Romanum* új kiadásának (az elsõ résznek) Magyarországra (ez még a zsinat elõtti kiadás 1962. febr. 28).⁴⁴² 1964. tavaszán pedig a Magyar Püspöki Kar külön körlevélben tudatja a Zsinat liturgikus konstitúciója megjelenésének a hírét, amelyet átvesz és továbbít az Esztergomi Fõegyházmegye is. Ennek hat pontja fontos újításokat emel ki: a lekipásztorkodó papság kötelessége vásár- és ünnepnapokon az evangélium után – miután azt magyarul felolvasták – homíliát (szentbeszédet) tartani. E kötelesség alól csak jogos ok menthet fel... Az esketések lehetõleg nászmise közben legyenek. Az arra kötelezet-

⁴³⁴ 1963/III./1018. szám.

⁴³⁵ 1963/III./1019. szám.

⁴³⁶ 1963/IV./19–26. szám.

⁴³⁷ 1963/IX./37. szám (július 26-án).

⁴³⁸ 1963/X./2718. szám.

⁴³⁹ 1963/X./2716. szám.

⁴⁴⁰ 1963/X./2725. szám.

⁴⁴¹ 1964/I./87. szám.

⁴⁴² 1964/I./98. szám.

tek a napi kishórák közül azt az egyet választhatják, amely annak a nap-szaknak megfelel. Igen fontos: „minthogy... a Szent Liturgia terén minden irányítás kizárólag az Apostoli Szentszék és meghatározott kereteken belül a püspökkari konferencia kizárólagos joga, ezért komolyan figyelmeztetjük papjainkat, hogy semmiféle egyéni kezdeményezéssel ne változtatásnak semmit sem a szent Liturgia végzési módján” (5).⁴⁴³ Ebben az évben születik határozat a papság szentségi böjtjének enyhítésére vonatkozólag: a szentáldozás előtt három óra a szilárd ételre és alkoholos italra, egy óra a nem alkoholos italokra.⁴⁴⁴ Szintén a zsinati konstitúció hatására megalkul a Főegyházmegyében is a *Liturgikus Bizottság*.⁴⁴⁵ A körlevél megküldi a pápa apostoli buzdítását (amelyet szentföldi zárándokútja után adott ki) a keresztények egységéért. Ugyanez a pont elrendeli, hogy a Főegyházmegye valamennyi plébániatemplomában 1964. szept. 14-én (a Zsinat 3. ülés-szakának kezdetén) tartsanak ájtatosságot és a plébános adjon pápai áldást.⁴⁴⁶ A változások sebessége nő: *Decretum* jelenik meg a hívek szentáldozásával kapcsolatban: az eddigi (szótlan) áldozás helyett a pap azt mondja: „*Corpus Christi*”, a hívő pedig ráfeleli: „*Amen*.” A körlevél ezen pontja el is magyarázza, hogy ez az új forma egy VIII. századig használatos ősi forma felújítása, amely a cselekvő és gyümölcöző részvételt segíti elő.⁴⁴⁷ Érdekes nyomon követni, hogy a főpásztor egyre erélyesebb szavakkal tiltja a papság körében terjedő egyéni újításokat (minden hívő és pap részére „csak a saját egyházmegyénk körlevele lehet irányadó”).⁴⁴⁸ Az „Áldott legyen az Isten” kezdetű engesztelő imádságba beiktatják az „Áldott legyen a Vigasztaló Szentlélek!” szavakat.⁴⁴⁹ Az őszi püspökkari konferencia döntése értelmében (az Országos Liturgikus Bizottság javaslatára) elhatározta, hogy Advent 1. vasárnapjától kezdve (1964. november 29-től) a hívek részvételével mondott szentmisékben a szentleckét és az evangéliumot, valamint az ordinárium tételeit (*Kyrie* stb.) népnyelven vég-

⁴⁴³ 1964. február 25-én.

⁴⁴⁴ Vö. *L'Osservatore Romano*, 1964. jan. 12; közléseszi az 1964/III./1053. szám.

⁴⁴⁵ Elnöke: Radó Polikárp; tagjai: Gigler Károly, Kovách Zoltán, Körmendy Béla; ld. 1964/IV./1532.

⁴⁴⁶ 1964/V./1966. szám.

⁴⁴⁷ 1964/V./2042. szám

⁴⁴⁸ Uo., 21. oldal.

⁴⁴⁹ AAS 1964/338; körlevél 1964/V/2043. szám.

zik.⁴⁵⁰ Az év utolsó körlevelében pedig eligazítást kapnak a papok a szentlecke és az evangélium népnyelvű felolvasásának részleteiről (az oltártól, vagy az áldoztató ráctól vagy az ambótól, esetleg a szószékről).⁴⁵¹

1965 az az év, amikor az egész szentmise átfogó megújítása érvényre lép a magyar egyházmegyékben. A Magyar Püspöki Kar körlevelében tudatja: VI. Pál pápa 1963. december 4-én kihirdette a liturgikus konstitúciót, majd 64. január 25-én egy *motu proprio*-val létrehozta a „*Consilium ad exsequendam Constitutionem de Sacra Liturgia*” – Rítuskongregáció mellett működő Tanácsot a végrehajtás koordinálására. A magyar püspökök először is arra hívják fel a figyelmet, hogy a *rendelkezések nem rövidítések, hanem egyszerűsítések*.⁴⁵² Érdekes az indoklás: „a mai ember életritmusa nagyon felgyorsult. Lehet, hogy az idősebbek közül egyesek szívesen elmerengnek meg nem értett szövegek, vagy aktusok misztikus érzelmeket keltő hatásán, az ifjúság azonban egyszerűbb, érthetőbb és elevenebb liturgiát kíván...” (Ez az az argumentum, amelyről soha sehol semmiféle precíz felmérés nem készült.) Az 1965. március 7-től (Nagyböjt 1. vasárnapjától) életbe lépő változások 4 általános normát követnek: a szimultán kettősség megszűnik (amit a kórus vagy a nép énekel, azt a papnak nem kell mondania, ugyanígy az olvasmányokat, ha azokat más olvassa fel). Néhány rítus egyszerűsítése: a kórus üdvözlése, incenzálása egyszerűsödik, csak az oltárt tömjénezik, minden kézcsók elmarad. A misében azonban 60, a többi szentség kiszolgáltatásában 9 módosítás lép hatályba. Említsünk meg ezek közül néhányat! A lépcsőimában a 42. *zsoltár* imádkozása elmarad. A kánont lezáró doxológiát a pap énekli vagy hangosan mondja az eddig szokásos kereszttetéseket elhagyva, a szent színeket csak a nép által felelt „*Ámen*” után teszi le az oltárra... A *Mi Atyánkot* a nép is együtt mondja, vagy énekli a pappal. Az utolsó evangélium elmarad a Leó-imádsággal együtt. A leckét lector vagy ministráns is felolvashatja, ezalatt a pap ül. „A homília a napi liturgiának szerves része.” – A szentségekkel kapcsolatban: a szükségkeresztség kiszolgáltatásakor bizonyos exorcizmusok elhagyhatók, az esketés lehetőleg nászmisében történjen, a gyertya- és a hamuszenteléskor elegendő egy könyörgés elvég-

⁴⁵⁰ 1964/VI./3249. szám.

⁴⁵¹ 1964/VII./3296. szám.

⁴⁵² A MPK rendelkezései a Liturgikus változások bevezetésére, Budapest, 1965. február 4. 1.

zése. Ez az a dokumentum, ahol először megjelenik a római *Instructio* (nem a SC) alapján a „*versus populum*” oltár felállítása, de minden esetben „a Főpásztor engedélyével.”⁴⁵³ A körlevél felhívja a papság figyelmét arra, hogy „a liturgikus változásokat híveinknek megmagyarázzuk és folytonosan emlékeztessük őket arra, hogy »conscie, pie et actuose« vegyenek részt a szent cselekményekben.”⁴⁵⁴ Ez a hosszú körlevél azonban a végén jelzi, hogy csak „bevezetés” a teljes reform megvalósulásáig. – Szintén 65-ben teszik közzé a böjti fegyelem egységes rendjét (1 óra).⁴⁵⁵ Kiegészül a Főegyházmegye Liturgikus bizottsága (eddig 3 tag volt, most 30 lett).⁴⁵⁶ Február 22-én Schwarz kormányzó körlevélben fordult a hívekhez a liturgikus változásokat magyarázva.⁴⁵⁷ Még ugyanebben az évben megjelenik a *Ritus celebrandi* római kiadása (1965. január 27-én), amelyet magyarul március 1-én közöl az ordinárius. Alapelvek: kéz és szerek csókolása elmarad; fejhajtás csak Jézus, Mária és a napi szent és a pápa nevének említésekor; az igeliturgia különüljön el az Eucharisztia liturgiájától (papi székek, ambó). A részletes rubrikákban igen sok az egyszerűsítés, pl. a *Gloria*-t, *Credo*-t összetett kézzel intonálja a pap, a kánon szavait csak a *Sanctus-Benedictus* elhangzása után kezdheti mondani stb.⁴⁵⁸ A körlevél ugyanezen száma hosszú és részletes ún. *Liturgikus szentbeszéd-vázlatokat* közöl, amelyekkel a nagyböjti vasárnapokon a papság magyarázza a változásokat a híveknek (a végén bőséges ajánlott irodalmat is találunk).⁴⁵⁹ Még mindig a 65-ös év újdonsága a „*Ritus servandus in concelebratione Missae*” a papok együtt bemutatott szentmisé-áldozatáról.⁴⁶⁰ Az *Oratio fidelium* (*Hívek egyetemes könyörgései*) elrendelése

⁴⁵³ Uo., 5.

⁴⁵⁴ Uo., 5.

⁴⁵⁵ 1965/II./473. szám.

⁴⁵⁶ 1965/II./475. szám. Köztük van Bárdos Lajos, Dobszay László, Mezey László, Rajeczky Benjamin stb.

⁴⁵⁷ 1965/III./647. szám (itt már megjelenik az új *Ordo Missae*, amelyet tüzetesen tanulmányozni kell és a híveknek *opportune, importune* magyarázni.... (ld. 14. old.).

⁴⁵⁸ 1965/IV./760. szám.

⁴⁵⁹ 1965/IV./743. szám.

⁴⁶⁰ 1965/IX./2759. szám. Ebben érdekes a kitétel: „egyszerre csak annyian koncelebrálhatnak, amennyien körül tudják állni az oltárt” (*Praenotanda*, 4).

is ebben az évben történt.⁴⁶¹ És ebben az esztendőben máris befejeződött a Zsinat.

A Püspöki Kar 1966. januárjában körlevélben fordult a papsághoz és a hívekhez: Hatvanad vasárnapon, a Szentírás (akkori) ünnepén a Zsinat mintájára készítsenek trónt a Szentírásnak és ünnepélyesen helyezték el.⁴⁶² Majd hírt ad az esztergomi körlevél a szentmise magyar nyelvű állandó szövegeinek bevezetését elrendelő püspökkari döntésről.⁴⁶³ Ekkor az ordinárius még megfontolást kér a szembenéző oltárok felállításának kérdésében.⁴⁶⁴ Ezután közli a nagypénteki ünnepélyes könyörgések szövegeiben történt változást,⁴⁶⁵ valamint a Hívek könyörgéseinek szövegeit előbb a pünkösdi ünnepkörre, majd egy végső könyv megjelenéséig tovább. A római megjelenése után nem sokkal a magyar papság is kézbe vehette az új perikópa-sorozat adventi és rendkívüli alkalmakra rendelt lelőhelyeinek jegyzékét.⁴⁶⁶

1967 elején jelent meg a MPK körlevele a Szentírásvasárnapról, majd újabb szövegek a Hívek közös könyörgéseihez.⁴⁶⁷ Ugyanígy a prefációk új magyar szövege és kottája.⁴⁶⁸ Majd a papi zsolozsma egyszerűsítéséről.⁴⁶⁹ Szeptemberben pedig a Magyar Püspöki Kar kiadta a Szentmise magyar nyelvű állandó szövegeinek bevezetését, amelyben „türelmet kér és fegyelmezettséget kíván.”⁴⁷⁰ Az 1967. május 4-én megjelent *Instructio altera* és a *Variationes* közlését a magyar püspökök 1967. szeptember 13-án tették közzé. Ebben sok változást írnak le a miseformák megválasztásáról, a térdhajtások és oltárcsók lecsökkentéséről, az os-

⁴⁶¹ 1965/X./3217. szám.

⁴⁶² 1966. jan. 19. Ebben részletesen leírják, hogy a zsinat minden ülésén „maga Krisztus helytartója helyezte trónra az Evangéliumot, kifejezve ezzel: az egyetemes zsinatokon Krisztust illeti a trón!”

⁴⁶³ 1966/I./3134. szám; megjelent *A szentmise állandó részei* füzet (Szent István Társulat Bp. 1966).

⁴⁶⁴ 1966/VII./3134. szám.

⁴⁶⁵ 1966/IV./994. szám (a Rítuskongregáció 1965. márc. 7-i döntése.)

⁴⁶⁶ 1966/VIII./3896; a *Consilium Liturgicum* okt. 11-i kibocsátását követően.

⁴⁶⁷ 1967/II./391. szám.

⁴⁶⁸ 1967/II./609. szám.

⁴⁶⁹ 1967/II./2199. szám.

⁴⁷⁰ A magyar szövegek használatához ugyanebben az évben már megvolt a római jóváhagyás is: Prot. Nr. 227/66. szám alatt (febr. 7-i keltezéssel).

tya állandóan a paténán marad, a *cum populo* misékben a pap az egész kánont hangosan mondja, a miséző papnak nem kötelező a hüvelyk- és a mutatóujját összezárva tartania átváltoztatás után stb. Ez a szöveg már több ponton tényként szól a szembemiszésről. Gyászmiséken és szertartásokon a fekete szín helyett a viola is használható, a manipulus használata nem kötelező.⁴⁷¹ Ez a szöveg még tiltja a kánon magyar nyelvű használatát (hivatalos szöveg hiányában). Ezután ugyanezzel az 1967. szeptember 13-i dátummal a MPK részletes magyarázatot is közzé tett az Eucharisztia ünnepléséről.⁴⁷² Ebben dogmatikai tisztázás is olvasható (a mise áldozat, emlékünnepe és szent lakoma), valamint katekétikai jellegű kifejtés. Ez egy nagyon részletes leírása a liturgikus reform során bevezetett változtatásoknak, itt szerepel például a vigília-misék, a szombati előesti mise, a hívek két szín alatt történő áldoztatásának kérdése is. Szó szerint megtalálható benne: „ajánlatos a napi miszés.”⁴⁷³ Az Eucharisztia őrzési helyéről ez áll: „a tabernákulum a főoltár vagy a mellékoltár közepén, vagy – az Egyházmegyei Hatóság engedélye alapján – a templom más előkelő, díszes helyén legyen. Szembeoltáron is megengedett kicsiny, de a célnak megfelelő tabernákulum.”⁴⁷⁴ Szentségkítétel ideje alatt ugyanazon templomban misét – ún. szentséges misét – mondani tilos.⁴⁷⁵ Az ehhez fűzött *Végrehajtási utasítás* szorgalmazza az ugyanabban a szentmisében konsekrált ostyával történő szentáldozást (felajánlási asztalka, pixis, körmenet). Mind a térdelve mind az állva történő áldozás jogosságát elismeri a dokumentum, a lelkipásztorra bízva a mód kiválasztását.⁴⁷⁶ Ugyanezen dátummal kiadták a MPK rendelkezéseit a *De Musica in Sacra Liturgia* témájában is. A „szent zene” fogalmába a gregorián, a régi és újkori polifónia, az egyházi zeneművek, valamint a liturgikus és vallásos egyházi népelemek tartoznak. Kifejezetten kívánja ez a dokumentum, hogy a néppel végzett liturgikus cselekményeket lehetőleg énekelve végezzék. Meg kell azonban tartani

⁴⁷¹ Ld. 24. 26. pontok.

⁴⁷² 5 oldalon és még 8 oldalon a *Végrehajtási utasítás* a körlevélhez.

⁴⁷³ II. rész 4. fejezet.

⁴⁷⁴ III. rész 2. fejezet.

⁴⁷⁵ III. rész 5. fejezet.

⁴⁷⁶ Ld. *Végrehajtási utasítás* VI. pontban.

az ünnepélyes, énekes és olvasott mise közti különbséget.⁴⁷⁷ A MPK engedélyt adott a *Szent vagy, Uram!* és egyéb alkalmas egyházi népénekeink liturgikus énekként való használatára.⁴⁷⁸

Óriási lépést, változást jelentett a szentmise kánonjának magyar nyelvű bevezetése 1968-ban. Az esztergomi körlevél érzi ennek a felelősségét és felszólítja a papságot a hívek méltó felkészítéséről, illetve gyakorlati eligazítást ad: „ne túl gyorsan, hadarva, de ne is patetikus lassúsággal vagy keneteljességgel végezzük”.⁴⁷⁹ Ugyanebben a körlevélben a templomi hangosítás terveit szakvélemény és engedélyezés végett kéri a Főhatóság felterjeszteni.⁴⁸⁰ A következő lépés a zsolozsmában a 9 zsoltár 3-ra redukálása,⁴⁸¹ valamint az új perikópa-rend *ad experimentum* közzététele.⁴⁸² Még ugyanebben az évben változást eszközöltek a misekánon fordításában: az „imádandó szent kezébe” helyett a „tisztetletreméltó szent kezébe” kifejezés lépett.⁴⁸³ Érdekes az egyházmegye ordináriusának megállapítása: „a II. Vatikáni Zsinat liturgikus megújulása az istentiszteleti rendben is jelentős változásokat hozott... emelkedett a szentmisén résztvevők száma.”⁴⁸⁴ Ezért általánossá lettek az esti szentmisék. Felül kell vizsgálni a templomok és kápolnák istentiszteleti rendjét, hogy azokat a legmegfelelőbb időpontban végezzék. Szükséges, hogy a szomszédos plébániák ... rendjét összehangolják. Itt jelenik meg először az *ifjúsági mise* fogalma, illetve a binálás, trinálás szűkítése. A SC szellemében adja tovább a körlevél VI. Pál pápa *motu proprio*-jának rendelkezését a főpapi jelvények használatáról. A nem püspök és kormányzó szerzetes apátok, valamint apostoli kormányzókon kívül azok, akik nem jogosultak főpapi jelvények viselésére „le is mondhatnak róla. Az ezután kinevezendőik azonban már nem viselhetnek főpapi jelvényeket.”⁴⁸⁵ Ugyanez a szentszéki dokumentum *Instructio*-t bocsátott ki a főpapi szertartásokkal kapcsolatban, egy új

⁴⁷⁷ *Instructio de Musica in Sacra Liturgia*, I.

⁴⁷⁸ Uo., I. 2. oldal.

⁴⁷⁹ 1968/II./396. szám.

⁴⁸⁰ 1968/II./306. szám.

⁴⁸¹ 1968/III./828. szám.

⁴⁸² 1968/III./830. szám.

⁴⁸³ 1968/IV./1000. szám.

⁴⁸⁴ 1968/VIII./2712. szám.

⁴⁸⁵ 1968/IX./3154. szám.

Caeremoniale Episcoporum kiadásáig is: szorgalmazza a papok együtt misézését a püspökkel; felszentelt diakónus(ok) szolgálatát; a püspöki trón helyett a cathedra használatát. A püspök ruhái is egyszerűsödnek, s nem helyezhetők az oltárra.⁴⁸⁶

Az 1969-es körlevelekkel együtt szétküldik az új magyar nyelvre fordított eucharisztikus imák (kánonok) szövegét.⁴⁸⁷ Rendelkezik a körlevél a templomi filmezésről és televízió-felvételek készítéséről, amelyeket engedélyhez kötnek.⁴⁸⁸ Az „új *Ordo Missae*” bevezetésével kapcsolatban ajánlja a körlevél november 30-át, Advent 1. vasárnapját, ám a szövegek késése miatt a latin-magyar Misekönyv I (állandó részek) megjelenéséig fakultatív.⁴⁸⁹

1969 volt a VI. Pál pápa által elrendelt új miserend megjelenési éve. A következő, 1970-es évben – március 26-án – pedig megjelent az új *Missale Romanum*. Egy tavaszi körlevele tudtára adják a papságnak, hogy szombaton vagy ünnepeket megelőző napon *délután vagy esti órákban* eleget lehet tenni a vásár- és parancsolt ünnepnap mielőtt kötelezett-ségének (a Szentszék öt évre *ad experimentum* adott engedélyt a magyar ordináriusoknak). A híradás bőven leírja a feltételeket, ill. óv a vasárnapok elszürkülésétől.⁴⁹⁰ Szól a templomaink megújításáról a Zsinat igényei szerint (az Egyházmegyei Művészeti Bizottság szerepéről).⁴⁹¹ Az év végén pedig püspökkari körlevél tudatja a magyar-latin Misekönyv I. és a magyar *Ordo Lectionum Missae* I. kiadását.⁴⁹² Ez azt jelenti, hogy „a könyvek kézhezvétele után a hívek részvételével mondott miséken hazánk területén kötelezően be kell vezetni a megújított miserendet.”⁴⁹³ Az új magyar misekönyvben a *Proprium* anyagát csak az utolsó lapnál lévő

⁴⁸⁶ 1968/IX./3175. szám.

⁴⁸⁷ 1969/IV./1215. szám.

⁴⁸⁸ 1969/VI./2545. szám.

⁴⁸⁹ 1969/VIII./3278. szám.

⁴⁹⁰ 1970/III./462. szám a *Sacra Congregatio pro Clericis* 1969. okt. 25-én kelt N. 126394/I. sz. indultuma alapján.

⁴⁹¹ 1970/V./1540. szám.

⁴⁹² *A Magyar Katolikus Püspöki Kar liturgikus rendelkezései*, Bp., 1970. november 29.

⁴⁹³ „Azok az idős vagy beteg papok, akiknek az új miserend megtanulása nehézséget okoz, engedélyt kérhetnek az illetékes Ordináriustól arra, hogy a nép részvétele nélkül mondott miséjüket a régi rend szerint végezhessék” (ld. uo. *Bevezetés*).

műanyag tartóval tudták megoldani, amelyekbe cserélni kellett minden mise szövegét (ezek voltak a betétlapok). Az olvasmányos könyvek közül legelőször a „C”-éves *lectionarium* látott napvilágot magyarul (stencil-kiadásban). Sajnos, ebben a körlevélben olvasható: „a Püspöki Kar engedélyt ad, hogy kivételesen, indokolt esetben az evangélium előtti két szentírási olvasmány (olvasmány vagy szentlecke) közül az egyiket elhagyják...”⁴⁹⁴ Sok pap ezt fölszabadító módon minden miséjében alkalmazza (de az osztrák és a bajor papság is). – Ezek a kiadványok, főként a Misekönyv lezárta azt a folyamatot, amit röviden zsinati átalakulásnak, a liturgia reformjának mondhatunk Magyarországon. A későbbiekben azután kiderült, hogy a miseolvasmányok nyelvezete, pontatlansága, magyartalansága hamarosan javításra szorul.

Az 1971-es első esztergomi körlevél tudatja, hogy a szentmise új liturgiájának itthoni recepciója során „hazánk egész területén kötelezően be kell vezetni a megújított miserendet.” Ezt még határozottabban megfogalmazza: „haladéktalanul vezessék be” a felelős lelkipásztorok!⁴⁹⁵ Erre azonban nem nagyon kellett őket biztatni, volt, aki jóval a körleveleket megelőzően fabrikált magának könyvet, és írógéppel másolta a liturgikus szövegeket.

Ebből az áttekintésből világos, hogy a kommunizmus szorítása között élő magyar egyház mennyire szoros lépést tartott a világegyház liturgikus változásaival, azokat pontosan, híven és a nyomdatechnika akadályai, vagy akadályoztatása ellenére mégis időre közvetítette. Még azt is hozzá kell tennünk, nem elhamarkodva, sőt sokszor hangoztatva a papság felelősségét, a józanságot és a türelmet.

A már idézett Gál könyv a zsinati liturgiáról ezt állítja: „Az új liturgiának abba az irányba kell fejlődnie, hogy az istenit és az emberit érzékelhetően összekapcsolja, illetőleg hogy benne az egész ember találkozhasék Istennel.”⁴⁹⁶ Egy a zsinat idején igen aktív másik magyar teológus a 60-as években így foglalta össze, vajon mit visznek tovább a 3. évezred keresztényei a II. Vatikáni Zsinat határozataiból: „szokásból senki sem lesz keresztény. Mindenki maga küzd meg a hitéért. Az Úr asztala köré

⁴⁹⁴ Uo., O. L. ismertetése e) pont.

⁴⁹⁵ 1971/I./521. szám, valamint a MPK 1971. nov. 29-i körlevele, 9.

⁴⁹⁶ GÁL FERENC, *Az üdvörténet...*, 228.

gyülekeznek, abból az egy kenyérből esznek és kehelyből isznak, ami az Úr maga, s így hajtják végre a szeretet és hűség egységét Krisztussal és egymással. Krisztus halálát ünnepezve Krisztus halálába rejtik saját haláluk és életük minden sötéttségét..."⁴⁹⁷ Ez áll a liturgikus megújulás magyar valóságára is.⁴⁹⁸

⁴⁹⁷ NYÍRI TAMÁS, *A zsinatról egy beszédben*, kézirat, Nyíri Tamás Alapítvány 74. kiadvány, Budapest 2012.

⁴⁹⁸ Hálás köszönet Szerencsés Zsolt Bp.-Soroksári plébánosnak, akinek könyvtárában minden körlevél és központi kiadvány megvan, s azokat kutatásra a rendelkezésemre bocsátotta.

DIÓSI DÁVID:

Participatio actuosa és a posztmodern

Egy vitatott téma újragondolása korunk vallásosságának fényében

A *participatio actuosa* kétségtelenül a liturgikus reform zászlaján címerre stilizálódott. Sok liturgikus szakember,⁴⁹⁹ s kevésbé szakember lovagolt már ezeken a fogalmakon az elmúlt száz esztendőben. „Lerágott csontnak” tűnik. Sok újat már aligha lehet erről a témáról mondani, s valószínűleg én sem fogok egy „kopernikuszi fordulatot” eszközölni a liturgikus teológia „univerzumában”.

Azután ott van a „posztmodern” szavunk. Divatos kifejezés – bevalom –, de úgy igazán a helyét ő sem kapja. Nehéz ugyanis korunkat definiálni, fogalmakkal címkésíteni. Nekem – legalábbis egyelőre – még mindig a „posztmodern” tűnik a legtalálóbbs fogalomnak. Nem azért, mert ez olyan nagyszerű és sokatmondó kifejezés volna, hanem inkább

⁴⁹⁹ A következőkben csak a legfontosabb irodalomra utalok: MARTIN STUFLESSER, *Actuosa Participatio – Zwischen hektischem Aktionismus und neuer Innerlichkeit. Überlegungen zur »tätigen Teilnahme« am Gottesdienst der Kirche als Recht und Pflicht der Getauften*, in LJ 59 (2009) 147–186; E. J. LENGELING, *Was besagt „aktive Teilnahme“?*, in LJ 11 (1961) 186–188; BERND JOCHEN HILBERATH, „*Participatio actuosa*”. Zum ekklesiologischen Kontext eines pastoralliturgischen Programms, in Hansjakob Becker - Bernd Jochen Hilberath - Ulrich Willers (Hrsg.), *Gottesdienst - Kirche - Gesellschaft. Interdisziplinäre und ökumenische Standortbestimmungen nach 25 Jahren Liturgiereform* (Pietas liturgica 5), St. Ottilien 1991, 319–338; DIANA GÜNTNER, *Das Prinzip der Participatio und die Strukturen der Lebenswelt. Eine soziologisch-theologische Studie*, in ALW 38/39 (1996/1997) 1–24; JOSEF PASCHER, *Das Wesen der tätigen Teilnahme. Ein Beitrag zur Theologie der Konstitution über die Hl. Liturgie*, in *Miscellanea Liturgica I* (FS Giacomo Lercaro), Rom 1966, 211–229; FRANZ KOHLSCHNEIN, *Bewußte, tätige und fruchtbringende Teilnahme. Das Leitmotiv der Gottesdienstreform als bleibender Maßstab*, in Theodor Maas-Ewerdt (Hrsg.), *Lebt unser Gottesdienst? Die bleibende Aufgabe der Liturgiereform* (FS Bruno Kleinheyer), Freiburg 1988, 38–62; JOSEPH RATZINGER, *A liturgia szelleme*, Budapest 2002, 154–159.

azért, mert időközben annyira elvontta „nőtte ki magát”, hogy lényegében minden korjelenség beletölthető. Persze jól tudom, hogy ami első látásra e fogalom erős oldala, egyben a gyenge pontja is, hisz ha minden belefér, akkor vajon mi marad kívül? Nos, ez a kérdés is „lerágott csont”! Lerágott csontokról meg köztudott, hogy nem lehet sok húst lefejtetni. Még kettőről sem.

Kevés dolgot hangsúlyozott az egyház ilyen erélyesen az elmúlt időszakban, de kevés dolog is szült ennyi vitát, félreértést, sőt talán még ideológiát is. Erről árulkodnak már a latin kifejezés magyar fordításai is: „tevékeny”, „tevőleges”, „tényleges” részvétel – amelyek háttéri megfontolásai felett most nem tartom szükségszerűnek, hogy elidőzzünk. Sőt mi több, a fogalom már születésekor „frizurát váltott”, hisz ha még életre hívásának első pillanatában, azaz X. Szent Piusz pápa *Tra le sollecitudini motu proprio*-jában – az eredeti olasz szövegben *partecipazione attiva* szerepelt, az azt követő első latin változatban (*versio fidelis*) az *attiva* fordítása egyszerűen kimaradt, majd pedig a későbbi Rítuskongregáció által közzétett eredeti latin fordításban (*versio authentica*) az *attiva* fordítása *actuosa* és nem a kézenfekvőbb *activa* lett.⁵⁰⁰ Valószínűleg tudatosan esett a választás a két fogalom közül a teológiai szempontból is a helyesebbre. A latin *osus* végződésű mellékevek ugyanis átfogóbb, teljesebb jelentésűek, ami a mi *actuosa* szavunkra vonatkoztatva azt jelenti, hogy az nem csupán a külsődleges aktivitást hivatott kifejezni, hanem egy olyan, tevékenységet, amely a teljes cselekvő embert átfogja, igénybe veszi, lefoglalja, azaz egy teljes értékű cselekvésről van szó. Ezen nincs is mit csodálkoznunk, hisz a liturgiában – az antropológiai törvényszerűség értelmében – a teljes ember áll Isten színe előtt: testével-lelkével, akaratával-érzésvilágával, figyelmével és fegyelmével, s így a részvétel nem jelent pusztán külső mozgolódást, aktivitást az aktivitás kedvéért. A *Sacrosanctum concilium* zsinati konstitúció a *participatio* főnév mellé más mellékeveket is illeszt, amelyek úgyszintén sokat elárulnak a részvétel milyenségéről: tudatos/*conscia* (11, 48, 79), teljes/

⁵⁰⁰ Említésre méltó továbbá, hogy a *partecipazione* latin fordítása nem *participatio*, hanem *communicatio*, amely fordítás valószínűleg az 1Kor 10,16-ban szereplő görög *koinónia* latin megfelelőjére támaszkodik. A római liturgiában a *participatio* kifejezés terjedt el, amelynek legeminensebb lelőhelye a római kánon: „*qui ex hac altaris participatione sacrosanctum Filii tui corpus et sanguinem sumpserimus.*”

plena (14, 21, 41), áhítatos/*pia* (48, 50), belső és külső/*interna et externa* (19) s a legfontosabb – amelyre lényegében minden liturgikus cselekvés irányul – gyümölcsöző/*fructuosa* (11). Azt is mondhatnánk, hogy minden liturgikus részvét csak akkor helyes és helyénvaló, ha az gyümölcsöző is. Persze ezt – a kultikus cselekmény hatását érintő – kategóriát aligha lehet külső kritériumok alapján meghatározni.⁵⁰¹

Konferenciánkat a II. Vatikáni Zsinat megnyitásának 50. évfordulója alkalmából tartjuk. 50 év nem kevés idő, főleg, ha az utolsó 50 évről van szó. Sok minden megváltozott, s manapság olyan időket élünk, amelyekről a zsinati atyák még legmerészebb rém-álmaikban sem mertek volna gondolni.

Ma könnyen az lehet az érzésünk, hogy egy „poszt”-világban élünk, egy utó-világban, egy teljesen másképp élni akaró társadalomban, amely nem tudja pozitívan meghatározni, mit akar, s lényegében csak arra fecséreli erejét, hogy lehetőleg semmit se tegyen úgy, mint eddig. Neveztek már korunkat poszt-tradicionálisnak, poszt-historikusnak, poszt-nacionálisnak (a nemzeti identitás elvesztése a globalizáció forrágában), poszt-humánusnak (a humán genom manipulálása), poszt-szexuálisnak (*gender*-elmélet) és poszt-szekulárisnak. Az utóbbi valamelyest témánkat is érinti. Hisz kétségtelen, hogy korunkban egyre gyakrabban lehetünk tanúi posztszekuláris megnyilvánulásoknak. Persze ezeket nem szabad túlértékelnünk. Nem jelenti a vallás győzelmét a fejét veszített racionalizmus hulláján. Nem jelenti azt, hogy a katolikus egyház, vagy bármelyik más keresztény egyház a dogma és erkölcs ketős pillérjére épült diadalíven keresztül trombitaszóval és ovációk közepette bevonul társadalmunkba. Sporadikusan felvillanó, bizonytalanul kereső fényjelekről van szó, amelyek a társadalmunkból kilakoltatott, illetve exkultúrált Isten nyomát fürkészik: egy olyan „se veled, se nélküled élni nem tudok” játszadozás Istennel.

A *Christ in der Gegenwart* freiburgi katolikus hetilap idei második számában – vagyis ezelőtt alig három héttel – olvashattuk, hogy az amerikai

⁵⁰¹ Erről részletesebben DIÓSI DAVID, *Identitásfaktor: kultusz. Zsákutca vagy kihívás?*, in Marton József - Oláh Zoltán - Kovács F. Zsolt (szerk.), *Itt vagyok, engem küldj! Tanulmányok a papságról*, Szent István Társulat - Verbum, Budapest - Kolozsvár 2010, 207-216, itt 212 sköv.

Pew Research Center legújabb felmérése szerint az ateizmus a kereszténység és az iszlám után a földkerekség harmadik legnagyobb „világvallása”.⁵⁰² Ezelőtt egy évtizeddel még a negyedik helyen szerepelt. Mára már megelőzte a hinduizmus követőit. A hét milliárdot kitevő föld lakosságából minden hatodik hitetlen. Persze még most is mellünkét verve elmondhatjuk, hogy a „pódiumon” még mindig a miénk az első hely – mármint a kereszténységé – rögvest kijózanodunk azonban, ha berkeinkben a hitélet dinamikáját vesszük górcső alá. Rögtön kiderül, hogy a kereszténység javarésze csupán „okleveles keresztény”, vagy – ahogyan a múltkorában hallottam – „négykerék-keresztény” („Vierräder-Christen”): keresztelésre autóval hozzák őket a templomba, esküvőre szintén autóval jönnek Isten házába, temetésükkor meg szükségszerűen ugyancsak autóval szállítják őket a temetőkápolnába. Az ún. „kulturális keresztények” évközben ritkán – esetleg húsvétkor és karácsonykor – eljárnak még templomainkba és valamilyen szinten még most is kötődnek az egyházhoz, hiszen rangosabb családi eseményekkor továbbra is ragaszkodnak az ünnepélyességet kölcsönző egyházi szertartásokhoz. Ez a cselekedetük mögött a transzcendencia látens elismerése jelenik meg.⁵⁰³ Egy szó, mint száz közösségeinkből kifogytak templompad-koptató híveink. S ha régebben a *participatio actiosa*-ra való felszólítás a templom falain belül „időző” híveket célozta meg, hogy azok – a zsinat fogalmazása szerint – „ne csak mint kívülállók, vagy mint néma szemlélők legyenek jelen” a szentmisén, ma legtöbb helyen „híveink” aligha járnak el rendszeresen a templomba. Az idők megváltoztak. Manapság sok helyütt még azzal is megelégednénk, ha híveink legalább *participatio passiva*-val díjaznák erőfeszítéseinket, az ellenszenv vagy az indifferencia helyett. A *participatio actiosa* egy lejárt lemez lenne? Egy túlfeszített húr, amely elpattan?

⁵⁰² „Weltreligion” Nr. 3, in CIG 65 (2013) 21.

⁵⁰³ FÖLDVÁRI MÓNICA – ROSTA GERGELY, *A modern vallásosság megközelítési lehetőségei*, in *Szociológiai Szemle* 8 (1998/1) 127–137.

Nézzük csak meg röviden korunk emberének vallásosságát.⁵⁰⁴ Ma mindenkitől elvárják, hogy életét vallásos szinten is saját maga vegye kézbe. Bármilyen intézményes gyámkodás elfogadása az egyéni akarat-erő, az egyéniség átütő erejének gyengeségének számít.

Az egyén lényegében véve, olyan vallásos kompetenciát tulajdonít magának, amit még nemrégiben kizárólag a „profik” dolga volt. Sokan úgy érzik, hogy a régi, több generáció által „kitaposott út” zsákutcába torkollik. A „szubjektum önfelhatalmazásának”⁵⁰⁵ lehetünk tanúi. Él-ménytársadalmunkban⁵⁰⁶ a posztmodern vallásosság prototípusa a spirituális⁵⁰⁷ élmény-tapasztalatot kereső „vándorló”, aki saját individuális útját járva önmaga (s ideális esetben csak önmaga) „pápája és dogmati-

⁵⁰⁴ Korunk vallásosságáról lásd részletesebben: DIÓSI D., *Egyház és posztmodern. Korunk vallásossága és esztétizáló hajlama*, Budapest-Kolozsvár 2012, 33–108 (letölthető: www.seminarium.ro); Uő, *Posztmodern vallásosság? Milyen módon vallásos korunk embere?* in *Vigilia* 76 (2011) 722–730; Uő, *Időzés a Szép vonzásában. A liturgia az esztétizálás és az esztétika tükrében*, in *Vigilia* 77 (2012) 101–110; RÁCSOK GABRIELLA, *Posztmodern vallásosság és médiatellátottság*, in *Sárospataki Füzetek* 2010/3 79–92; HORVÁTH-SZABÓ KATALIN, *Az én és a vallás a posztmodern korban*, in *Távlatok* 56 (2002/2) 238–247; FÖLDVÁRI MÓNKA – ROSTA GERGELY, *A modern vallásosság megközelítési lehetőségei*, in *Szociológiai Szemle* 8 (1998/1) 127–137; HANS-JOACHIM HÖHN, *Postreligiös oder postsäkular? Wo heute religiöse Bedürfnisse aufleben. Herder-Korrespondenz. Spezial (Renaissance der Religion. Mode oder Megathe-ma?)* 2006/10, 2–6; PETER L. BERGER, *A vallás és a Nyugat*, in *Beszélő* 11 (2006/1) (letölthető: <http://beszelo.c3.hu>); TOMKA MIKLÓS, *Vallásosság Kelet-Közép-Európában. Tények és értelmezések*, in *Szociológiai Szemle* 19 (2009/3) 64–79; Uő, *Hagyományos (vallási) értékek a modern társadalomban*, in *Educatio* 2001/3, 419–433; JOSÉ CASANOVA, *A vallás helye a szekuláris Európában*, in 2000. Irodalmi és társadalmi havilap 2010/szeptember, 1–9 (letölthető: <http://www.ketzer.hu>); GRACE DAVIE, *A vallás szociológiája* (Napjaink Teológiája Sorozat 15), (ford. Wessely Anna), Pannonthalma 2010.

⁵⁰⁵ VÖ. WINFRIED GEBHARDT, *„Die eigene spirituelle Erfahrung zählt”, in HerKorr* 64 (2010), 286–290, 287: *„Selbst-ermächtigung des religiösen Subjekts”*.

⁵⁰⁶ Az élménytársadalom (Erlebnigesellschaft) fogalma Gerhard Schulze (*1944) német szociológus és bambergi egyetemi tanár nevéhez fűződik; vö. GERHARD SCHULZE, *Die Erlebnigesellschaft. Kultursoziologie der Gegenwart*, Frankfurt a. M. – New York 1992; Uő, *Entgrenzung und Innen orientierung. Eine Einführung in die Theorie der Erlebnigesellschaft*, in *Gegenwartskunde* 42 (1993) 405–419; Uő, *Auf der Suche nach dem schönen Leben*, in Jörg Huber – Alois Martin Müller (Hrsg.): *„Kultur” und „Gemeinsinn”*, Basel 1994, 269–295; Uő, *Projekt des schönen Lebens. Zur soziologischen Diagnose der modernen Gesellschaft*, in Alfred Bellebaum – Klaus Barheier (Hrsg.), *Lebensqualität. Ein Konzept für Praxis und Forschung*, Opladen 1994, 13–36.

katanára”⁵⁰⁸. Az ész hegemoniája után (felvilágosodás, modernizmus) a tapasztalaté következett. Az egyéni tapasztalat a mérvadó vallásos téren is:⁵⁰⁹ a földi boldogságérzet megtapasztalása, a jóérzet generálása az „itt és most”-ban. A vallás csak akkor hasznos, ha most, ebben a pillanatban tesz boldoggá, nem pedig majd valamikor a túlvilágon. Vagyis korunk embere a vallástól nem azt várja el, hogy a túlvilági boldogságra érett embert faragjon belőle, hanem egy olyan érzést generáljon lelki, szellemi és testi értelemben, ami számára megnyugvást, békét, egyensúlyt garantál. Ma az ember a vallásos pszichikai-terapeutikus hatásait vadássza, azokat a vallásos elemeket, amelyek őt pillanatnyi állapotában, jelen élethelyzetében igenlően megerősítik, s ezért gyakran kimerül korunk emberének vallásossága – amely pontosabban a vallásos érzés kategóriájába tartozik – a pusztá önigenlésben, a jó kedélyű öngazolásban, illetve önmegerősítésben. Az egyén saját maga gyurmázza meg önmaga számára istenét, egy békés – ha ugyan nem is mindent, de saját magát „úgy, ahogy vagyok” mindenképpen elfogadó – szerető szírup-istent.

Első látásra tehát könnyen úgy tűnhet, hogy ez az erősen szubjektív töltetű vallásosság automatikusan individualizált formát ölt. Úgy néz ki azonban, hogy a közösségben tapasztalt vallásos élmény utáni igény továbbra is megmaradt. Nem keletkezik egy szociális vákuum. Persze nem a jól ismert klasszikus formában, vagyis nem az eddigi megszokott szociológiai és ekkléziológiai keretekben. Korunk embere számára az *ad*

⁵⁰⁷ A „spiritualitás” kifejezés ma használatos homályos jelentéséhez lásd: DÍÓSI D., *Posztmodern spiritualitás? Egy divatfenomén az egyház szolgálatában?*, in *Studia Theologica Transylvaniensis* 14 (2011) 173–185.

⁵⁰⁸ MARTIN ENGELBRECHT, *Die Spiritualität der Wanderer*, in Winfried Gebhardt - Christoph Bochinger - Martin Engelbrecht (Hrsg.), *Die unsichtbare Religion in der sichtbaren Religion. Formen spiritueller Orientierung in der religiösen Gegenwartskultur*, Stuttgart 2009, 35–81, 78.

⁵⁰⁹ JOSEF SUDBRACK, *Neue Religiösität. Herausforderung für die Christen*, Mainz 1987, 230; MARKUS ENDERS, *Ist der Mensch von Natur aus religiös? Zur Aktualität und Wiederkehr der Religionen*, in M. Enders (Hrsg.), *Postmoderne, Christentum und Neue Religiösität. Studien zum Verhältnis zwischen postmodernem, christlichem und neureligiösem Denken*, Hamburg 2010, 207–234, itt 216–222.

hoc-közösségformák a legelfogadhatóbbak,⁵¹⁰ hisz a hozzájuk való tartóztatás lazább és kötelezettség-nélküli „vállalkozás”, amelynek összetartó ereje csupán az egy időben egy helyen egyazon vallásos tapasztalatot élményként megélni szándékozó emberek közös motivációjában rejlik. Élményközösségekről van szó,⁵¹¹ amelyek jellegzetességei: egy bizonyos időre és térre korlátozott kapcsolatok, bármely pillanatban revideálható tagság és parciális identifikáció. Ha ugyanis egy közösséghez tartozik, úgy érzi, annak kultusza is kötelezi, ezt pedig inkább visszahúzó, mintsem hordozó erőnek tapasztalja meg. Olyan erőnek, amely gúzsba köti és szabadságában korlátozza. Ezért vallásos megnyilvánulásaiban bizonyos névtelenséget és egyedüllétet favorizál, olyan vallásos magatartásformát, amely számára bizonyos távolságot garantál a közösséggel szembeni. Összefoglalva az eddig elmondottakat főleg két jellegzetességre domborodott ki korunk emberének vallásosságában: az egyéni úton történő értelemkeresés és az élménytapsztalat fontossága. Ha jól meggondoljuk, az emberek valami olyat keresnek, amit az egyházban is megtalálhatnak, olyasvalami után fürkésznek, ami nem idegen a liturgia számára sem. Az egyház tehát – liturgiájával egyetemben – nem nevezhető „kifutó modellnek” egy olyan világban, ahol az értelem-források kimerülőben vannak.⁵¹² Éppen ezért az egyháznak sokkal jobban kellene tudatosítania, hogy kincsestárában az emberek vágyaira reális gyöngyszemeket tartogat. Ezeket azonban meg kell hitelesen csillogtatni.

A kultikus esemény ugyanis élmény-esemény. Természetesen nem egy felületes élményt ajándékozó történés. A liturgia olyan esemény, amely az egyént kihívás elé állítja. Olyan történés, amely az ember számára saját kiteljesedésre szoruló létének esendőségéből, létkoordinátáinak reális feltérképezéséből kiindulva valós, elérhető, létét beteljesítő távlatot nyit meg, olyan távlatot, amely nem merő utópia, nem pusztán csalóka délibáb, hanem önmagamhoz való megérkezésem „legrövidebb

⁵¹⁰ Ez nem csupán vallásos közösségekre érvényes. Hasonló helyzetben vannak világi intézmények is (politikai pártok, sportegyesületek, stb.); vö. DAVIE (lásd 223. lábjegy.), 133–136.

⁵¹¹ HANS-JOACHIM HÖHN, *Sinnsuche und Erlebnismarkt*, in ThPQ 143 (1995) 361–371, itt 364 sköv.

⁵¹² CHRISTOPH SCHÖNBORN, *Idegen test vagy gyökér? A kereszténység és jelentősége Európa számára* (ford. Török Csaba), in *Communio* 19 (2011/3–4) 37–52, 51.

és legegyszerűsebb útja”. A liturgia a Szenttel való találkozás élményét hivatott létrehozni. A Szent jelenvaló-léte nélkül a kultusz nem kultusz, pontosabban fogalmazva tárgynélküli „valami”. A kultusz lényege pontosan a találkozásban rejlik, egy olyan találkozásban, amely több akar lenni egy „udvariassági protokolltalálkozásnál”, több akar lenni egy olyan találkozásnál, ahol az ember – eddigi megszokott életmódját követve – léteben semmilyen számottevő erőfeszítés nélkül kényelmesen megbújhat a ritualizált forma mögött. A rítus nem a földhöz ragadt életvitelünk „alibije”, sem pedig immanens céljaink „amulettje”. A liturgiában – annak rituális strukturaltságában – minden a találkozás objektív garantálása érdekében történik.

A kultikus esemény mezején az ember ráébred arra, hogy élete nem a szappanoperák világára redukálható eseménysorozatok vég nélküli láncolata, hanem az üdvösségtörténeti esemény drámájának szerves része. Az „Ismeretlen”, pontosabban a „Kiismerhetetlen”, vagyis egyéni mikrokozmoszom konzumigénye számára nem domesztikálható „Egészen-Más” az embert életének vertikális kalandjára hívja meg. Ebbe a számára meglepetéseket tartogató kalandba – amely lényegében *participatio* az isteni életben – a „lélekben és igazságban” (Jn 4,23) történő imádás lelkiületét ápoló, azaz nyitott és befogadásra kész ember belebocsátkozhat. A liturgia tehát élet az Életben, részesedés az Életből, Isten életéből. Isten életünkben történő *participatio activa*-ja számunkra az Ő életében „fürdőző” *participatio actuosa*-vá válik, egy olyan részvétellé, amely a részesedésből táplálkozva teljes embervoltunkat átöleli. Az emberi *participatio actuosa* az isteni *participatio activa* szöcsöve.

A kultusz-esemény ugyanakkor értelem-esemény, vagyis az ember élete számára értelmet hordozó esemény, s így a kultikus esemény – mint az előreláthatatlan élménylehetőségek „színpadá” – létére energetikus és hermeneutikus relevanciával bír. A liturgia oázis az értelemkeresés számára, hisz hatékonysága magától a Logosztól, a Teremtő Értelemtől függ. Ő minden lét értelme és alapja.

Nem szabad elfelejtenünk, hogy minden liturgia kegyelmi esemény. Isten jelenléte benne felülmúl minden emberi elképzelést, okoskodást, elvárást és lehetőséget. Nem tudásunktól és erőbevetésunktől függ, hogyan érinti meg Isten az embereket a liturgiában. A liturgia dinamizmu-

sa nem az emberi cselekmények spontaneitásától, komplexitásától függ. A liturgiában nem rendkívülit kell kreálni, hanem a benne működő „Rendkívülit” felismerni, észlelni, érzékelni. A liturgia a „szokatlan”, „meglepetésszerű” Isten cselekvéséből él. S így a kultikusan cselekvők egyedüli feladata – mely egyben kötelessége is – a megszokott, ismert liturgiának olyan végzése, hogy abban az elvárásainkat felülmúló „Szokatlan” üzenete az ember teljes énjét megérinthesse, áthathassa. Mindent meg kell tenni, ami a liturgia e dimenzióját elősegíti, s mindazt lényegtelennek, „Lélek-telennek” tekinteni, ami ezt elhomályosítja, vagy szükségtelenül beködösíti. Az életközelség érvével spontán módon feltörő „magacsínálta liturgiák” csak látszólag gazdagítják az ünneplést; valójában azonban a résztvevők figyelmét a találkozás mélységéről elvonva felhívítják azt. Magyarán mondva az embernek csak és csakis azt kell cselekednie, ami az ünneplésben megvalósuló találkozást számára gyümölcstözövé teszi. Az embernek meg kell értenie, hogy a liturgia tulajdonképpeni lényege – bocsánat a kifejezésért – a látható „kulisszák mögött” történik. A voltaképpeni *actio* a mélyben történik. A liturgia Isten tevékenységére, cselekvésére épül. Ő tölti be élettel. A liturgia tényleg élet-közeli – sőt mi több életbevágó – esemény-történet, de nem olyan értelemben, hogy azt lerángatjuk a banális hétköznapiak szintjére. Isten élete lüktet benne, amelyben az ember mint a részesedés lényé részt vehet. A tevékeny részvétnek – hangsúlyozzuk ki újra – tartalmaznia kell a nyitottságot is, hisz az csak úgy lehet gyümölcstöző. A felületes hozzáállás, amely nélkülözi a változni akarás lelkületét s csupán a *status quo* érzelmi ringatására, „elmélyítésére”, megerősítésére, s igenlésére szolgál, ennek ellentmond.

A liturgikus reform (annak kivitelezésére értem) – akárcsak minden más emberi irányzat – saját korának gyermeke, korszellemének tükörképe, egy olyan időszaké, amely erősen hitt a racionalitás, a megmagyarázhatóság erejében, egy olyan koré, amely a liturgia rituális értelmezésével szemben meglehetősen szkeptikus volt, annak – kissé kielezett megfogalmazással élve – inkább csak szövegkeretező szerepet tulajdonított. A liturgia rituális dimenziójának ezen alábecsülése szükségszerűen egy racionalisztikus „fecsegés-kultúrához” vezetett, amely a rituális-

kultikus cselekményt merő emberi megnyilvánulásként értelmezte s a benne „megtestesülő” Szentet már nem érezte.

A kultikus-rituális cselekedetet a szimbólum élte. ⁵¹³ A szimbólum a Szent érzékelhető, az érzékek útján mindegy „kézzelfogható” módon konstatalható és megmutatkozó – de mégsem birtokba vehető – revelációját jelenti: a Szent kilépését az érzékek számára elérhetetlen isteni szférából. A valóság többdimenziójú voltának köszönhetően az empiria-túli „láthatatlan-háttérbeli” valóság az érzékekkel észrevehető „látható-előtérbeliben” „testi”, „anyagi” formát ölt, ⁵¹⁴ természetesen anélkül, hogy ezzel a „dologi” valósággal identikus lenne. A szimbólumban a profanítás és a szentség találkozik, immanens és transzcendens csókot vált. A szent jelenlétével megszenteli a profánt, földi perspektívából pedig a profán a szent dicsőségének ruhájába öltözik. A szimbólum tehát az epifánia, pontosabban a hierofánia, a teofánia helye. A kultikus cselekvésbe bevont szimbólum egy valóságosabb Valóságról regél; az érzékelhető valóság értéktöbbletéről tudósít. Azt akarja, hogy a világunkat és életünket eredetiben, s nem mimetikus másolatként szemléljük. ⁵¹⁵

Fontos jellemzője a szimbólumnak a visszafogottság, a „várakozó” állapot, a „alázatos hívogatás”. S ha azt akarjuk, hogy megszólaljon, el kell csendesülnünk, figyelniünk és fülelnünk kell. Köztudott: „Sok beszéd szegénység!” A szimbólumok világára ez hatványozottan érvényes. Nekik maguktól kell beszélniük. S nem biztos, hogy mindegyiknek egyszerre s mindenkihez. Ezt hinni nemcsak naivitás volna, de az ember túlterhelését eredményezné, „agyonütné” az embert. A szimbólum hallgat s hallgatva kimond valamit. Maga a beszélő csend. Az Igétől, a Szótól, a Logosztól veszi hangját, s emberi szabadságunk tiszteletben tartása végett a csend „ruhájába öltözik”. „A hallgatásban nincs semmi negatívum – írja Max Picard († 1965) svájci német nyelvű kultúr-filozófus –, az nem pusztán nem-beszélés, csendben maradás, hanem valami egészen pozitív, teljes és magában való világ. A hallgatás nagy-

⁵¹³ BURCKHARD DÜCKER, *Rituale. Formen - Funktionen - Geschichte: Eine Einführung in die Ritualwissenschaft*, Stuttgart – Weimar 2007, 32–37.

⁵¹⁴ FRANZ-JOSEF NOCKE, *Általános szentségtan* (ford. Varga B. József), in Theodor Schneider (szerk.), *A dogmatika kézikönyve II*, Vigilia, Budapest 1997, 195–233, 218.

⁵¹⁵ LEO ZOGLMAYER, *If you celebrate it. Ästhetik und Spiritualität*, in *HerKorr.Spezial* 2012/1, 34–37.

sága abban áll, hogy jelen van. Azáltal nagy, hogy ott van. Tiszta megélé-
tében rejlik a nagysága. ... Ahol hallgatás van, ott a csend szemléli az
embert. Jobban, mint az ember a csendet. Nem az ember vizsgálztatja a
csendet, hanem a csend vizsgálztatja az embert.”⁵¹⁶ Ha a szimbólumok
nem beszélnek, akkor azt vagy azért nem teszik, mert mi elhallgattattuk
őket azáltal, hogy helyettük „szövegélünk”, s így üresre beszéljük őket,
vagy pedig méltóságuktól megfosztva s „vakvágányra” helyezve őket
nem performáljuk azokat hivatásuknak megfelelően. A szimbólumokat
– mint a Szenttel való kommunikációnak a szabadság-terét – nem lehet
megérteni, intellektuálisan „üvegpalackba zárni”. A szimbólumokat
nem megérteni kell, hanem hagyni, hogy hassanak ránk – illetve teoló-
giailag helyesebben –, hogy rajtuk keresztül Isten üzenete jusson el hoz-
zánk. A megértettségében kimerülő szimbólum halott szimbólum.
Olyan, mint a kalitkába zárt madár. A szimbólum, amely „lelke” és hi-
telesítő kritériuma a nagybetűs Szép immanens szépsége, teológiai szó-
cső: Istenről beszél.⁵¹⁷ Amint az ember dilettantizmusával, túlbuzgó
okoskodásával belekontárkodik, „összetörik”, giccsé, hazug médiummá
degradálódik. Hiszünk-e még a szimbólumok „szfinxi némaságában”?

A liturgia *participatio activa dei*. Az *actio divina* pedig *non propter Deum*,
sed propter nos homines et propter nostram salutem történik. Ez minden em-
beri ténykedés ősforrása, motorja és kerete. Minden más, ettől „emanci-
pált” emberi cselekedet a liturgiában hiábavaló erőlködés, „sziszifuszi
kőgurigázgatás”. Éppen ezért fontos, hogy a liturgiában visszatérjen a
csend, ami több a szavak inflációjának hiányától. Hisz a liturgiában lár-
mát lehet csapni mind verbális, mind pedig non-verbális úton. A litur-
giában nem az a lényeg, hogy az ember – ahogy a székely bácsi monda-
ná – „kibeszélje a pityókát a földből”, vagyis másokat s önmagát meg-
győzze saját igazáról, hanem, hogy az isteni üzenetre figyeljen. Csak így
tapasztalható meg a körünkben időző Isten. Talán pontosan erre tanít-
hat meg korunk vallásossága, még akkor is, ha annak külső megnyilván-
ulásai nem értünk – nem érthetünk – egyet. Belső motivációja ellen-

⁵¹⁶ MAX PICARD, *A csend birodalma* (ford. Szabóné Révész Mária), h.n. é.n., 7.

⁵¹⁷ Erről részletesebben DIÓSI DÁVID, *A szimbólum lelke: a szép, avagy A szép mint szakramentális valóság*, in *Studia Theologica Transsylvaniensia* 14 (2011) 211–218; Uő, *A szimbólum hitelesítő kritériuma: a szép*, in *Vallástudományi Szele* 8 (2012/3) 47–55.

ben elgondolkozathat bennünket: az értelem-keresés és az élmény-tapasztalat. Talán pontosan ez segíthet bennünket abban, hogy értékeinket féltőbben őrizzük, s meggyőzőbben prezentáljuk. Talán pontosan ez vezet el arra, hogy liturgiánkban nemcsak elméleti, hanem gyakorlati síkon is ismét felismerjük az Isten-találkozás élmény-tapasztalatát. Mindannyiunk számára jól ismertek Karl Rahner szavai:⁵¹⁸ A „jövő kereszténye misztikus lesz, vagy egyáltalán nem is lesz keresztény”⁵¹⁹, ahol misztikán a német teológus „Isten valódi, az egzisztencia középpontjából fakadó megtapasztalását” érti, vagyis egy olyan keresztény embert, aki „megtapasztalja Istent és Isten felszabadító kegyelmét”. Záróakordként analóg módon elmondhatjuk, hogy a jövő egyházának liturgián azok fognak részt venni, akik a szent cselekmények révén nem csupán önmagukat, a papot, sőt mi több nemcsak az egyházat,⁵²⁰ hanem magát Istent tapasztalják meg. Akik pedig a liturgiában megtapasztalják Isten jelenlétét, erejét és üzenetét, azoknak a *participatio actiosa* már nem csupán elvárás, követelmény, illetve ideológia, hanem Istenben gyökerező létükből fakadó csendes s mégis oly sokat mondó hála.

⁵¹⁸ KARL RAHNER, *Frömmigkeit früher und heute*, in Uő, *Schriften zur Theologie VII: Zur Theologie des geistlichen Lebens*, Einsiedeln - Zürich - Köln 1966, 11–31, 22: „Der Fromme von morgen wird ein »Mystiker« sein, einer, der etwas erfahren hat, oder er wird nicht mehr sein.” Uő, *Zur Theologie und Spiritualität der Pfarrseelsorge*, in Uő, *Schriften zur Theologie XIV: In Sorge um die Kirche*, Zürich - Einsiedeln - Köln 1980, 148–165, 161: „... daß der Christ der Zukunft ein Mystiker sei oder nicht mehr sei.”

⁵¹⁹ K. RAHNER, *A jövő egyházának spiritualitása* (ford. Görföl Tibor), in *Vigilia* 77 (2012) 891–899, itt 896 (= *Elemente des Spiritualität in der Kirche der Zukunft*, in K. RAHNER, *Schriften zur Theologie XIV: In Sorge um die Kirche*, Zürich - Einsiedeln - Köln 1980, 368–381).

⁵²⁰ JOSEPH RATZINGER, *Újra megtalálni a liturgia lelkét*, in *Communio* 9 (2001/2, 3–17, 10: „... ha egy olyan liturgia valósulna meg, amelyben az ember csak az Egyházzal találkozik, az bizony, elégtelen lenne.”

CZOPF TAMÁS:

Az Isten népe fogalmának felvirágzása és hanyatlása

Bevezetés

Hogy mi is történt valójában az „Isten népe” fogalmával a II. Vatikáni Zsinaton, ennek leírására Norbert Lohfinknál találtam egy találó képet.⁵²¹

Ő ezt a folyamatot a „zsákbamacskához” hasonlítja, és úgy véli, hogy amikor a zsinati atyák az Isten népe fogalmát favorizálták tudatosan és szándékosan akartak zsákbamacskát venni. Mikor aztán hazatértek és a híveik előtt kezdték kibontani a zsákot, hirtelen olyan biblikus macska ugrott ki belőle, mely kissé másként nézett ki, mint amit vártak, és néha még fújt is.⁵²²

Előadásomban megpróbálok e macska után osonni és sorsa alakulását három lépésben felvázolni:

1. Hogy került ez a macska ebbe a zsákba és miért tűnhetett az atyáknak ez a „zsákmány” olyan vonzónak?
2. Miért kezdett a cica – amikor kinyílt a zsák – fújni és karmolászni?
3. Mi történt mára a macskával, megszelídült-e vagy talán elszökött?

⁵²¹ NORBERT LOHFINK, *Unsere großen Wörter*, Freiburg i.Br. 1977.

⁵²² Uo. 125 sköv.

A kis történet háttérében az a hipotézis rejlik, hogy az Isten népe fogalma, miközben a zsinaton az egyháztan kulcsfogalmává vált, jelentésében többé-kevésbé ismeretlen, ill. tisztázatlan maradt. Ezáltal a zsinat megint csak prófétainak bizonyult, hiszen anélkül, hogy tudatában lett volna, hogy pontosan mit tesz, a legalkalmasabb fogalmat választotta ki.

De nem telt sok időbe és visszaéltek a fogalommal, veszélyes módon kezdték értelmezni, ami azután oda vezetett, hogy az érintettek másik része tartózkodni kezdett tőle. Időközben néhányan kiábrándultak belőle és fel is adták. Felmerül a kérdés, hogy azóta megbarátkozott-e velünk ez Isten népe fogalom és ma jobban megértjük-e, mint a zsinat idejében.

Zárójelben megjegyzem, ha valaki a macska képében iróniát vélne felfedezni, ez nem magával a fogalommal függ össze, hanem legfeljebb annak történetével, recepciójával, tehát azzal, hogy részben ügyetlenül bántunk vele.

1. A megkedvelt macska a zsákban – vagyis az Isten népe fogalmának karrierje

1.1. Az Isten népe fogalmával szembeni szimpátia okai a zsinaton

Hogy miért örvendett e fogalom a zsinati atyák közt ilyen közkedveltségnek és vonzalomnak, ennek két fő okát látom:

1. A pozitív ok abban rejlik, hogy a fogalom rendelkezésre állt és a köztudatban volt. Méghozzá két különböző forrásból: Az egyik forrás különösen a Katolikus Egyház számára jelentős: a liturgia. „Isten népe” a himnuszokban, könyörgésekben, prefációkban és természetesen az olvasmányokban is folyamatosan előfordul. A másik forrás a modern exegézis, amely különösen a 20. század kezdete óta előszeretettel használta és több terjedelmes monográfia címében is viselte ezt a fogalmat. Ez nem csak a protestáns biblia magyarázókra érvényes (pl. Dahl, Opeke, Käsemann), hanem katolikus teológusokra is (mint pl. Koster, Peterson, Congar, Lubac). Ezáltal nem csupán megszokottság és evidencia fűződött ehhez a kifejezéshez, hanem innovációs erő is.

2. A fogalom karrierjének másik oka negatív jellegű és az egyház, ill. az egyháztan állapotával függ össze. Egy túlságosan szűk hierarchikus, jurisztikus, klerikális és triumfalista egyházfogalom után, melyet különösen XII. Piusz pápa *Mystici corporis* kezdetű enciklikáját (1943) követően többen kritizáltak, az „Isten népe” mint egyházfogalom korrektúraként, szinte azt lehet mondani, kontrasztfogalomként hatott, és nem egyszer programszerű jelszónak is megfelelt. Így tehát a fogalom nem csupán közismert, hanem közkedvelt és vitatott is volt.

Címszavakban felsorolnám e fogalom fő előnyeit, ill. ígéreteit, melyek arra képesítették, hogy egy megzilált és bajbajutott egyházi helyzetben apró fényes csillagként kiutat mutasson.

Ezek az előnyök két fogalom köré csoportosíthatók: Egység és kontinuitás.

– A szóban forgó egység horizontális irányban magába foglalja az egyház és Izrael összetartozását – egy különlegesség és szerintem a zsinat recepciójának kulcsa, amire még vissza kell térnünk.

– Ezen kívül az egyházon belüli egységre is utal. Az Isten népe fogalom alkalmas arra, hogy a keresztény egyházak közötti szakadékokat áthidalja. Ez az ökumenikus funkció minden bizonnyal a fogalom egyik legnagyobb előnye.

– Az említett egység vertikális irányban és érvényes: az egyház összes tagjának egységét foglalja magában. A hierarchia és az ún. nép, a hivatal és a laikusok közösen képezik Isten népét (pl. LG 30).

– A kontinuitás az üdvtörténelem teljességére mutat rá: Az egyház mindenkor folyamatosságban áll Izraellel mint Isten választott népével; ezen túl Jézus művével mint ennek a népnek a megújításával, valamint a fiatal egyházzal, mely lehetővé tette, hogy a pogányok is csatlakozhassanak ehhez a néphez.

– Ez a folyamatosság azonban nem csupán a múltra vonatkozik, hanem a még előttünk álló történelemre is. Még akkor is, ha az egyház önmagát a végidő kezdetének is tartja, továbbra is „*adventus*

*medius*⁵²³-ban, „köztes adventben” él, az ígéretek érvényben maradnak, mígnem az idők végén Isten végleg megdicsőül Krisztusban.

– Így vált a „vándorló Isten népe” fogalma különösen népszerűvé, amely az egyházi valóság tökéletlenségét és reformra szorulását is szem előtt tartja. A szakramentális-ontológiai dimenzió mellett az egyház emberi dimenziója is megnyugtató módon előtérbe került.

1.2. *Magas evidencia mélységesség nélkül*

Bár paradox módon hangzik, de Norbert Lohfink metaforája azt insznuálja, hogy az Isten népe fogalma azért is futhatott be ilyen nagy karriert, mert a Bibliából származik, a liturgiában otthon van, de bibliai gyökerei valójában nem voltak kifejlődve, átgondolva és így alig játszottak szerepet.

Ennek a gyanakvásnak a megértéséhez segíthet, ha pontosabban szemügyre vesszük az egyházzal szóló konstitúció kezdő szavait: „*Lumen gentium cum sit Christus*”. Általában már azzal meg vagyunk elégedve, hogy a mondat alanya nem *ecclesia*, hanem Krisztus, ő a „világ fénye, világossága”.

Lábjegyzet nélkül is sejti az ember, hogy szentírási kifejezésről van szó. Ha utána nézünk a Vulgátában, a *lumen gentium* szókapcsolatot nem fogjuk megtalálni. Létezik *lux gentium* (Iz 42,6; 49,6), *lumen gentibus* (ApCsel 13,47), *lux populorum* (Iz 51,4) és végül *lumen ad revelationem gentium* (Lk 2,32). Ha tovább kutatunk, feltűnik, hogy a „népek fényessége” bibliai motívum az Újszövetségben háromszor fordul elő, mégpedig Lukács művében, és Lukács mindhárom esetben Izajás prófétát idézi, aki ennek a metaforának szinte kizárólagos szerzője az Ószövetségben.⁵²⁴

⁵²³ Vö. CLAIRVAUX-I SZENT BERNÁT, *In Adventu Domini*, serm. III,4. V,1: PL 183,45A.50C–D.

⁵²⁴ Izajás két legeggyértelműbb példája az 1. és 2. Isten-szolgája-énekből való, melyek individuális alakban perszonifikált Izraelt éneklik meg: „Megtettelek a népnek szövetségül, és a nemzeteknek világossággul.” (Iz 42,6), „Kevés az, hogy szolgám légy, s fölemeld Jákob törzseit, és visszatérítsd Izrael maradékát. Nézd, a nemzetek világoss-

Azonnal szemet szúr, hogy a koronatanú, az öreg Simeon próféciája (Lk 2,32), ahol a legtisztábban jelentkezik ez a bibliai motívum, Krisztus küldetését, ill. hatását párhuzammal írja le: a még kisgyermek Jézus bár „fény lesz a nemzeteknek”, de ez csupán küldetésének egyik fele. A párhuzam másik vonala, amely nélkül az első nem képzelhető el, hogy ő egyúttal „Isten népének, Izraelnek dicsőség” (*doxa*). Az éremnek ez a két összetartozó oldala szintén Izajástól származik. Iz 60. fejezetének első versei különleges módon írják le ezt az úgy látszik őseredeti összefüggést: „Kelj föl, ragyogj föl, mert elérkezett világosságod... Népek jönnek világosságodhoz...” stb. – a karácsonyi ünnepkörből még fülünkben van a szöveg: itt Isten dicsősége (*kavod*) először Izraelben fénylik fel és azt követően jönnek a nemzetek ennek a fénynek a vonzásában, mely egyszerre Isten és Izrael fénye is.⁵²⁵

Ez a gondolat pontosan megfelel a zsinat szándékának is, hogy az egyház arcán tükröződő krisztusi fényt fényesebbé tegye. Isten népének fénylenie kell, mert egyébként Isten dicsőségének fényforrása hiányozna a világban.

És épp ezen a ponton merül fel a kérdés: Vajon észrevették az atyák, hogy mit érintenek meg ezzel az idézettel? Tudatában voltak annak, hogy nem világíthat a fény a népek számára, ha nem valósul meg Isten népének, Izraelnek dicsősége? Komolyan vették-e, hogy annak a fénynek, amelyet Krisztus jelent a népeknek, legalábbis Izrael békéjével egybe kell esnie, azzal kell kezdődnie? Vagy netán az atyák magától értető-

ságává tettelek, hogy üdvösségem eljusson a föld határáig.” (49,6).

Az *ApCsel*-ben érkezik el ez a fény először a népekhez – a pizídiai Antiochiában (13,47 || Iz 49,6) – Cezareában Agrippa király előtt (26,23 || Iz 49,6). Pál apostol számára ez volt bizonyára élete nagy felfedezése, hogy ez a fény, melyet *Tóráként* mint hűséges zsidó jól ismert, most Krisztusban tündöklük fel és a zsidók egy részének ellenállása révén a pogányokhoz jut: vö. Lk 2,32; *ApCsel* 13,47; 26,23. Izajásnál a következő helyeken fordul elő a téma explicit módon: Iz 42,6; 49,6; 51,4; 60,3.

⁵²⁵ Iz 60,1–3: „Kelj föl, ragyogj föl, mert elérkezett világosságod, és az Úr dicsősége felragyogott fölötted! Mert még sötétség borítja a földet, és homály a nemzeteket, de fölötted ott ragyog az Úr, és dicsősége megnyilvánul rajtad. Népek jönnek világosságodhoz, és királyok a benned támadt fényességhez.” A szakasz exegéziséhez vö. ODL HANNES STECK, *Lumen gentium. Exegetische Bemerkungen zum Grundsinn von Jesaja 60,1–3*, in Walter Baier (Hg.), *Weisheit Gottes - Weisheit der Welt. Festschrift für Joseph Kardinal Ratzinger zum 60. Geburtstag*, St. Ottilien 1987, 1279–1294.

dő módon, automatikusan, vagy tudatosan azonosították, behelyettesítették Izaiás és Simeon Izraelét az Egyházzal, anélkül, hogy ezt átgondolták és megfogalmazták volna?

Az Izajástól átvett összefüggés Lukácsnál azt mutatja, hogy Izrael és a népek sorsa egymástól függ. És ebben az egyház nem valamiféle harmadik kategória, hanem a kettő közötti kapocs. A „*Nunc dimittis*” ígérete ennek a kapcsolatnak alapvető fordulatra céloz: a népek többé nem Izrael ellenségei, kizsákmányolói, nem fenyegetés Izrael számára, hanem immár annak megdicsőítéséhez járulnak majd hozzá; és Izrael azt a fényt fogja tükrözni, amit a népek keresnek.

Ezt a fordulatot kereste vonakodva, de hívó ösztönrel a zsinat a *Nostra aetate* kezdetű nyilatkozatban.

1.3. A fogalom használata a zsinaton⁵²⁶

Miközben az „*egyház*” kifejezés (én a német megfelelőket néztem át a latin szöveg tükrében, ami körülbelül megfelel a magyar fogalmiságnak) nagyjából 900-szor fordul elő a zsinat szöveggörpuszában és a „*test*” ill. „*Krisztus Teste*” az egyházra alkalmazva jó 100-szor, addig „*Isten*

⁵²⁶ A fogalom bibliai előfordulásához néhány adat: 1. A Bibliában „*Isten népe*” fordulat csupán kétszer szerepel: *Bír* 20,2, *2Sám* 14,13) Ezzel szemben a pontosabb zsidó megnevezés „*JHWH népe*” 17-szer található meg. Igen gyakran beszél a Szentírás az „*én*”, „*te*”, „*ő*” népéről – az ún. szövetségi formula 34 előfordulásával együtt 337-szer találkozunk velük; vö. N. LOHFINK, *Unsere großen Wörter*, 113 sköv.

2. A héber *am* és *goj* szavak, amelyeket szívesen használnánk és találnánk az Isten népe és a pogány nép megkülönböztetésére, a kognitív tartalom alapján nem mutat szignifikáns különbséget. Hasonló a helyzet a görög *laosz* és *ethmosz* kifejezésekkel is. Egy különbséget jelent a *gojim* kifejezés – a „*népek*” többes számban, mely szinte minden alkalommal a pogányokat jelenti. Ehhez még az is hozzá jön, hogy a kifejezések pontos jelentése minden bizonnyal más irányba mutatott, mint amilyen asszociációkat a mi mai „*nép*”, „*nemzet*”, „*etnikum*”, „*állam-lakosság*” fogalmaink legkésőbb a 19. századtól bennünk keltenek.

3. Az *Újszövetség*ben nem játszik különleges szerepet az Isten népe fogalom. A Jézus követőire használt új szakkifejezés itt *ekklészia* lesz. Ez azonban nem jelenti azt, hogy a keresztények nem becsülték volna eléggé ezt a kifejezést, hanem sokkal inkább azt mutatja, hogy a fogalom magától értetődő volt.

népe” szintén az egyházra értve összesen mintegy 160-szor szerepel – tehát igencsak szép számban.

Elgondolkodtató jelenség azonban, hogy a zsinat az ószövetségi Izraelt, ill. a zsidó népet sohasem nevezi szó szerint „Isten népének” (kivéve olyan fordulatokat, mint az „ő népe”). Az idiomatikus és veszélytelen distinkció: „az Ószövetség, ill. Újszövetség népe” meglepően ritkán bukkan fel.⁵²⁷

Csak olyan helyeken, ahol az üdvtörténet, ill. a zsidóság és kereszténység kapcsolata kifejezetten a reflexió tárgyát képezik (DV 14–15, LG 9–13, NA 4), csak ott találkozunk egy árnyaltabb szemlélettel és fogalom-sággal.⁵²⁸

Ezt a megfigyelést érdemes összehasonlítani egy jóval fiatalabb szöveg szóhasználatával. 2001-ben írta alá Joseph Ratzinger bíboros a Pápai Biblikus Bizottság „A zsidó nép és szentírása a keresztény Bibliában” címmel kiadott értekezését. A közreműködő teológusok a kérdést – szemben a zsinati dokumentumokkal – kiterjesztették a „jelen kontextusára” is, melyhez – ahogy írják – a „soá sokkja” kifejezetten hozzátartozik, ami által a kérdésfeltevés „más fénybe kerül”. Ez a „más fény” elsősorban nem a tanulmány teológiai felfogásán változtat a II. Vatikáni Zsinattal szemben, de egész nyilvánvalóan módosítja a szöveg nyelvezetét és atmoszféráját. A „nép” fogalom ebben a tanulmányban, mely kb. kétszer akkora terjedelmű, mint az egyházzal szóló zsinati konstitúció szövege, majdnem 300-szor szerepel. Ez jóval több, mint a zsinat minden szövege együttvéve. „Isten népe” ezzel szemben ritka, összesen csupán kilencszer, de minden esetben vagy Izraelre, vagy pedig Izraelre is érvényes jelentésben, sohasem kizárólag az egyházra értve. Olyan

⁵²⁷ Összesen minden dokumentumban ötször: „Újszövetség népe”: LG 21, NA 4, UR 2, „Ószövetség népe”: NA 4, SC 5.

⁵²⁸ Én tízszer találtam a „nép” fogalmat és 8-szor az „Isten népe” fogalmát univerzális általában eszkatológiai irányba mutató értelemben: ide meghívott, ill. hozzá fog csatlakozni minden nép (a zsidók is), mialatt „nép” 22-szer referál Izraelről (ebből több mint a fele a NA ill. LG szövegében). Különösen feltűnő ez a jelenség az „egész” ill. „szent” vagy „az egész szent Isten népe” kifejezések használata esetében. Ezek kivétel nélkül minden esetben az egyházra vonatkoznak minden utalás nélkül a zsidók Isten népének hiányára, ill. egyáltalán létre.

szavak, mint „Izrael”, „zsidók” ill. „zsidó” mint melléknév több mint 400-szor bukkan fel.

Majdnem 40 évvel a zsinat szövegei és javaslatai után itt már gyümölcsök észlelhetők, melyek a zsinati dokumentumok mélységéről és helyes voltáról tanúskodnak.

Egy másik példa viszont azt szemlélteti, hogy nem lehet szó az Isten népe fogalmának egyenes vonalú homogén recepciójáról, hanem a tudatosság szituációtól és témától függ. 2000-ben jelent meg pl. a *Dominus Jesus* nyilatkozat „Jézus Krisztus és az Egyház egyetlen és egyetemesen üdvözítő voltáról”. Ebben nem csupán az Isten népe kifejezés hiányzik, hanem az Isten népe gondolat minden nyoma is. Bár 20 oldalon keresztül foglalkozik a szöveg az egyház „másokhoz” való viszonyával, az Izrael szó egyszer, az „Isten népe” egyszer sem és a „nép” mint az egyház megnevezése csupán egyszer bukkan fel egy zsinati idézetben.

Azt látjuk tehát, hogy a tanítóhivatali dokumentumok terminológiája ingadozik, ami egy nem egységes gondolati hátterről tanúskodik. Egységes gondolatrendszer a teológiai szakirodalomban sem fedezhető fel. Ezzel elérkeztünk a második fő ponthoz.

2. És a macska karmolászni kezdett – törések az Isten népe gondolat recepciójában

2.1. Néhány előzetes megjegyzés

Nem minden, ami a zsinat *után* történt történt a zsinat *miatt*. A zsinat utáni egyház színterén számos fejlődési rendellenesség vagy krízisjelenség a zsinattól függetlenül, ill. annak ellenére jött létre. Tévedés lenne azt állítani, hogy a zsinat túl gyenge volt, tele kompromisszumokkal, szakadással és még mindig megrekedt a múltban. Ha meg akarjuk érteni a zsinat hatásának látszólagos erőtlenségét, egyértelműségének és átütő erejének állítólagos hiányát, valószínű helyesebb inkább abba az irányba gondolkodni, hogy a zsinat helyes volt és erős is, de elkéssett. Mint a reformációra, ill. a felvilágosodásra adott válasz – igencsak kés-

lekedett. Ráadásul nem tudta, vagy nem merte magát úgy értelmezni, mint a holokausztra adott választ. Ennek okaival most nem tudunk foglalkozni, de néhány következmény a témához tartozik.

Úgy látom, hogy a zsinat startlövése utáni elmúlt 50 év teológiai áramlatai között mindenek előtt két olyan terület létezik, ahol az Isten népe fogalma jelentős szerepet játszott.

1. Az első terület az ún. „felszabadítás-teológiája”. Ez azt a kérdést vetette fel, hogy ki az „Isten népe” ill. általánosságban az a „nép”, aki-ről az Írás és a hagyomány beszél. Mialatt az egyház a szegényekhez fordulást saját szükségszerű életfunkciói egyikének tartotta – lásd a *diakonia* és *caritas* címszavakat –, teológusok növekvő tábora kezdte azt vallani, hogy a „szegények” az egyház tulajdonképpeni és egyetlen alanya, ill. azzá kellene válniuk.

2. A második terület az egyház és Izrael – a zsinagóga és ekkleszia kapcsolatát érinti. Itt az Isten népének egyetlensége, exkluzivitása a kérdés magva. Hány Isten népének szabad, ill. kell léteznie? Ez a kérdés az ún. „pluralista valláselmélettel” is összefüggésben áll. Miközben az egyház a *Nostra aetate* óta egyre inkább felfedezte, hogy közös identitással rendelkezik a hívő zsidósággal és Izrael Isten népe voltának részese, egyszer csak balról megelőzik azok, akik azt mondják: nem a vallások és konfessziók közötti egység az, amire törekedni kell, hanem a sokféleség.

Lássuk ezt a két területet kissé közelebbről.

2.2. A felszabadítás teológiájának tragédiája

A zsinat nem tudta és nem is akarta az „Isten népe” fogalmát az egyháztan szuper-terminusává felfűjni. A fogalom új hangsúlyokat kapott és ellensúlyként szolgált, de nem kívánta az egyházat egy szál magában definiálni. A zsinattal nagyjából egyidejűleg és bizonyára belőle erőt merítve indult meg Dél-Amerikában a Gustavo Gutiérrez 1971-ben megjelent könyvcíméről elnevezett „Felszabadítás teológiájának” moz-

galma (*Teología de la liberación*), amely hamarosan Európát és más kontinenseket is magával ragadott.

Ugyanazok a nagy kérdések mozgatták ezeket a teológusokat, mint a zsinatot: Hogyan válhat az üdvösség effektív módon megtapasztalhatóvá az egyházban és meghatározóvá a közös életben; hogyan lehet a liturgiában és a tettekben szemléletessé tenni az egyház történetiségét, elementáris kapcsolatát az itt és most konkréciójához? De ugyanígy foglalkoztatta a zsinatot kezdettől fogva az is: Hogyan szabad és kell meghatározniuk a szegénységnek, ill. a szegényeknek az egyház arcvonásait?

„Tragédiáról” azért lehet szó, mert egy autentikusan megélt hit-gyakorlat és egy helyesen reflektált hit-tan került egymással konfliktusba; mégpedig azért, mert a felszabadítás teológusainak jó részt hiányzott a helyes reflexió, a tanító hivatalnak pedig nagyrészt hiányzott a megélt tapasztalata.

A mi összefüggésünkben e mozgalom legfőbb tünete a „nép” ill. „Isten népe” fogalmának egyidejű túlzott kitágítása és redukciója.

Joseph Ratzinger, akinek a Hittani Kongregáció prefektusaként tevékenységének kezdetén sok dolga akadt e teológiai irány képviselőivel, hibájukat frappánsan így fogalmazta meg:

„Az Isten népe fogalmának zsinati hangsúlyát egy marxista mítosszá változtatták. A 'nép' tapasztalata magyarázza az Írást; a 'nép' egyben a hierarchia ellen-fogalma és minden intézményé is, melyeket az elnyomás hatalmaiként aposztrofálnak. A 'nép' végső soron azokat jelenti, akik részt vesznek az osztályharcban; a 'nép-egyház' a hierarchikus egyház ellentétévé válik.”⁵²⁹

Ezekhez az ellentétekhez társul hamarosan az európai és pusztán akadémikus teológiától való elhatárolódás, melynek helyét egy a „hívó néptől” származó teológiának kell átvennie.⁵³⁰

⁵²⁹ JOSEPH RATZINGER, *Die Theologie der Befreiung*, in *Uő, Auferstehung und ewiges Leben. Beiträge zur Eschatologie und zur Theologie der Hoffnung* Gerhard Ludwig Müller, Freiburg i.Br. - Basel - Wien 2012 (Gesammelte Schriften 10), 510–523, 518.

⁵³⁰ „Többé nem a gazdagok, hanem a szegények fogják űzni a teológia mesterségét; többé nem európai, hanem latin-amerikai nézetből, nem kizárólag akadémikusan képzett hivatásos teológusok, hanem mindenekelőtt a szegények hívó népe.”;

Az „Isten népe” fogalmának ilyen formában történő „demokratizálása”, súlyos hibát követ el az Isten népének bibliai felfogásával szemben.

Norbert Lohfink egy másik tanulmányára szeretnék hivatkozni, ez egy a 80-as évek kezdetén a jezsuita rend megbízásából készült szakvélemény a felszabadítás teológiájának kihívásáról.⁵³¹ A tanulmány a felszabadítás teológia néhány vezérgondolatának és -fogalmának ószövetségi gyökereit vizsgálja meg. Mindenekelőtt az „exodus” és a „szegények” fogalmáról van szó.

A tanulmány szerint az Ószövetségen belül fejlődés észlelhető a szegények fogalmának jelentésében. Az „első exodus” az elnyomott ’hébereknek’ szólt Egyiptomban, akiket J^{HWH} nyomorukban megszánt. De Isten nem csak szabadulást hoz nekik, hanem népévé teszi őket, és földet, házat ad nekik, de egy olyan életrendet és közösségi formát is, amely eltér Egyiptom és a „népek” szociális rendjétől. Ezen a ponton joggal beszélhetünk Isten „szegények melletti opciójáról” – szintén kulcsfogalom a felszabadítás teológiai irodalmában.

A „második exodus” a babiloni fogságból vezet ki, és már nem csupán szegények és elnyomottak egy csoportjának szól, akiken Isten megkönyörül. A szegények ez alkalommal már nem voltak úgyszólván tiszta lap, üres papír – mondja Lohfink:

„Saját árulásuk és annak következményei alakították őket. Ezzel egyidejűleg rájuk nyomta eltörölhetetlen bélyegét az is, hogy ahhoz az Istenhez tartoznak, aki hajdanán kivette őket Egyiptomból és egy történetet kezdett velük, amit az árulás se képes megsemmisíteni. Ezeknek a deportáltaknak a nyomora e történelemhez való kitörölhetetlen hozzátartozásuk miatt az üldözés karakterét is magán viseli. Ezek a szegények a világtörténelem különcei lettek. Ők „Jahve szegényei”. Jahve odafordulása a szegényekhez az „ő szegényei-

GIANCARLO COLLET, *Theologie der Befreiung, „Vom Einbrechen der Armen in die Geschichte”, Zur Entstehung von Befreiungstheologien*, Carsten Barwasser (Hg.), *Theologien der Gegenwart. Eine Einführung*, Darmstadt 2006, 7–52, 11.

⁵³¹ NORBERT LOHFINK, „Option für die Armen” *Das Leitwort der Befreiungstheologie im Lichte der Bibel*, in Wolfgang Seibel (Hg.), *Daß Gott den Schrei seines Volkes hört. Die Herausforderung der lateinamerikanischen Befreiungstheologie*, Freiburg i.Br. - Basel - Wien 1987, 43–67.

hez” való odafordulássá válik, azokhoz, akiket miatta kínoznak, és akik miatta sülyedtek nyomorba.”⁵³²

A felszabadítás célja tehát nem csupán a politikai viszonyok megváltoztatása volt, hanem mindenekelőtt Isten népének megalkotása, azé a népé, amely az Isten vezette történelem útját járja, ami azt jelenti, hogy mércéit a politikában sem önmagából meríti, de nem is a szegények vagy a gazdagok szükségleteiből, hanem Isten akaratából.

A jezsuita bíráló ítélete végül mindkét oldalnak szól:

„Az Isten népének az exodus folyamán történő konstitúciója, megalkotása úgy tűnik, hogy a felszabadítás teológiája számos képviselője számára éppoly rejtély, mint a teológiai bizottság tagjai számára, és így az a benyomás alakul ki, hogy bár szüntelenül exodusról van szó, végső soron mégsem számítanak a szegények valódi kivonulására, sem a kivonultak új társadalmának létrejöttére.”⁵³³

Ezzel a pillanatfelvétellel egyszerre nyertünk betekintést a felszabadítás teológiájába és az Isten népe fogalmának tartalmába. „Felszabadítás”, „szegénység”, „kivonulás”, „nép” – ezek mind olyan fogalmak, melyeket a bibliai Izrael egyre újabb lökésekben reflektált története már definiált. Az univerzalitás és partikularitás dilemmája itt már kilépett a nemzeti és nemzetegyházi perspektívától és átkerült a fent említett izajási kapcsolat-kategóriába, amely Isten népe és a népek között feszül.

Ezzel elérkeztünk az Isten népe fogalmához kapcsolódó másik kérdéskörhöz, de teológiailag ugyanannál a problémánál maradunk.

2.3. Az üdörtörténet egy még nem feldolgozott alapszerkezete –az egyház és Izrael kapcsolata

Benedek pápa figyelemre méltó kritikának adott hangot a zsinattal kapcsolatos összegyűjtött írásaihoz az elmúlt évben publikált előszavában.

⁵³² Uo. 58.

⁵³³ NORBERT LOHFINK, „Option für die Armen” Das Leitwort der Befreiungstheologie im Lichte der Bibel, 56.

Ebben a zsinat legrövidebb, de feltehetőleg legnagyobb hatású dokumentum, a *Nostra aetate* dekrétum „gyengeségéről” is ír a pápa:⁵³⁴

„a vallásról kizárólag pozitív értelemben szól, és nem törődik a vallás beteg és fogyatékos formáival, melyeknek történelmileg és teológiailag nagy horderejük van. A keresztény hit ezért kezdettől fogva úgy befelé, mint kifelé valláskritikus is volt.”

Ha az Isten népe fogalom egy a *tolerancia*, ill. *konkurencia* jelszavaitól hangos légkörbe kerül, gyakran arra kényszerül, hogy levetkőzze biblikus tartalmát és téves szerénységből háttérbe vonuljon. Ilyen levegőt lélegez az ún. „pluralista valláselmélet”, mely módszertani optimizmust képvisel más vallásokkal szemben és módszertani „kordában tartást” a katolikus Egyházzal szemben. Mivel az egyház a *partikularitás* és *kontextualitás* tekintetében osztozik minden más vallással, ezért univerzalitását és abszolút voltát is csak velük együtt közösen szabad felvállalnia.⁵³⁵ Az Egyházzal szóló konstitúció egyik megfogalmazása az „Isten népe” fejezet kezdetéről segít a helyes pozíció meghatározásában. Ebben arról kapunk üdvtörténeti átlátást, hogy e két dimenzió: a helyhez és időhöz kötöttsége valamint Isten teremtmény és megváltó gondolatának univerzalitása, hogyan összeegyeztethető a bibliai minta szerint. Érdemes ebből néhány sort szó szerint idézni:

„Jóllehet bármely időben élő és bármely nemzetből származó ember kedves Isten előtt, ha féli őt és teszi az igazságot (vö. ApCsel 10,35), mégis úgy tetszett Istennek, hogy az embereket ne egyenként, minden társas kapcsolat kizárásával szentelje meg és üdvözítse, hanem néppé tegye őket, mely Őt igazságban megismeri, és szentül szolgál Neki. Így tehát az izraelita népet kiválasztotta tulajdon népévé, szövetséget kötött vele és fokozatosan oktatta...” (LG 9)

Azonnal feltűnik a szövegben az egyszerű *igitur*, így tehát, amely a két mondatot összekapcsolja: Isten célja *mindenki*, ezért, ebből az *okból* választ

⁵³⁴ J. RATZINGER, *Vorwort*, 8.

⁵³⁵ A pluralista valláselmélet kérdésfeltevésébe és szemléletébe ad sokrétű áttekintést és betekintést PERRY SCHMIDT-LEUKEL in *Grundkurs Fundamentaltheologie*, München 1999; mindenekelőtt a 11. fejezet: *Außerhalb der Kirche kein Heil? Offenbarungsglaube und Religionstheologie* 181. oldaltól és a 15. fejezet: *Wie kann Kirche ‚katholisch‘ sein? Universalität und Kontextualität der Kirche* a 257. oldaltól.

ki *egy* népet. Itt tehát Isten működésének kauzalitásáról van szó. Úgy is körül lehetne írni ezt a kijelentést: ahhoz, hogy Isten minden embert és népet *egy* néppé tegyen, egy speciális népre van szüksége, amelyet olyan módon szerel fel és formál meg, hogy bárki a népek közül csatlakozhasson hozzá, aki megérti és meg kívánja valósítani Isten tervét.

Újra ugyanannál a gondolatnál vagyunk, mint az imént a felszabadítás teológiájánál: Isten nem azért tüntet ki egy nemzetet különleges privilégiumokkal, hogy a „népeknek” követésre méltó példát adjon arra, hogyan lehetnek ők is különleges nemzet. Isten kiválaszt egy csoportot – (hiszen nemzetről még nem lehet szó), és egy „Isten népét” formál belőlük. Nem új vallást kezdeményez, hanem beleolt a világba egy kritikát és új keletű társadalmat teremt. (A Lohfink-testvérek korábban ezt „kontraszt-társadalomnak” nevezték, de időközben feladták ezt a fogalmat, mert túlzottan félreérthető.) Egy olyan társadalomról van szó ugyanis, amely arra specializálódott, hogy a praktikus igazságot, az igazságosságot keresse. És ennek a népnek, ennek a keresésnek a mértékegységeit szüntelen Isten adta és adja, mivel az ész és a lelkiismeret saját erőből általában nem elég letisztult és megtisztult ahhoz, hogy mérce legyen.

Zsidóság és kereszténység mindketten a valláskritikából jöttek létre. „Isten népe” tehát nem egy zsidó-ószövetségi specialitás, amit az egyház metaforaként vagy másolási mintaként átvehet a „népek” számára. „Isten népe” – amint láttuk – Istennek üldözött, el-elbukott, mindig csak egy apró maradékában szent „rokonsága”, amelynek az a rendeltetése, hogy mindazokat, akik hasonlóak, jobbak vagy rosszabbak nála, felvegyen önmagába. Ezt a lépést Isten népének történetében – egy behatárolt egzisztenciából az egyetemes létbe – mint a messiási végidő legerőteljesebb jelét Jézus váltotta ki. Nem mintha ezt direkt módon tette volna meg, vagy mondta volna ki, hiszen Izrael határain belül maradt. De írásmagyarázatának és tetteinek ez a konzekvenciája.

Látjuk, hogy az ominózus macska, ha nem biblikus étellel etetik, kellemtelenkedni tud és kész a belé vetett reményeket megcsalni. Ez történt az Isten népe fogalmával a felszabadítás teológiájában és így történik ez egy differenciálatlan vallásteológiában is.

3. Mi történik a jelenben a zsákból származó macskával? Elkergették, avagy netán maga szökött meg...?

3.1. Isten népének egysége nem kívánatos

Az univerzális, egyetlen Isten népe gondolatához való közeledés a zsinat hatástörténetében nem csak értetlenséget, hanem idegenkedést is váltott ki. A zsidó oldal nem csak egyetértést szignalizált, amennyiben üdvözölte az egyházban a másokkal, így a zsidókkal való békés együttélés irányában elindult áthangolódást, hanem széksziszt és elutasítást is megfogalmazott.

Talán a legközismertebb reakció Jacob Neusnerhez, a Benedek pápa első Jézus-könyve révén ismertté vált amerikai judaista nevéhez fűződik. Ő a pápa által idézett könyvében ezt írja:

„[A kereszténység] sohasem tekintette magát a régebbi, a zsidó hit merő folytatásának vagy reformjának (hiszen azt mindig korrupt, romlott és szóba se jövő félként ábrázolta), hanem új kezdetnek tartotta magát. [...] A zsidóság egy másik vallás, nem csak nem-kereszténység.”⁵³⁶

Neusner már korábbi könyveiben is feltette a kérdést: „Vajon beszélt-e a zsidó és a keresztény vallás valaha is egyazon kérdés kapcsán ugyanarról a témáról? A kereszténység nem a zsidóság „*leányvallása*” és nem létezik közös „*zsidó-keresztény*” hagyomány. Zsidóságnak és kereszténységnek nincs közös metszete – még a Biblia közös olvasása esetében sem.”⁵³⁷

Ez a radikális álláspont sokkal inkább az egyház évszázados „*szubsztitúció-elméletére*” reagál mintsem a zsinatra. Neusner csupán a kereszténység és zsidóság közötti tényleges távolságot szilárdítja meg teológiai, ill. vallástörténeti szempontokkal, a zsinat új hangját ironiájával ignorálja. Meg kell jegyezni, hogy Neusner rabbi sajnos valószínűleg sok katolikus szívéből is szól: „Tolerancia igen, kooperáció esetleg szintén,

⁵³⁶ JACOB NEUSNER, *Ein Rabbi spricht mit Jesus. Ein jüdisch-christlicher Dialog*, München 1997, 10 sköv.

⁵³⁷ Uo. 12

de kilátás az Isten népének teológiailag megalapozott egységére – inkább nem.”

3.2. Egy elmélyült reflexió gyümölcsei

A zsidó-keresztény dialógusban a fent említett bibliai alapszerkezet feldolgozása területén katolikus oldalról időközben történt előrelépés – mégpedig hivatalos oldalról is. Az alábbi idézetek érzékeltetik, hogy ezen a területen nemcsak új szelek fújnak, hanem a hajó kezd új irányba mozdulni.

1991-ben II. János Pál pápa itt, Budapesten zsidó képviselők előtt mondta a következőket:

„Ez volt a II. Vatikáni Zsinat nagy tanítása, mely az egész egyházat felszólította, hogy gondolkodjon el a 'közös lelki örökség' (Nostra aetate, Nr. 4) azon gazdag kincséről, mely az egyházat egybefűzi Ábrahám törzsével, hogy ebből az örökségből új lendületet nyerjen a hithez és a tettekhez.”⁵³⁸

E szerint a zsidóságról való elgondolkodás az egyház megújulásának feltétele.

A Pápai Biblikus Tanács az Írás egységéről szóló már említett dokumentumának zárómondata így hangzik:

„A múltban léteztek olyan korok és helyek, melyeken a zsidó nép és Jézus Krisztus egyháza közötti törés teljesnek tűnhetett [rottura completa]. Az Írás fényében látjuk, hogy ennek soha nem lett volna szabad megtörténnie. Mivel az egyház és a zsinagóga közötti teljes törés ellentmond a Szentírásnak.”⁵³⁹

Itt bár kérdéses, hogy mit jelent a „teljes törés”, viszont a szöveg szándéka világos. 2008. október 15-ei általános kihallgatáson BENEDEK pápa Pál apostol egyházfelfogásáról többek között ezeket mondta:

⁵³⁸ II. JÁNOS PÁL pápa a magyar zsidó közösségek képviselői előtt tartott beszédéből 1991. augusztus 18-án, Budapesten.

⁵³⁹ „Das Jüdische Volk und seine hl. Schrift in der...” 2002, in Nr. 85.

„Külön meggondolást érdemel az 'Isten népe' megnevezés, amely Pálnál alapvetően az Ószövetség népére és ezt követően a pogányokra vonatkozik, akik „nem-nép” voltak és hála a Krisztusba való betagozódásnak az ige és a szentség révén Isten népévé váltak. [...] Isten hívta egybe az egyházat, mely ezért minden megvalósulásában egyetlen...”

Pál az Efezusi levélben részletesen foglalkozik az egyház egységének fogalmával, mely kontinuitásban áll az Isten népének, Izrael népének fogalmával, melyet a próféták 'Isten jegyesének' tekintettek, kinek hivatása, hogy jegyesi kapcsolatban éljen vele...

Pál a keresztények mozgalmának ellenzője volt, mivel az Isten népe hagyományát látta veszélyben.

„A feltámadott Krisztussal való találkozása után – folytatja a pápa – Pál megértette, hogy a keresztények nem árulók. Ellenkezőleg: Izrael Istene a Krisztus által létrejött új helyzetben meghívását kiterjesztette minden népre, és ezáltal minden nép Istene lett... Többé már nem volt szükség semmi olyan megkülönböztető jelle, melyet különleges normák és előírások határoztak volna meg, mert most mindenki a maga különbözőségében arra lett hivatott, hogy Krisztusban az Isten egyetlen népének, 'Isten egyházának' része legyen.”⁵⁴⁰

Tehát az egyházban zsidók és pogányok a maguk különbözőségében részei Isten egyetlen népének.

2011 szeptemberében BENEDEK pápa Berlinben a zsidó közösségek képviselői előtt „Izrael és az egyház szerető és értő egymásban léteről (*Ineinander*)” beszélt.

Végül KURT KOCH bíboros, aki a zsidósághoz fűződő vallási kapcsolatok pápai tanácsának is illetékese, szintén 2011 szeptemberében Münchenben fogalmazott így:

„Izraelről és az egyházzal nem beszélhetünk úgy, mint a szövetség két népéről, hanem csak mint egyetlen szövetségi népről.”

⁵⁴⁰ XVI. BENEDEK, „*Wir sind Tempel Gottes*”: Generalaudienz am Mittwoch, 15.10.2008, Rom 2008, in http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/audiences/2008/documents/hf_benxvi_aud_20081015_ge.html (letöltve: 18.11.2013).

A zsinat nem merte a zsidókat és keresztényeket közösen Isten egy népének nevezni, hanem az Egyházzal még mint „Isten új népéről” szólt és ezzel tisztázatlanul hagyta, hogy a régi vajon eltűnt vagy most esetleg kettő van belőle. Miközben az egyház legfőbb vezetése új utakra merészkedik, bizonyos teológusok munkássága révén az Isten népe fogalom kezd felbomlani.

3.3. A közösség fogalmának kiselejtezése és az Isten népe fogalom kontúrvesztése

Körülbelül egy évtizede érzékelhető a német nyelvterületen tevékeny pasztorális teológia köreiben az a tendencia, hogy a közösség fogalmát újra értelmezzék. A háttérben e fogalom újrafelfedezése húzódik, mely a zsinaton az Isten népe fogalmával párhuzamosan ment végbe; valamint a 70-es években ebből fakadó fogalmi átalakulás: pl. a *‘plébániából’* *‘plébániai közösség’* lett. E mögött az a szándék húzódott, hogy egy állam- és népegyházi igazgatási struktúráktól meghatározott egyházi gyakorlatot átformáljanak egy olyan egyházas érzületre, melyben minden keresztény az egyház minden életterületén nagykorú, önkéntes és felelős módon működik együtt. Most, alig néhány évtized elteltével ezt a kísérletet, hogy közösségek szülessenek az Újszövetség szellemében, többen meghíúsultnak könyvelik el. Az *oikodomé* (vö. 1Kor 14), a közösségépítés kifejezést, amely még nemrég a pasztorális tevékenység centrumának minősült, ez az új iskola szinte ellentétes irányba újra értelmezi. Mivel „közösség” eredetileg az Isten népének a Bibliában megrajzolt ős-sejtje volt, az egyetemes Isten népének helyi megvalósulása, így ez az eljárás eleméntárisan érinti az *Isten népe* fogalmat is.

Herbert Haslinger paderborni pasztorálteológus 2005-ben megjelent monográfiája programszerű címet visel: *„Élettér mindenkinek – a közösség új értelme”*. Nem könnyű e gondolkodás illusztrálására idézete-
ket hozni, mert igen békés és előzékeny hangnemben szólnak és a veszélyt csupán egy enyhe hangsúlyeltolódás jelenti. Egy példa:

„A határhúzások és megkülönböztetések az Isten népén belül nem szabad, hogy valakinek másvalaki által való kirekesztését jelentsék. Sokkal inkább arra kell szolgálniuk, hogy védelmet nyújtsanak a

manipulált indoktrinációval és indokolatlan előítéletekkel szemben. [...] Aki Isten népe tagjának tartja magát, annak ebből a látószögből minden emberre úgy kell tekintenie, mint akik közt nincs különbség rang, ill. szeretetreméltóság vonatkozásában, és hogy különbség nélkül minden embernek helye és értéke van Isten népében.”⁵⁴¹

Itt a határ beszűkítésnek, a megkülönböztetés személyesítésnek, az Isten népe pedig minden ember gyűjtőmedencéjének tűnik, hiszen azonos méltósága alapján mindenki oda meghívott. A szerző nem veszi figyelembe, hogy Isten egyetemes szándéka, hogy minden embert *egy* néppé tegyen, és így vonjon bele az üdvösség terébe, a történelem során kizárólag egy partikuláris, kezdetleges és ilyen értelemben nem teljes Isten népében realizálható.

Haslinger tanulmánya bevezetésében megnevezi „közösségelméletének” alapelveit. Az első pont a közösség és az egyén kapcsolatában fennálló sokatmondó hangsúlyelosztást áruel.

„Ez az elmélet a közösséget olyan helynek írja le, ahol minden egyén méltóságát konzekvensen komolyan kell venni, ahol következőképpen az egyén elsőbbsége érvényesül mindennemű közösségi formával, tehát magával a 'közösséggel' szemben is; ezért a közösség kulcskérdése nem az, hogy hogyan járulhat hozzá az egyén a közösséghez, hanem, hogy hogyan támogathatja a közösség az egyes ember életét.”⁵⁴²

Itt a közösség szinte veszélyként lép fel, mellyel szemben az individuumnak fel kell vértéznie magát. Természetesen ez az irodalom sem az egyház közösségi voltának filozófiai megalapozást, sem a közösség lényegének bibliai vázlatát nem kívánja nyújtani, hanem praktikus-teológiai érvekkel a tapasztalatból argumentál. Mégis ezzel mintha azt a bibliai életmintát fojtaná meg, mely a személyes döntésen és annak következményein alapul, és mely ismeri a szétválasztás, a szakadás, ill. az ellenségeskedés kategóriáit is.

Hadd szemléltesse ezt a problémát egy másik szentírási kép. Láttuk, hogy a „népek világossága” Isten népének pótolhatatlan relációját defi-

⁵⁴¹ HERBERT HASLINGER, *Lebensort für alle. Gemeinde neu verstehen*, Düsseldorf 2005, 168.

⁵⁴² Uo. 10.

niálja mindazokhoz, akik még nem tartoznak hozzá. A *Jelenések könyvé-*ben találunk egy másik allegóriát a határok elengedhetetlenségéről, melynek célja nem az elhatárolódás, hanem az, hogy ez a 'hely' mindenki számára a megváltás helye maradjon: a mennyei *Jeruzsálem* képéről van szó (*Jel* 21).

Ez a *város* a történelem célja. Mindenki ide térhet haza, és itt találhat beteljesedésre. A város a mennyből száll alá, senki sem konstruálhatja meg maga, a Magasságbelitől származik. De leszáll az „új földre”, mivel a földön kell megvalósulnia: hiszen Emberek alkotják – tehát az új Jeruzsálem az Isten népének, ill. az egyháznak képe. Két építészeti elemet ábrázol a leírás feltűnő részletességgel: A városnak vastag *falai* vannak, melyek körülhatárolják (*Jel* 21,14.18–20). Tehát nem azonos, nem egybevágó az új földdel, létezik bent és kint, nem csupán inkluzív, hanem exkluzív is. Ez a drága alapfal, ez a határvonal a város identitásához tartozik. A falak identitása 12 alapkövön nyugszik, mégpedig a 12 apostolon. Még valamit megad pontos adatokkal a leírás: A városnak 12 *kapuja* is van és ezek szintén felbecsülhetetlen értékűek: Izrael 12 törzsének neveit viselik (*Jel* 21,12–13.21). És a kép csúcspontja, hogy a kapuk mindig nyitva vannak (*Jel* 21,25) – ez egyébként szintén szó szerint az idézett *Iz* 60-ban is így van (11. v.).⁵⁴³ Bár létezik a határ, és a városnak kon-túrjai vannak, de a fal áteresztő, nyitott minden irányban, hogy a népek bejöhessenek kincseikkel (*Jel* 21,24; *Iz* 60,11). Ez a város nem egyszerűen univerzális. Oda kell menni, és be kell lépni ahhoz, hogy hozzá tartoz-zak. És ezt bárki megteheti. De nem mindenki teszi meg.

Egyébként logikusabbnak tűnne, ha az apostolok lennének a kapuk és a törzsek a statikus alapok. De fordítva van megrajzolva ez a kép a Szentírásunk végén. Hiszen az egyház egyetemes volta nem tolja el Jeruzsálem falait, hanem mindenkit, aki akar, befogad, és így az ószövetség meghívás egyetemességét valósítja meg, hogy mindenki magára érthesse a zsoltár szavait erről a városról: „Minden forrásom belőled fakad.” (*Zsolt* 87,7)

⁵⁴³ „Kapuid mindig tárva lesznek, sem nappal, sem éjjel nem zárják be őket, hogy behordhassák a népek gazdagságát, és királyaikat is idevezessék, hozzád.” (*Iz* 60,11).

„Várákózó szó”

Ha a *felszabadítás teológiájában* az Isten népe fogalmának politikai demokratizálása történt, akkor az imént említett pasztorálteológiai kísérletben az Isten népének feloldása zajlik a *tolerancia* fogalmának segítségével; és ez visszalépést jelent az Isten népe bibliai fogalmától a „*kien-gesztelt sokféleség*” atomizált, anonim szintjére. Mégis az előadásom címében szereplő „hanyatlás” kifejezés az Isten népe fogalom összefüggésében túlzásnak tűnik.

Benedek pápa utolsó Jézus-könyvében szép kifejezést talált, amivel zárni szeretnék: A szűzi születés ill. *Iz 7,14* összefüggésében a „*várákózó szóról*” ír.⁵⁴⁴ Ebben az esetben a LXX-ban szereplő *parthenosz*, „szűz”, kifejezésről van szó. Évszázadokon át ez a szó, ill. vers érthetetlen és megmagyarázhatatlan volt, mígnem elérkezett a történelem egy pillanata, melyben ez a szó Márián keresztül értelmet nyert és találó kijelentéssé vált.

Az „Isten népe” szónak várákoznia kellett a zsinatra. A zsinat rátalált, és így ez a kifejezés a zsinaton eseménnyé vált. De ennek a szónak a teljes bibliai jelentése – ahol a *‘lumen gentium’* és a *‘gloria Israel’* az egyházban egybeesnek – ez a szó még mindig várákozik. Talán a zsinat óta kissé nyugodtabban várákozik – vagy éppen nyugtalanabban – ránk, teológusokra is, akik ennek a fénynek és ennek a határokból valaminek nyitottságban oly gazdag városnak már most haszonélvezői vagyunk.

A macska tehát nem szökött meg, de a zsák már nem takarja. Ha minden öntörvényűsége ellenére jobban megszeretjük, még nagyon hasznossá fog válni.

⁵⁴⁴ JOSEPH RATZINGER, XVI. BENEDEK, *Die Kindheitsgeschichten, Prolog*, Freiburg i.Br. 2012, 58.

SZUROMI ANZELM:

A II. Vatikáni Zsinat *Lumen gentium* kezdetű konstitúciója mint az Egyház Alkotmányának gerince és annak forrásai*

BEVEZETÉS

Vitus Pichler S.J. 1728-ban, híres kánonjogi kézikönyvében világosan kifejti, hogy mivel az Egyháznak természetfeletti célja van (pl. a bűnök alóli feloldozás), így nincsen felhatalmazva saját életének belső tartalmától – azaz a katolikus hittől – eltérő cselekvésre; a Krisztus által az alapítással rábízott feladat kötelezően meghatározza működését.⁵⁴⁵ Az Egyház „alkotmányát” tehát maga a Szentírás, a tradíció, a szentségek, a megszentelés egyéb formái, a Krisztusra visszanyúló diszciplináris kezetek és a tanítói küldetés együttesen adják, amelyek közösen definiálják működését, tevékenységét, és a tagjait összekapcsoló kötelékeket.⁵⁴⁶ Ennek ellenére, a kánonjogtudomány ágainak megkülönböztetésekor több helyen – különösen német területen – az „alkotmányjog” kategó-

⁵⁴⁵ Készült a TÁMOP 4.2.2 és az OTKA K 106300 program keretében. Elhangzott angol nyelven a Premontrei Rendi Szent Mihály Apátságban (USA, Silverado, CA) 2012. december 20-án és Rómában 2013. január 25-én a *Lumen gentium* konstitúció 50 éves évfordulója tiszteletére.

V. PICHLER, *Ius Canonicum*, Ingolstadt 1728, 23.

⁵⁴⁶ ERDŐ P., *Az egyház jog teológiája intézménytörténeti megközelítésben* (Egyház és jog II), Budapest 1995, 95; vö. SZUROMI SZ.A., *Egyházi intézménytörténet* (Bibliotheca Instituti Postgradualis Iuris Canonici Universitatis Catholicae de Petro Pázmány nominatae I/5), Budapest 2003, 1. SZUROMI SZ.A., *Tekintély és szentségi jelleg a katolikus egyházban*, in *Teológia* 42 (2008) 236–249, különösen 236.

ria, az egyház hierarchikus működésének egyházjogi kereteire alkalmazott szakkifejezéssé vált.⁵⁴⁷ Ezt a kifejezést megtaláljuk Bánk Józsefnél is, akinek megfogalmazása szerint: „Míg az államnál alkotmányjogi szempontból a különböző kormányzati formák között a lehetőségek hosszú sora képzelhető el, addig az Egyháznál a fejlődés lehetősége elég szűkre szabott, mert (...) Krisztus rendelkezésén nyugszik. Így az alapokmányt maga a *ius divinum*, az isteni jog állapítja meg.”⁵⁴⁸

Az első kodifikáció, azaz a CIC (1917) kihirdetése után negyvenkét évvel XXIII. János pápa (1958–1963) 1959. január 25-én, a római egyházmegyei zsinat és az új egyetemes zsinat (vö. II. Vatikáni Zsinat) összehívása mellett bejelentette a kánonjog reformját és az Egyházi Törvénykönyv megújítását is.⁵⁴⁹ 1963. március 28-án megalakult a Pápai Kódexrevíziós Bizottság, mely első ülésén (1963. november 12-én) úgy döntött, hogy munkájukat a zsinat befejeződése után kezdi meg, mivel annak témái között számos, az egyházjog rendszerét, különösen az egyházzól kialakított koncepciót érintő kérdés szerepelt.⁵⁵⁰ A zsinat alapvető céljai között kapott helyet a keresztény élet megújítása, és ezzel egyúttal meghatározta az új Kódex jellegzetességeit is.⁵⁵¹ A jogalkotó lényegi hangsúlyt helyezett a törvénykönyv szerkezetének és tartalmának a II. Vatikáni Zsinat irányelveivel való összehangolására.⁵⁵² Ennek talán legszembetűnőbb példája, az egyház hierarchikus felépítésére vonatkozó rész kidolgozása, a *Lumen gentium* kezdetű konstitúció alapján. A *Lex Ecclesiae fundamentalis* – azaz egy önálló egyházi Alaptörvény – összeálítása is megkezdődött a kódexrevízió során, de kibocsátására végül, ép-

⁵⁴⁷ ERDŐ P., *Egyházjog* (Szent István Kézikönyvek 7), Budapest 2005⁴, 54, 203.

⁵⁴⁸ BÁNK J., *Egyházi jog. Az alkotmányjog alapjai*, Budapest 1958, 6.

⁵⁴⁹ S. KUTTNER, *The Code of Canon Law in Historical Perspective*, in *The Jurist* 28 (1968) 129–148.

⁵⁵⁰ A. M. STICKLER, *Der „Codex iuris canonici“ von 1983 im Lichte der Kodifikationsgeschichte des Kirchenrechts*, in *The new Code of Canon Law* (5th International Congress of Canon Law, Ottawa 1984), Ottawa 1986, 97–104.

⁵⁵¹ R. METZ, *La nouvelle codification du droit de l'Église*, in *Revue de droit canonique* 33 (1983) 110–168.

⁵⁵² VÖ. J. BEYER, *Dal Concilio al Codice. Il nuovo Codice e le istanze del Concilio Vaticano II* (Il Codice del Vaticano II), Bologna 1984.

pen a fent vázolt alapelvekre tekintettel, nem került sor.⁵⁵³ Ennek tükrében a *Lumen gentium*-ot⁵⁵⁴ így méltán tekinthetjük a Katolikus Egyház „alkotmánya” gerincének, amely a *ius divinum* talaján állva, a kinyilatkoztatással, az egyházatyák és a római pápák állásfoglalásaival, valamint a korábbi egyetemes zsinatok ekkleziológiai döntéseivel integráns egységben került megfogalmazásra. Erre az alapra épül rá mind a *Christus Dominus* kezdetű zsinati határozat 5. pontja alapján, VI. Pál pápa által kiadott *Apostolica sollicitudo* kezdetű *motu proprio* a püspöki színódus intézményéről (1965. szeptember 15.),⁵⁵⁵ az új Egyházi Törvénykönyv (1983. január 25.), mind az ezeket követően kibocsátott további alkotmányjogi jellegű kánoni jogszabályok rendszere, különös tekintettel a *Pastor Bonus* apostoli konstitúcióra (1988. június 28.)⁵⁵⁶ és a *Keleti Egyházak Kánonjainak Kódexére* (1990. október 18.).

I. A *LUMEN GENTIUM* SZÖVEGÉNEK ELŐKÉSZÍTÉSÉRŐL ÁLTALÁBAN

Az egyházzól szóló konstitúció kidolgozásának első szakaszában az előkészítő bizottság munkáját meghatározta az I. Vatikáni Zsinat nyomán 1925-ben, többek között Lambert Beauduin által megfogalmazott igény az egyház tanítására és püspökeire vonatkozó dogmatikus határozat megszövegezésére.⁵⁵⁷ Az Egyházzól szóló dogmatikus konstitúció kidolgozására felállított előkészítő bizottságot a klasszikus iskola meghatározó egyénisége, Ottaviani bíboros vezette 1960. június 5-től. Az I. schéma 1963. március 5-re készült el, többek között a Gabriel-Marie Garonne⁵⁵⁸

⁵⁵³ ERDŐ P., *Az egyházjog forrásai. Történeti bevezetés* (Bibliotheca Instituti Postgradualis Iuris Canonici Universitatis Catholicae de Petro Pázmány nominatae I/1), Budapest 1998, 243.

⁵⁵⁴ *Concilium Vaticanum II, Sessio V* (21 nov. 1964), *Constitutio dogmatica de ecclesia*: COD 849–900.

⁵⁵⁵ PAULUS VI, M.P. *Apostolica sollicitudo* (15 sept. 1965): AAS 57 (1965) 775–780. Módosítva: BENEDICTUS XVI, M. P. *Ordo Synodi Episcoporum* (29 sept. 2006): AAS 98 (2006) 755–776.

⁵⁵⁶ IOHANNES PAULUS II, Const. Ap. *Pastor Bonus* (28 iun. 1988): AAS 80 (1988) 841–912.

⁵⁵⁷ G. ALBERIGO (ed.), *Storia del concilio Vaticano II*, I. Bologna 1998.

⁵⁵⁸ LThK³ IV. 295–296.

mellett tevékenykedő Jean Daniélou és Yves Congar közreműködésével.⁵⁵⁹ A II. schéma, amelynek részletes megvitatására 1963. szeptember 29-én került sor, lényegi módosításokat eszközölt a korábbi tervezet szövegén, beépítve azoknak a vitáknak a kikristályosodott eredményét, amelyek különösen a III. fejezettel, vagyis az egyház hierarchikus alkotmányának kifejtésével és meghatározásával kapcsolatosan folytak. A végső verzió mindezek után 1964. november 21-ére készült el, amelynek nyolc fejezete közzismert: I. Az egyház misztériumáról; II. az Isten népéről; III. Az egyház hierarchikus alkotmányáról, különösen a püspökségről; IV. A világi hívőkről; V. Az életszentségre szóló egyetemes meghívásról az egyházban; VI. A szerzetesekről; VII. A zárandók egyház eszkatologikus jellegéről és a mennyei egyházzal való egységről; végül a VIII. fejezetben Isten Anyjáról, a boldogságos Szűz Máriáról, Krisztus és az egyház misztériumában.⁵⁶⁰ A *Lumen gentium* kezdetű konstitúció végső verziójának elfogadására, hosszú egyeztetések után, tehát 1964. november 21-én került sor.⁵⁶¹

II. AZ EGYHÁZ MINT SACRAMENTUM

A német teológusok értekezéseiben már jóval a II. Vatikáni Zsinat összehívása előtt újra megjelent az a patrisztikus korra visszamenő szóhasználat, hogy maga az Egyház is *Sacramentum*, hiszen az üdvösség objektív eszköze.⁵⁶² Ennek leírásában elsődlegesen Otto Semmelroth⁵⁶³,

⁵⁵⁹ G. ALBERIGO, (ed.), *Storia del concilio Vaticano II*, 141.

⁵⁶⁰ Részletesen vö. SZUROMI SZ. A., *Karl Rahner szerepe a II. Vatikáni Zsinat egyházzal szóló dogmatikus konstitúciójának megszületésében*, in *In memoriam Karl Rahner* (Sapientia füzetek 6), Budapest 2006, 267–276, különösen 272–273.

⁵⁶¹ Vö. *Acta synodalia sacrosancti concilii oecumenici vaticani secundi*, I–IV. Typ. Pol. Vat. 1972, különösen II/2 (Congregationes generales XL–XLIX) és II/3 (Congregationes generales L–LVIII).

⁵⁶² SZUROMI SZ. A., *Authority and sacramentality in the Catholic Church. A Canonical-Theological Schema*, in J.I. ARRIETA (a cura di), *Ius divinum* (Atti del XIII. Congresso Internazionale di Diritto Canonico), Venezia 17–21 settembre 2008), Venezia 2010, 1157–1158.

⁵⁶³ O. SEMMELROTH, *Die Kirche als Ursakrament*, Frankfurt am Main 1953.

Karl Rahner⁵⁶⁴ és Edward Schillebeeckx⁵⁶⁵ játszott meghatározó szerepet, kifejtését pedig a *Lumen gentium* konstitúció több bekezdésében is megtaláljuk (vö. LG 1; 9; 48b; 59), de más zsinati dokumentumokban is (pl. *Ad gentes*, 1a; *Gaudium et spes*, 45a). A kifejezés lényeges elemévé vált a *Lumen gentium* tartalmának, amely ebben a formában minden bizonnyal a német szakértői csoportnak köszönhetően kapott jelentős helyet a szövegben. A felsorolt szerzőkön túl, itt feltétlenül meg kell említenünk Joseph Ratzinger, Klaus Mörsdorf, Johannes Hirschmann, Hans Küng, és Hubert Jedin szerepét.

A *Lumen gentium* előszavában megjelenik a *sacramentum unitatis* egyháztani kifejezés, amellyel először Szent Cipriánál találkozunk.⁵⁶⁶ Szt. Ciprián több írásában beszél a püspökök feladatköréről, az apostoloktól áthagyományozott tanítás megőrzéséről, és természetesen a pápa sajátos tekintélyéről.⁵⁶⁷ Ezek között a művek között helyezkedik el az egyház egységéről (*De ecclesiae unitate*) szóló alapvető munkája, melynek a hangsúlya a törvényes pásztorokkal való közösség megőrzésén van:

„Ezt az egységet elsősorban nekünk, püspököknek kell rendíthetetlenül megtartanunk és védenünk, akik előljárók vagyunk az Egyházban, hogy a püspökség egységét és oszthatatlanságát bizonyítsuk (...).”⁵⁶⁸

Ezt az ekkleziológiai alapvetést egészíti ki Szt. Ciprián a „*sacramentum unitatis*” fogalmával, melyet az egyházra vonatkoztat:

„Az egységnek ezt a szentségét, a megtörhetetlenül összefüggő egyetértésnek a kötelékét ábrázolta számunkra Urunk Jézus Krisztus köntöse az evangéliumban. Ezt a köntöst nem osztották szét, egyáltalán nem hasították el, hanem aki a Krisztus köntösére sorsot

⁵⁶⁴ K. RAHNER, *Kirche und Sakramente*, Freiburg-Basel-Wien 1960.

⁵⁶⁵ E. BORGMAN, *Edward Schillebeeckx Een theoloog in zijn geschiedenis*, I. Baarn 1999, 4–11.

⁵⁶⁶ *De unit. Eccl. 7: Szent Cyprianus művei* (Ókeresztény írók 15), Budapest 1999, 248; vö. *Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum*, III/1. Vindobonae 1868, 215–216.

⁵⁶⁷ Vö. V. GROSSI, *Episcopus in Ecclesia, The importance of an ecclesiological principle in Cyprian of Carthage*, in *The Jurist* 66 (2006) 8–29, különösen 21–29.

⁵⁶⁸ *De ecclesiae unitate*, 5: Szent Cyprianus művei (Ókeresztény írók 15), Budapest 1999, 246; vö. *Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum*, III/1. Vindobonae 1868, 213–214.

vetők közül megkapja, és magára fogja öltetni Krisztust, az egész öltözetet kap, romlatlant és osztatlan tunika kerül birtokába. (...).⁵⁶⁹

A Krisztus által alapított szentségek vétele tehát az, amely kifejezi a Krisztussal való egységet. A szentségek kiszolgáltatójától, azaz a püspöktől való elszakadás pedig, az egyház egységéből való elszakadást jelenti. Ciprián 55. levelében leszögezi, hogy az egységes püspöki feladatkörben számos püspök részesül szerte a világon, ami az egyház egységének a kötelékét jelenti az egységes hitben. A 253 és 255 között íródott 66. levélben pedig arra tanít, hogy az egyház azokból az emberekből áll, akik egységben maradnak püspökükkel.⁵⁷⁰

A fent leírtak egyértelműen visszacsengenek a *Lumen gentium* 1. pontjában, ahol azt olvassuk:

„(...) az Egyház Krisztusban mintegy szentsége, azaz jele és eszéke az Istennel való bensőséges egyesülésnek és az egész emberi nem egységének (...).”⁵⁷¹

A szentségi jellegből következik tehát az egyház egysége, és az ezt konkrétan megvalósító – az egyháztörténelem folyamán megjelenő – intézményes formák. Így nem véletlen, hogy John Henry Newman⁵⁷² és Yves Congar⁵⁷³ is a szentségi elvet nevezi az egyház egysége elvének, amely összekapcsolja nemcsak az egyház egyes hierarchikus szintjeit, hanem a krisztusi felhatalmazással tevékenykedő apostolokat és tanításukat az egyház mai működésével. Ennek az egységnek megjelenítője elsődlegesen a legfőbb egyházi hatóság, különösen a péteri funkció; kifejezői pedig az egyes szentségek. Ha egy pillantást vetünk a *Lumen gentium* szövegének további patrisztikus forrásaira, jóval világosabbá válik ennek az

⁵⁶⁹ *De ecclesiae unitate*, 7: Szent Cyprianus művei (Ókeresztény írók 15), Budapest 1999, 248; vö. *Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum*, III/1. Vindobonae 1868, 215–216.

⁵⁷⁰ *Epist.* 66, 8. 3: *Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum*, III/2. Vindobonae 1871, 732–733.

⁵⁷¹ A II. Vatikáni Zsinat dokumentumai (Szent István Kézikönyvek 2), Budapest 2000², 141.

⁵⁷² J. H. NEWMAN, *The Arians of the Fourth Century*, London 1901³, 50–51.

⁵⁷³ Y. CONGAR, *Die Lehre von der Kirche. Vom Abendländischen Schisma bis zur Gegenwart* (Handbuch der Dogmengeschichte III/3), Freiburg - Basel - Wien 1971, 96.

egységnek a teológiai háttere. Erre kiemelkedő példák a Szt. Ágoston egyháztani állásfoglalásaira való utalások, melyekből egyértelműen kifejezésre jut az Egyház egy, szent, katolikus és apostoli jellege. Ágoston hangsúlyosan beszél az egyházi tanítói tekintély egységének szükségességéről, amely a püspökök pásztori kötelességeinek teljesítésével együtt a péteri szék tekintélyének felügyelete alá tartozik. Erre utal a *Lumen gentium* 19. pontja, felhasználva többek között az *Enarrationes in Psalmos*-t (86,4).⁵⁷⁴ Megjegyzendő, hogy hasonló gondolatokat olvashatunk Szt. Ágoston 54. levelében és 137. beszédében is.⁵⁷⁵ Érdemes megemlíteni Róma Szt. Kelemennek a *Korintusiaknak írt levelét* is, amely visszacseng a *Lumen gentium* 20. pontjában. Szt. Kelemen az apostolokat követő püspökökről értekezik, akik az egész egyházzal való egyetértésben jutottak arra a szolgálatra, amelyet alázatosan kell végezniük Krisztus nyájáért. A *Lumen gentium*-ban pedig azt olvassuk, hogy „A püspökök tehát segítőkkel, az áldozópapokkal és a szerpapokkal átvették a közösség szolgálatát, Isten helyett állnak a nyáj élén, melynek – mint tanítómesterek, az istentisztelet papjai és a kormányzás szolgálói – pástorai.”⁵⁷⁶

III. AZ EGYHÁZ HIERARCHIKUS ALKOTMÁNYA A *LUMEN GENTIUM* 18–29 ALAPJÁN

Az Egyház hierarchikus alkotmányát kifejtő és az „Egyház hierarchikus alkotmányáról, különösen a püspökségről” címet viselő fejezet⁵⁷⁷ előkészítésekor zajló viták homlokterében elsődlegesen a kollegialitás és a pápai primátus egymáshoz való viszonya szerepelt. Maga a *Lumen gentium*-hoz fűzött *Nota explicativa praevia* is⁵⁷⁸ elsődlegesen éppen a kol-

⁵⁷⁴ PL XXXVII. 1103.

⁵⁷⁵ *Epist. 54, 1: Opera di Sant'Agostino* (Nuova Biblioteca Agostiniana), XX/1. Roma 1969, 436. *Sermo 137: Opera di Sant'Agostino* (Nuova Biblioteca Agostiniana), XX/1. Roma 1990, 286; vö. SZUROMI SZ. A., *Tekintély és szentségi jelleg*, 240.

⁵⁷⁶ A II. Vatikáni Zsinat dokumentumai, 159–160.

⁵⁷⁷ *Concilium Vaticanum II, Sessio V* (21 nov. 1964), *Constitutio dogmatica de ecclesia*, Cap. III. *De constitutione hierarchica ecclesiae et in specie de episcopatu*, nn. 18–29: COD 862–874.

⁵⁷⁸ *Enchiridion Vaticanum*, I. Bologna 1976, 628–633.

legialitás kérdését volt hivatva tisztázni. A kérdés kidolgozását az LG 21b–24b pontjában találjuk:

„A püspökszentelés a megszentelés hivatalával magával hozza a tanítás és a kormányzás hivatalát is, melyeket azonban természetesen csak a kollégium fejével és tagjaival hierarchikus közösségben lehet gyakorolni (...) a püspökök kiemelkedő és szemmel látható módon magának Krisztusnak tanítói, pásztori és főpapi hivatalában részesednek és az ő személyében cselekednek. (...) A püspökök kollégiumának vagy testületének csak akkor van tekintélye, ha a római pápát, Péter utódát mint főt értelmezi, és az ő primátusi hatalma csorbíthatatlanul érvényesül a pásztorok és a hívek felett. (...)”⁵⁷⁹

A *Lumen gentium* III. fejezete látható módon részletes kifejtését adja az I. Vatikáni Zsinat formulájában már meglévő alapelveknek. Nyilvánvaló, hogy a szöveg összeállításakor a bizottság különös tekintettel volt az I. Vatikáni Zsinat *Pastor aeternus* kezdetű dogmatikus konstitúciójára.⁵⁸⁰ A II. Vatikáni Zsinat letisztult megfogalmazása így világosan összegzi a pápai primátusról szóló – az 1870 és 1959 között a Tanítóhivatal által kiadott értelmező megnyilatkozásokban már megtalálható – normatív tanbeli meggyőződésnek. A dokumentum kidolgozásában kiemelkedő szerepe volt Mons. Gérard Philips (1889–1972) liège-i egyházmegyes papnak, aki a pápai Gergely Egyetemen doktorált dogmatikából, majd szemináriumi teológiai tanári tevékenység után a Leuveni Katolikus Egyetem Teológiai Karának professzora lett. A II. Vatikáni Zsinat idején a Szent Officium teológiai előkészítő bizottságának tagjaként szakértőként vett részt az Egyházzól szóló dogmatikus konstitúció kidolgozásában; 1963-tól pedig a Teológiai Kommisszió helyettes titkára.⁵⁸¹ Neki köszönhető többek között az azóta híressé vált „*subsistit in*” szakkifejezés alkalmazása (vö. LG 8b), amint arra kifejezetten utal a Hittani Kongregáció 2007. június 29-én kiadott válasza is. Philips alapvető munkát vég-

⁵⁷⁹ A II. Vatikáni Zsinat dokumentumai, 162–163.

⁵⁸⁰ *Concilium Vaticanum I*, Sessio IV (18. iul. 1870), *Constitutio dogmatica prima de ecclesia Christi*: COD 811–812; vö. DS 1821 (3050).

⁵⁸¹ Részletesen: L. DECLERCK - W. VERSCHOOTEN (ed.), *Inventaire des papiers conciliaires de Monseigneur Gérard Philips, secrétaire adjoint de la commission doctrinale* (Instrumenta Theologica, 24), Leuven 2001.

zett a kollegialitásra vonatkozó koncepció részletes előkészítésében. A püspöki testületen belüli, ill. a püspököknek Szt. Péter utódjával való kollegialitását Szt. Péter és az apostolok között fennálló kollegiális kapcsolat analógiájára írta le. Philips – szemben több kortárs és későbbi értelmezővel – világosan rögzítette a kollegialitás szakkifejezés jogi és teológiai elemeinek egymáshoz való viszonyát és tartalmának sajátos jellegét. Ezzel lényegében tisztázta a püspök hármasküldetésének (kormányzó, tanító, és megszentelő) egyedi helyét és működését azon krisztushívók tekintetében, akik a püspökre, mint saját pásztorra rá vannak bízva (vö. egyházmegyéjében), illetve az egyetemes egyházon belüli pásztori funkció vonatkozásában (vö. a püspökök testületének közös cselekvése az egyetemes zsinaton és egyéb – jogilag meghatározott – módokon).⁵⁸² Már a zsinati dokumentum megszövegezésekor több szakértő, főképp a római teológus kör, attól tartott, hogy a „kollégium” szakkifejezés alkalmazása olyan – a teológiatörténetben már korábban is felbukkant – téves nézet megjelenését erősítheti, miszerint a *collegium* minden tekintetben egyenlő rangú és kompetenciájú tagokból álló társaságot, ún. *societas aequalium*-ot jelöl. Erre maga a jogi terminológia önmagában lehetőséget is adhatott volna,⁵⁸³ amely így viszont éppen az I. Vatikáni Zsinaton rögzített alapelveket veszélyeztette volna, különösen is a primátus tekintetében. Ahhoz nem férhet kétség – amint arra Knut Walf 2000-ben az új *Egyházi Törvénykönyv* 330. kánonjához fűzött kommentárjában rá is mutat – hogy a *collegium* szó jogi és teológiai jelentéstartalma nem teljesen fedi egymást, amely félreértésekre adhat okot.⁵⁸⁴ Sajátosan is igaz ez akkor, amikor magában a II. Vatikáni Zsinat szövegében a *collegium* szó a legtöbb helyen pasztorális és nem jogi szóhasználatban szerepel. A bizottság teológus szakértői közül többen a *corpus* kifejezés használatát részesítették volna előnyben a *collegium*-mal szemben. Ennek jogi jelentése azonban – különösen, ha figyelembe vesszük a személyegyesületekre vonatkozó kategória római jogi hátterét – teljesen egyenrangú tagokból álló társaságot jelentett volna, vagyis

⁵⁸² G. ALBERIGO (ed.), *Storia del concilio Vaticano II*, II. Bologna 1996, 328–329.

⁵⁸³ *Dictionnaire de Droit Canonique*, III. Paris 1942, 999–1000.

⁵⁸⁴ J. P. BEAL - J. A. CORIDEN - T. J. GREEN (ed.), *New Commentary on the Code of Canon Law*, New York, N.Y. 2000, 429–431.

éppen az ellenkezőjét annak, amit a kollegialitás Philips által rögzített értelmezése és a *hierarchikus communio* terminológiájának bevezetése leírni szándékozott. Philips azonban kitartott a XII. Piusz pápa 1943. június 29-i *Mystici corporis* kezdetű enciklikájának ekkleziológiai modellje mellett (vö. nn. 14, 40, 42)⁵⁸⁵, annak biblikus forrásai alapján.⁵⁸⁶ Ez a megközelítés egyértelműen követte az I. Vatikáni Zsinat *Pastor aeternus* kezdetű dogmatikus konstitúciójának III. fejezetében foglaltakat, a római pápa egyházkormányzati hatalmának legfőbb, teljes, közvetlen és egyetemes jellege tekintetében.⁵⁸⁷ Megjegyzendő, hogy a pápai hatalom ezen lényegi tulajdonságainak ugyanilyen formában történő felsorolását – bár a *Pastor aeternus* forrásai között nem szerepel – már III. Sándor pápa (1159–1181) 260. levelében is megtaláljuk.⁵⁸⁸ A püspökök által gyakorolt *potestas ordinaria* tehát a *ius divinum*, vagyis az isteni jog alapján áll, ám ez csak a kánoni küldetés törvényes elnyerésével, azaz a püspök által ellátandó egyházi hivatal kijelölésével válik gyakorolhatóvá, amint azt a *Nota explicativa praevia* hangsúlyozza.⁵⁸⁹ A püspökök által alkotott kollégium feje a római pápa, akinek a hatalma – mint Péter utódáé – *suprema potestas*. Ez a legfőbb hatalom Krisztustól, mint az Egyház fejétől ered, a püspökök testülete tagjává pedig „a szentségi felszentelés ereje és a kollégium fejével s tagjaival való hierarchikus közösség” tesz (LG 22a). Így a *collegium* nem szakítható el annak fejétől: azaz a *collegium* csak a pápával együtt nevezhető ténylegesen *collegium*-nak,⁵⁹⁰ vele együtt azonban teljes mértékben testületileg hordozója az egész

⁵⁸⁵ PIUS XII, Litt. Enc. *Mystici corporis* (29 iun. 1943): AAS 35 (1943) 193–248.

⁵⁸⁶ Vö. J. GROOTAERS, *Le rôle de Mgr G. Philips à Vatican II. Quelques réflexions pour contribuer à l'étude de Vatican II*, in *Ecclesia a Spiritu Sancto edocta. Lumen Gentium*, 53. *Mélanges théologiques Hommage à Mgr Gérard Philips*, Gembloux 1970, 343–380.

⁵⁸⁷ *Concilium Vaticanum I*, Sessio IV (18 iul. 1870), *Constitutio dogmatica prima de ecclesia Christi*, Cap. III: COD 813–815.

⁵⁸⁸ *Regesta Pontificum Romanorum ab condita ecclesia ad annum post Christum natum MCXCVIII*, ed. P. JAFFÉ - G. WATTENBACH, curaverunt S. LOEWENFELD [JL] - F. KALTENBRUNNER [JK] - P. EWALD [JE], I. Lipsiae 1885². JL 11047. PL CC. 301–302; vö. SZUROMI SZ. A., *Authority and sacramentality in the Catholic Church*, 1154–1155.

⁵⁸⁹ *Concilium Vaticanum II*, Sessio V (21 nov. 1964), *Constitutio dogmatica de ecclesia*, Ex actis ss. oecumenici concilii Vaticani, *Nota explicativa praevia*, 2: COD 899; vö. CIC Can. 375; ERDŐ P., *Egyházjog*, 313.

⁵⁹⁰ Vö. G. ALBERIGO, *Storia del concilio Vaticano II*, II, 334.

Egyház feletti legfőbb és teljes hatalomnak (vö. CIC 336. kán.).⁵⁹¹ A problémakör érzékenységet jól jelzi, hogy még Karl Rahner is a *societas aequalium* alapján értelmezte a szövegtervezetet tárgyaló felszólalásában a *collegium* jelentését, az Egyház hierarchikus szervezetén belül a püspöki testületen túlra is kiterjesztve azt. Ez az értelmezés vezetett a bizottság ülésén jelenlévő VI. Pál pápa határozott fellépéséhez a *collegium* kifejezés félreértelmezésével szemben, beleértve Rahner érvelését is;⁵⁹² ill. később a *Nota explicativa praevia* megszövegezéséhez.

A *communio* ekkleziológiai fogalom alkalmazása hasonló – a *collegium* kifejezéshez is több ponton kötődő – jelentőségű a *Lumen gentium* szövegében. Velasio De Paolis 2003. január 24-én, *A kánonjog tudomány szerepe a legutóbbi húsz évben* címmel megtartott előadásában rávilágított Szt. Ágoston donatisták ellen írt *De Unitate Ecclesiae* művének a *communio* kifejezés ekkleziológiai alkalmazásának történetében betöltött egyedülálló szerepére.⁵⁹³ Szt. Ágoston egyértelműen leszögezi, hogy az Egyház az egész világon *communio*-ban létezik (n. 20).⁵⁹⁴ Nem kétséges, hogy ez a gondolat meghatározó hatással volt a *Lumen gentium* szövegére (vö. LG 50), valamint, hogy a *communio*-ekkleziológia a II. Vatikáni Zsinat okmányainak egyik legalapvetőbb központi kérdésköre.⁵⁹⁵ A *communio* jól látható és konkrét valóságot jelent, amely egyértelműen megnyilvánul az Egyház tagjainak a krisztusi hármasság feladatban való részesedésében és annak gyakorlásában (vö. CIC 204. kán.).⁵⁹⁶ Ez minden krisztushívó Egyházon belüli alapvető állapotának egyedi jellegzetessége az új egyházi jogalkotásban – ha tetszik alkotmányjogi alapelve a jelenlegi kánoni jogrendszernek – (LG 8; 9-17; 22; 34–36; 38). Csakis ennek tükré-

⁵⁹¹ ERDŐ P., *Egyházjog*, 276.

⁵⁹² *Acta synodalia sacrosancti concilii oecumenici vaticani secundi*, II/2. Typ. Pol. Vat. 1972. 484–487.

⁵⁹³ V. DE PAOLIS, *Il ruolo della scienza canonistica nell'ultimo ventennio*, in *Vent'anni di esperienza canonica 1983-2003* (Atti della giornata academica nel XX anniversario della promulgazione del Codice di Diritto Canonico, Aula del Sinodo in Vaticano 24 gennaio 2003), Città del Vaticano 2003, 117–158, különösen 127.

⁵⁹⁴ (...) *Nullus interprete indigent canonicarum scripturarum testimonia, quae commendant Ecclesiam in totius orbis communione consistere* (...). PL LVI, 434.

⁵⁹⁵ ERDŐ P., *Az egyházjog teológiája*, 152.

⁵⁹⁶ V. DE PAOLIS, *Il ruolo della scienza canonistica*, 130.

ben tudjuk értelmezni a CIC 208. kánonját az összes krisztushívő méltóság és cselekvés tekintetében való egyenlőségéről; az Egyházzal való közösség megőrzésének kötelességéről szóló 209. kánont; illetve a hitvallás, a szentségek és az egyházkormányzat kötelékének a közösséget (vö. CIC 205. kán.).

A *Lumen gentium* megfogalmazásában a Szentlélek elvezeti az Egyházat a teljes igazságra és összefogja a szolgálatban, a közösségben, valamint különböző hierarchikus és karizmatikus ajándékokkal látja el.⁵⁹⁷ A „hierarchikus közösség” kifejezés (*communio hierarchica*) tekinthető a II. Vatikáni Zsinat egyik új szókapcsolatának és talán a *Lumen gentium* dokumentum által tárgyalt második legfontosabb kérdésnek.⁵⁹⁸ Ez a fogalom egységbe forrasztja a legrégebbi ekkleziológiai hagyományt, az egyház látható, strukturált, centralizált és hierarchikusan működő voltával.⁵⁹⁹ A *Nota explicativa praevia* a „munus” (feladatkör) és a „potestas” (hatalom) megkülönböztetésével sikeresen hidalja át az egyházzal szóló konstitúció egységes „feladatkör” szóhasználatának félreértelmezhetőségét. Megjegyzendő, hogy a zsinati szöveg korábbi schémája mindkét kifejezés helyett a „hatalom” szót használta. Ha egy pillantást vetünk a jóval később, 1983-ban kihirdetett új Egyházi Törvénykönyv II. könyv, 1. címének kánonjaira, láthatjuk, hogy azok teljes mértékben tükrözik a II. Vatikáni Zsinat *Lumen gentium* konstitúciójának szemléletét. Ez különösképpen is szembetűnő a teológiai jellegű kánonok szövegében, amelyre talán a 330. kánon az egyik legjobb példa. Itt a pápát és a püspökök testületét szorosan összekapcsolva említi a jogalkotó:

⁵⁹⁷ LG 4: (...) *Ecclesiam, quam in omnem veritatem inducit (cf. Io 16, 13) et in communione et ministracione unificat, diversis donis hierarchicis, et charismaticis instruit ac dirigit, et fructibus suis adornat* (...). COD 850–851.

⁵⁹⁸ G. F. GHIRLANDA, „*Hierarchica communio*”. *Significato della formula nella Lumen Gentium*, Roma 1980; L. SCHEFFCZYK, *Communio hierarchica. Die Kirche als Gemeinschaft und Institution*, in W. BRANDMÜLLER - H. IMMENKÖTTER - E. ISELOH (Hrsg.), *Ecclesia militans. Festschrift für R. Bäumer*, Paderborn 1988, I. 553–569.

⁵⁹⁹ Vö. G. F. GHIRLANDA, *De hierarchia communione ut elemento constitutivo officii episcopalis iuxta “Lumen gentium”*, in *Periodica* 69 (1980) 31–57, különösen 46. SZUROMI Sz. A., *Karl Rahner szerepe a II. Vatikáni Zsinat dogmatikus konstitúciójának létrejöttében*, in *Vigilia* 69 (2004) 827–832.

„Ahogyan az Úr rendelése szerint Szent Péter és az apostolok egyetlen testületet alkotnak, úgy kapcsolódnak egymáshoz Péter utóda, a római pápa és az apostolok utódai, a püspökök is.”⁶⁰⁰

Ebbe a testületbe – amint azt a *collegium* jelentésénél előbb kifejtettük – a püspökszenteléssel lépnek be a tagok.⁶⁰¹ A püspökökre mint saját pástorokra rábízott krisztushívók csoportjában, vagyis az ún. részegyházban, az egyetemes Egyház képe jelenik meg, amely így jól kifejezi, hogy az Egyház egyetemes jellege elsődleges annak partikuláris egységeivel szemben. A *Lumen gentium* 23a ezzel kihangsúlyozza Szt. Ciprián korábban már hivatkozott 55. és 66. levele alapján, hogy az egyetemes Egyházat nem lehet a részegyházak szövetsége alapján elképzelni, hiszen az Egyházban az egyetemes megelőzi a partikulárist.⁶⁰²

Amint arra már többször utaltunk, a *Lumen gentium*-hoz fűzött magyarázó megjegyzésnek, vagyis a *Nota explicativa praevia*-nak⁶⁰³ kiemelkedő szerep jutott az Egyházzal szóló dogmatikus konstitúciónak, a jogalkotó szándékát tükröző értelmezésében, különösen az Egyház hierarchikus felépítésére vonatkozó rendelkezések tisztázása tekintetében. A dokumentum összeállítására – melyet a II. Vatikáni Zsinat általános titkára, Pericles Felici érsek látott el kézjegyével – nemcsak a zsinati előkészítő bizottságban tapasztalt félreértések és viták megnyugtató rendezése miatt volt szükség, hanem az Egyház ekleziológiai tanításának a *Lumen gentium* kezdetű konstitúció kihirdetését közvetlenül megelőző nyilvános – már sajtóhírként is megjelenő – félreértelmezésekkel szembeni védelme miatt is. A *Nota explicativa praevia* világos és logikus leírásával egyértelművé tette a *collegium*, a *kollegialitás*, a *communio* és a *communio hierarchica* fogalmának jelentését és annak értelmezési horizontját. A magyarázat kitér arra, hogy a kollégium kifejezés alkalmazá-

⁶⁰⁰ Vö. CIC Can. 336.

⁶⁰¹ LG 21; vö. ERDŐ P., *Egyházjog*, 268–269.

⁶⁰² LG 23a: „(...) *Singuli episcopi, qui particularibus ecclesiis praeficiuntur, regimen suum pastorale super portionem populi Dei sibi commissam, non super alias ecclesias neque super ecclesiam universalem exercent. Sed qua membra collegii episcopalis et legitimi apostolorum successores singuli ea sollicitudine pro universa ecclesia ex Christi institutione et praecepto tenentur, quae, etiamsi per actum iurisdictionis non exerceatur, summopere tamen confert ad ecclesiae universalis emolumentum(...).*” COD 867.

⁶⁰³ COD 899–900.

sa nem a kollégium tagjainak minden tekintetben való egyenlőségének szűk jogi tartalmát jelenti (vö. „*non intelligitur sensu stricte iuridico*”), melyben a tagok akaratától és az általuk gyakorolt delegációtól függ a közülük kiemelkedő kompetenciával, tekintéllyel és hatalommal rendelkező tag személye és jogköre; hanem éppen ellenkezőleg: a *collegium* felépítése és a benne érvényesülő tekintély magából a kinyilatkozásból fakad, azaz isteni jogon áll fenn,⁶⁰⁴ és a *collegium* maga csakis a pápával együtt nevezhető teológiai értelemben létező valóságnak.⁶⁰⁵ A szövegben felismerhető Gérard Philips-nek az apostoli kollégium analógiájára történő és az előkészítő bizottságban elhangzott érvelése, amely helyet kapott a *Lumen gentium* főszövegében is (vö. LG 19–20). A testületi jogi személynek ez a sajátos jelentése, szemben a CIC (1917) Can. 100 § 2-ben foglalt rövid definíciójával⁶⁰⁶, visszatükröződik a hatályos Egyházi Törvénykönyv 115. kán. 2. §-nak meghatározásában.⁶⁰⁷ Ha végigtekintünk a kérdés irodalmán, láthatjuk, hogy mind Joseph Ratzinger⁶⁰⁸, Yves Congar⁶⁰⁹, mind Leo Scheffczyk⁶¹⁰ komoly tanulmányt szentelt a probléma teológiai megvilágításának, melyekben kiálltak a *Nota explicativa praevia* megfogalmazásának szükségessége mellett. A kiegészítő értelmező megjegyzés aláhúzza, hogy a *communio* nemcsak lelki, hanem egyúttal alapvető és meghatározó jogi jelentést is hordoz magában. Ennek alapja, hogy az Egyház nem tekinthető tisztán emberi szervezetnek, hanem éppen ellenkezőleg, a krisztusi alapításból fakadóan egyszerre isteni és emberi valóság, így lényegileg szakramentális jellegű, amely

⁶⁰⁴ *Nota explicativa praevia*, 1: COD 899.

⁶⁰⁵ *Nota explicativa praevia*, 4: COD 899900.

⁶⁰⁶ CIC (1917) Can. 100 – § 2. „*Persona moralis collegialis constitui non potest, nisi ex tribus saltem personis physicis.*”

⁶⁰⁷ CIC Can. 115 – § 2. „*Universitas personarum, quae quidem nonnisi ex tribus saltem personis constitui potest, est collegialis, si eius actionem determinant membra, in decisionibus ferendis concurrentia, sive aequali iure sive non, ad normam iuris et statutorum; secus est non collegialis.*”

⁶⁰⁸ J. RATZINGER, *La collegialità episcopale: spiegazione teologica del testo conciliare*, in G. BARAÚNA (a cura di), *La Chiesa del Vaticano II*, Firenze 1965, 733–760.

⁶⁰⁹ Y. CONGAR (dir.), *La collégialité épiscopale. Histoire et théologie* (Unam Sanctam 52), Paris 1965.

⁶¹⁰ L. SCHEFFCZYK, *Die Kollegialität der Bischöfe unter theologischem und pastoral-praktischem Aspekt*, in *Episcopale munus*, Assen 1982, 83–99.

magában hordozza kezdettől fogva a jogi rendezettséget, amint arra többek között Winfried Aymans is rámutat.⁶¹¹ A *Nota explicativa praevia* dokumentum végén olvasható utolsó bekezdés külön felhívja a figyelmet arra, hogy a hierarchikus kommúnió nélkül nem különböztethető meg az Egyházon belüli egyes feladatkörök (vö. *munus*) gyakorlásának szakramentális-ontológiai jellege, azok kánonjogi vonatkozásaitól.

⁶¹¹ W. AYMAN, *Communio*, in S. HAERING –H. SCHMITZ (ed), *Diccionario Enciclopédico de Derecho Canónico* (ed. española: I. P. DE HEREDIA y V. J. L. LLAQUET), Barcelona 2008, 182–184.

KONKLÚZIÓ

A fentiekben kísérletet tettünk a II. Vatikáni Zsinat Egyházzól szóló dogmatikus konstitúciójának, a *Lumen gentium* kezdetű dokumentumnak egy sajátos szemszögből történő bemutatására. Mivel a konstitúció teljes egészének a részletes elemzése önálló monográfiát tenne szükségessé, így arra szorítkoztunk, hogy a dokumentumot, mint a hatályos katolikus egyházfegyelem ekleziológiai alapokmányát vizsgáljuk. Az elemzés rávilágított a *collegium*, a *kollegialitás*, a *communio*, és a *hierarchikus communio* fogalmak kiemelkedő fontosságára; a teológiai és jogi érvelés hátterében megtalálható biblikus, patrisztikus és pápai források meghatározó voltára; valamint az első századoktól kezdve kikristályosodott, töretlen ekleziológiai képre. Ennek érvényesülését nemcsak a *Lumen gentium* szövege, hanem a *Nota explicativa praevia*, és az 1965 utáni jogalkotás is tükrözi, amely sajátosan is megjelenik a hatályos Egyházi Törvénykönyvben, a Keleti Egyházak Kánonjainak Kódexében és a *Pastor Bonus* kezdetű apostoli konstitúcióban. A legutóbbi időben még inkább érzékelhetővé vált az Egyházzól szóló dogmatikus konstitúció letisztult teológiai kategóriáinak fontossága a világegyház életében, melynek kapcsán elég csak a Hittani Kongregáció által 2000. augusztus 6-án kiadott *Dominus Iesus* állásfoglalásra,⁶¹² az ehhez 2007. június 29-én hozzáfűzött válaszra⁶¹³; vagy akár a korábban (1998. október 31-én) közölt, pápai primátusról szóló dokumentumra⁶¹⁴ utalnunk.

⁶¹² CONGREGATIO PRO DOCTRINA FIDEL, Decl. *Dominus Iesus* (6 aug. 2000): AAS 92 (2000) 742–765.

⁶¹³ CONGREGATIO PRO DOCTRINA FIDEL, Resp. *ad quaestiones de aliquibus sententiis ad doctrinam de Ecclesia pertinentibus* (29 iun. 2007): AAS 99 (2007) 604–608.

⁶¹⁴ CONGREGATIO PRO DOCTRINA FIDEL, Consid. *Il Primato del successore di Pietro nel mistero della Chiesa* (31 oct. 1998): *Communicationes* 30 (1998) 207–216.

FEJÉRDY ÁRON:

Krisztus és a Szentlélek kapcsolata az Egyház titkában a II. Vatikáni Zsinat alapján.

A katolikus és az ortodox megközelítés összehasonlítása

Megtiszteltetés és öröm számomra, hogy nemrég Fribourg-ban leadott doktori értekezésem témájáról beszélhetek ezen a II. Vatikáni Zsinat megnyitásának 50. évfordulóján rendezett tanári konferencián. Témám Krisztusnak és a Szentléleknek az ökonómiában és az Egyházban megmutatkozó kapcsolata. Hitünknek erről a titkáról a II. Vatikáni Zsinat dokumentumaiból kiindulva gondolkodtam, azonban – főleg a katolikus tanítás logikájának mintegy megvilágításául – az ortodox teológia szempontjaival is foglalkoztam. A Léleknek és a Megtestesült Igének a kapcsolata, és ahogyan felénk, emberek felé fordulnak, egész megváltásunkat és az Egyház titkának alapjait érintik.

Kiindulásként azt az egyszerű kérdést föltéve olvastam a zsinati dokumentumokat, hogy mit mondanak arról, mit tesz Krisztus és mit tesz a Lélek a mi üdvösségünkért?

Ha végigvizsgáljuk az összes zsinati dokumentumot, figyelve az egyes dokumentumok sajátos súlyára is, jól látszik, hogy alapvetően mély egység van Krisztus és a Lélek között. Mindketten ugyanazon munkálkodnak, és küldetésük egysége a szóhasználat terén is nyilvánvalóan megmutatkozik.

Maga a küldetésük ténye is, amely gyakran a latin *mittere* igével van kifejezve, egyértelműen erről az egységről tanúskodik.

„Isten ugyanis azért küldte el a Fiát (misit Deus Filium suum) [...] hogy mindenki Tanítója, Királya és Papja, Isten fiai új és egyetemes népének a feje legyen. Végezetül Isten ezért (ti. hogy szétszóródott gyermekeit egybegyűjtse) küldte el Fiának Lelkét (misit Deus Spiritum Filii sui) az Urat és Éltetőt, aki az egész Egyház és minden egyes hívő számára a közösség és az egység princípiuma az apostolok tanításában, a közösségben, a kenyértörésben és az imádságban.” (LG 13)

Nem csak ugyan azt a kifejezést használja a Zsinat, hogy mindkét személyt elküldte az Atya, hanem a küldetésük célja is ugyanaz, hogy általuk Isten egységbe vonja az embereket egymással és saját magával.

Már ebben az idézetben is fölfedezhetjük, hogy az alapvető egységük mellett mégsem teljesen azonos vagy párhuzamos csak a Léleknek és a Fiúnak a küldetése, hiszen a Lelket, mint Fiának Lelkét említi a szöveg. Illetve a Lélek nem egyedül, hanem az apostolok tanításában, a közösségben, a kenyértörésben és az imádságban lesz az egység és a közösség princípiuma.

Krisztus és a Lélek küldetésének egysége jól megmutatkozik abban is, hogy mindkét Személy küldetésének lényege az, hogy kinyilatkoztatásak Isten üdvözítő tervét és nekünk adják az üdvösséget. A két Személy közös szerepe a kinyilatkoztatásban ugyancsak nyomon követhető a zsinat szóhasználatában. Krisztussal és a Lélekkel kapcsolatban egyaránt használja a Zsinat az *illuminare, docere, manifestare, communicare* igéket.⁶¹⁵

Az is nyilvánvaló, hogy a világba jött Ige és a Szentlélek nem csak a kinyilatkoztatásban működnek közre, hanem valóban meg is akarnak ajándékozni bennünket azzal, amit kinyilatkoztatnak, az isteni élettel. Ezen a téren is teljes egység mutatkozik a két elküldött Személy között már a dokumentumok szóhasználatában is. A zsinati dokumentumokban mindkét Személy előfordul, például mint a *regenerare, renovare* igék

⁶¹⁵ Pl. DV 4 „*Verbum, qui omnes homines illuminat*”; LG 25 „*Episcopi [...] fidem credendam [...] sub lumine Sancti Spiritus illustrant*”; DV 19 „*Dei Filius, vitam inter homines degens, ad aeternam eorum salutem reapse fecit et docuit [...] Apostoli [...] eventibus gloriosis Christi instructi et lumine Spiritus veritatis edocti*”; AA 8 „[...] *Sancta Ecclesia [...] se totam caritatis vinculo circa Christum unitatem manifestabat [...]*”

alanya. Mindkét személy azért jött, hogy végbevigyék az ember újjáteremtését.⁶¹⁶

Krisztus és a Lélek kapcsolata ugyanakkor nem csak mint teljes egység mutatkozik meg, hanem természetesen sok különbséget is találunk abban, amit és ahogyan az üdvösségünkért művelnek. A zsinati dokumentumokat vizsgálva kétféle különbségre találunk Krisztus és a Szentlélek tevékenysége között. Egyrészt vannak dolgok, amelyek csak Krisztusra vonatkoznak és Krisztus sajátosságai, másrészt vannak tevékenységek, amelyek mindkét Személyre jellemzők, de inkább tulajdoníthatók a Szentléleknek.

Egyértelmű, hogy mindaz, amit kifejezetten Krisztus tesz értünk, és ami Krisztus sajátja, az a megtestesülés titkával áll összefüggésben. A megtestesülésből következik, hogy Krisztus az egyetlen Közvetítő Isten és az emberek között (pl. LG 8, LG 14, LG 28).

Míg Krisztus a Közvetítő (*Mediator*), Üdvözítő (*Salvator*) és Megváltó (*Redemptor*), a Szentlélekre sohasem alkalmazza a Zsinat ezeket a címeket. Mindez természetesen nem jelenti azt, hogy a Szentlélek nincs jelen és nem aktív az emberek üdvözítésének a művében.

Krisztus üdvözítő tevékenységében a zsinati dokumentumokat olvasva háromféle szempontot különböztethetünk meg.

Egyrészt Krisztus saját, a megtestesülésből következő küldetése, hogy példakép legyen az emberiség számára. Ő a megváltás minta-oka. Sok zsinati dokumentum nevezi Krisztust *exemplar*-nak az egész emberiséggel, az Egyházzal, vagy az Egyház különböző tagjaival kapcsolatban. Például AG 8: „Krisztus ugyanis szerzője és ősmintája (*Christus principium et exemplar*) a megújított, testvéri szeretetre, őszinteségre és békés lelkiületre hajló embernek, akit oly kíváncsnak tart mindenki.” Ugyancsak LG 32: „az Egyház pásztorai az Úr példáját követve (*exemplum Domini secuti*) szolgálnak egymásnak és a hívőknek”. Krisztusnak ebben a példa-mivoltában osztozik az egész Egyház és minden tagja.

⁶¹⁶ AG 7 „[...] az embert a maga képére és hasonlatosságára teremtő Isten terve akkor fog megvalósulni, amikor mindazok, akik az emberi természet részesei és Krisztusban a Szentlélek által újjászülettek (in Christo per Spiritum Sanctum regenerati) együtt szemlélve Isten dicsőségét, elmondhatják: 'Mi Atyánk'.”

Emberségében Krisztus nem csak jele, példaképe a megváltott emberi ségnek, hanem az ő embersége lett a megváltás eszköze: embersége által adja nekünk az isteni élet ajándékát. Mindazt, amit Krisztus az üdvösségünkért tesz, emberségében és embersége által teszi. Krisztusnak ez a szerepe gyakran előkerül implicita a zsinati dokumentumokban, de két helyen konkrétan is nevezi a Zsinat Krisztus emberségét az üdvösség eszközének (*instrumentum, organum*).

Az egyik hely SC 5, melyet rövidítve idézek: „Az Ő embersége ugyanis az Ige személyével való egységben **üdvösségünk eszköze** volt (*instrumentum nostrae salutis*). [...] Az emberek megváltásának és Isten tökéletes dicsőítésének e művét [...] az Úr Krisztus teljesítette be főként áldott szenvedésének, a halálból való föltámadásának és dicsőséges mennybemenetelének húsvéti misztériumával [...]. Mert a kereszten elszenderült Krisztus oldalából fakadt az egész Egyház csodálatos **szakramentuma**.”

Anélkül, hogy mélyebben belemennénk ennek a résznek az elemzésébe, érdemes megjegyeznünk, hogy egyfajta szoros kapcsolat fedezhető föl Krisztus embersége, mint az üdvösségünk eszköze és az Egyház, mint szentség, szakramentum között. Gondolunk itt arra, ahogyan LG 1 meghatározza az Egyház misztériumát: „[...] az Egyház Krisztusban mintegy szentsége (*veluti sacramentum*), azaz jele és eszköze az Istennel való bensőséges egyesülésnek és az egész emberi nem egységének.”

Azzal, hogy Krisztus embersége az üdvösségünk eszköze, még pontosabban összecseng, amit LG 59-ben olvasunk: „Istennek úgy tetszett, hogy az emberi **üdvösség szakramentumát** ünnepélyesen csak azután hozza nyilvánosságra, hogy a Krisztustól megígért Szentlelket kiárasztotta”. Az Egyháznak Krisztus egyetlen közvetítésében való részesedése azt jelenti, hogy részesedik Krisztus szent emberségének eszköz-mivoltában, instrumentális okságában. A másik helyen LG 8-ban a Zsinat az *organum* szóval fejezi ki ugyanezt: „Amint ugyanis az isteni Igének a fölvett természet mint az üdvösség Vele elválaszthatatlanul egyesült élő szerve szolgál (*vivum organum salutis*) ugyanígy szolgál az Egyház társadalmi szerkezete az őt eltető Léleknek, Krisztus Lelkének a test növekedésére (vö. Ef 4,16).”

A *Relationes* szerint a Zsinati Atyák itt az *organum* (szerv) szót szinonimaként használják az *instrumentum* (eszköz) szóval.⁶¹⁷

Végül Krisztus, az Ő emberségében nem csak üdvösségünk instrumentális ható oka, hanem a végső célunk és beteljesedésünk is Őbenne valósul meg: „Isten Igéje ugyanis, aki által minden teremtetett, megtestesült, hogy mint tökéletes ember, mindenkit üdvözítsen és összefoglalja a mindenséget.” (GS 45). Ez a cél-okság, amelyet Krisztus az emberiséggel kapcsolatban kifejt, szorosan kötődik az Ő minta-okságához (GS 22) és gyakran a „*configurari, conformari*” igékkel jut kifejeződésre a zsinati dokumentumokban (pl. LG 7; AG 36; PO 2).

Térjünk most át azokra a tevékenységekre, amelyeket mind Krisztus, mind a Szentlélek művelnek értünk, de mégis inkább a Lélek működéséhez köthetők.

A zsinati dokumentumok alapján a Szentléleknek tulajdonított működés közvetlenül, úgymond belsőleg érinti az embert. A Lélek sugall neki, belülről mozdítja (*intus movet* LG 40; *intus operat* AG 4), indítja, lendületet ad neki⁶¹⁸ és vezeti⁶¹⁹. Érdekes, hogy igen gyakran előkerül a Lélek vezetése a PO-ban (PO 12, PO 13, PO 15, PO 17, PO 18, PO 32). Egyrészt azt jelzi ez, hogy éppen azoknak van a legnagyobb szükségük a Lélek vezetésére, akikre mások vezetése van bízva. Másrészt pedig – miként erre még visszatérünk – az is nyilvánvaló ebből, hogy a Lélek szívesen használja az embert, mint egyfajta eszközt ahhoz, hogy másokat általa Krisztushoz vezessen.

A másik dolog, amit megállapíthatunk a Lélek működéséből éppen az, hogy mindig Krisztushoz teszi hasonlóvá, Krisztushoz vezeti, az embert és így rajta keresztül az Atyához. Így LG 4 szerint a Lélek „bevezet a teljes igazságba (in omnem veritatem introducit) és az Egyházat elvezeti a Jegyesével való teljes egységre (Ecclesiam [...] ad consummatam cum Sponso suo unionem perducit)”.

⁶¹⁷ Vö. FRANCISCO GIL HELLIN, *Concili Vaticani II Synopsis*, Constitutio Dogmatica de Ecclesia, Lumen Gentium, Libr. Ed. Vat., Città del Vaticano 1995, 60–61.

⁶¹⁸ AA 33-ban például párhuzamosan találjuk Krisztus szavát és a Lélek ösztönzését: „A Szentséges Zsinat tehát kérve-kéri az Úrban az összes világi hívőt, hogy Krisztus szavára, mely ebben az órában még sürgetőbb, és a Szentlélek ösztönzésére szívesen, nagylelkűen és készséges szívvel válaszoljon.”

⁶¹⁹ A Lélek vezetéséről van szó (*ducere*) pl. GS 3, GS 11, GS 43, PO 17, PO 22.

A harmadik dolog, amire már utaltunk, és ami a Lélek működéséről egyértelműen kiderül a zsinati dokumentumokból, az az, hogy a Szentlélek, noha az emberi szívekben működik, mégis működésével kötődik Krisztus emberségéhez és általában valamely emberi közvetítést használ. Mindez például különösen is látszik a Lélek megszentelő művében.

Több szöveg kifejezetten utal arra, hogy a „megszentelést” a Szentlélek emberi elemeken keresztül viszi végbe és így a Lélek működése Krisztus művéhez van rendelve. A Szentlélek ugyanis elsősorban a szentségek és a papi szolgálatok által szenteli meg az Egyházat és az embereket. A Szentségek és a papi szolgálatok azonban teljességében Krisztus személyes misztériumától függnék, és abból merítik erejüket. LG 12-ben olvassuk „[...] a Szentlélek az Isten népét nemcsak a szentségeken keresztül és a papi szolgálatokkal szenteli meg, vezeti és ékesíti erényekkel, hanem ajándékait »tetszése szerint juttatva kinek-kinek« (1Kor 12,11), minden rendű és rangú hívőnek különleges kegyelmeket is ad, melyekkel alkalmassá és készségessé teszi őket különféle tevékenységek vagy hivatalok vállalására az Egyház megújódása és továbbbépítése érdekében. E karizmákat, akár a legragyogóbbakat, akár az egyszerűbbeket és gyakoribbakat, mivel az Egyház szükségleteihez igazodók és nagyon hasznosak, hálaadással és vigasztalódással kell fogadnunk. [...] valódiságuk és célszerű fölhasználásuk megítélése azokra tartozik, akik előjárók az Egyházban, s kiknek különösképpen feladata, hogy ki ne oltsák a Lelket, hanem mindent mérlegeljenek, és a jót tartásák meg (vö. 1Tessz 5,12.19–21).”⁶²⁰

Az is nyilvánvaló tehát, hogy a Szentlélek a megszentelést a különféle karizmatikus adományok által is végzi, amelyeket titokzatosan helyez el az emberek szívében, mégis ezek az adományok is csak azoknak az embereknek közreműködésével hoznak gyümölcsöt, akik ezeket az adományokat kapták. Ráadásul ezek az adományok mind az Egyház építésének vannak alárendelve, és az Egyház előjáróinak kontrolljára vannak bízva.

Úgy tűnik tehát, hogy a Lélek küldetése és megszentelő műve több módon is Krisztus megszentelő, megváltó művéhez van rendelve, mégpedig különösképpen Krisztus embersége miatt. Ugyanakkor van egy

⁶²⁰ Vö. AA 3.

másik aspektus is, amelyről nem szabad megfeledkeznünk, anélkül, hogy abszolút kölcsönösséget, tökéletes reciprocitást vezetnénk le belőle Krisztus és a Lélek kapcsolatában. A Szentlélek egyrészt azon keresztül az emberségen keresztül működik, amelyet csak a Fiú vett magára, ugyanakkor Krisztus az Ő emberségében, maga is a Lélek által tevékenykedik és azt a Lelket adja tovább, aki betöltötte Őt emberségében. „Krisztus ugyanis, [...] önmagáról mondta: »Az Úr lelke rajtam, mert fölkent engem. Elküldött, hogy örömhírt vigyek a szegényeknek, hogy gyógyítsam a megtört szívűeket, a foglyoknak a szabadulást hirdessem és a vakoknak a látást« (Lk 4,18)”. (AG 3)

Van tehát bizonyos kölcsönösség is Krisztus és a Lélek működése között, azonban mindez inkább csak Krisztus emberségére vonatkoztatható. A kölcsönösségen belüli rendet jól megvilágítja, hogy a Szentlelket többször hívja a Zsinat is „Krisztus Lelkének”, a „Fiú Lelkének”, de Krisztust, sosem hívják a „Szentlélek Krisztusának”, vagy a „Lélek Fiának”.

Összegezve megállapíthatjuk, hogy a II. Vatikáni Zsinat szerint az embernek Szentlélek által történő megszentelése elválaszthatatlan a megtestesülés misztériumától és, hogy Isten minden ajándéka valamiképpen Krisztus emberségén keresztül jut el az emberhez. A Szentlélek, noha az ember belsőjében munkálkodik, mégsem érintheti meg az embert, csak valamiképpen Krisztus miatt, aki mindenben magára vette emberségünket. Mindez azonban semmiben sem csökkenti a Szentlélek és Krisztus egyenlő dicsőségét és küldetésük egyenlőségét, és nem csorbítja közös istenségüket, hanem egyfajta rendre utal abban, ahogyan mindketten az Atyához vezetnek bennünket.

Miután megvizsgáltuk, hogy a zsinati dokumentumok alapján hogyan van kapcsolatban Krisztus és a Szentlélek a mi üdvösségünk művében, konkrétan azt keressük, hogy hogyan vonatkozik Krisztusnak és a Léleknek ez a kapcsolata az Egyház misztériumára?

Ennek a misztériumnak a II. Vatikáni Zsinat tanításában megmutató latin szemlélését mintegy kontrasztként jól megvilágítja ennek a kérdésnek az ortodox gondolkodásmód szerinti vizsgálata. Mivel az ortodox teológiában nincsen a II. Vatikáni Zsinatnak megfelelő egységes

érvényű dokumentum, néhány kortárs teológus szemléletére hagyatkoztunk és abból próbáltunk általánosabb megállapításokat leszűrni. Természetesen tudatában vagyunk annak, hogy szűkös és egyáltalán nem elég mély ez az ismeretanyagunk ahhoz, hogy valódi összehasonlításról lehessen szó. Az ortodox látásmóddal egybevetve azonban világosan látszik a Zsinat tanításának koherens, a különböző aspektusokat egységben tartó megközelítése.

Ortodox testvéreink – legalább is azok a teológusok, akiknek műveit vizsgáltam – alapvetően háromféle megközelítés szerint értelmezik Krisztusnak és a Szentléleknek az ökonómiában megmutatkozó kapcsolatát. Ez a három megközelítés nem zárja ki egymást, hanem gyakran egyszerre van jelen.

Az ortodox teológusok Krisztus és a Szentlélek kapcsolatában a két Személy különbségét és küldetésük sajátosságát hangsúlyozva gyakran egyfajta párhuzamosságot látnak, mely szerint mindketten a maguk módján munkálkodnak az emberek üdvösségéért, de működésükben nincsen mélyebb egység. Ez a párhuzamos szemlélet legfőképpen Vladimir Lossky-nál látható, aki néhol az üdvösség két útjáról, két ökonómiáról beszél.⁶²¹

Krisztus és a Szentlélek kapcsolatát úgy is értelmezik, mint szigorú kölcsönösségen alapuló kapcsolatot és teljes reciprocitást látnak közöttük az üdvösség művében. A Lélek Krisztushoz vezet, Krisztust adja, Krisztus pedig a Lélekhez vezet, a Lelket adja. Ez a látásmód markánsabban Paul Evdokimov-nál⁶²², vagy Boris Bobrinskoy-nál⁶²³ fedezhető föl.

Végül találunk olyan megközelítést is, egy-egy dologban még az előbb említett szerzőknél is, amely nagyon közel áll a mi latin szemléletmódunkhoz, mégpedig, hogy a Léleknek és Krisztusnak az üdvösségünk munkálásában megmutatkozó kapcsolatára egyfajta rendezett egység jellemző, amelyben központi szerepe van Krisztusnak, és a meg-

⁶²¹ V. LOSSKY, *Théologie mystique de l'Eglise d'Orient*, Éditions Montaigne, Paris 1944.

⁶²² P. EVDOKIMOV, *Présence de l'Esprit Saint dans la tradition orthodoxe* (Foi vivante 179), Cerf, Paris 1977.

⁶²³ B. BOBRINSKOY, *Le mystère de la Trinité, Cours de théologie orthodoxe*, Cerf, Paris 1996, és B. BOBRINSKOY, *Le mystère de l'Eglise, Cours de théologie dogmatique*, Cerf, Paris 2003.

testesülés titkának. Ez a szemléletmód leginkább Georges Florovskynál⁶²⁴ tapasztalható.

Ez a háromféle megközelítés mind ekkleziológiai következményt is von maga után. Lossky például (a dupla ökonómiának megfelelően) az Egyház kettős struktúrájáról beszél, egy krisztológikus és egy pneumatológikus struktúráról.

Az ortodox szerzők világosan látják Krisztusnak és a Szentléleknek az egységét a küldetésük forrásában. Mindkét Személyt az Atya küldi. Ugyancsak világos az egységük a küldetésük célja szempontjából. Mindketten az üdvösségünkön munkálkodnak, azon, hogy az embereket teljes egységre vezessék egymással és a Szentháromsággal. Igazából üdvözítő küldetésük beteljesítésnek módját tekintve tűnik úgy, hogy nem ragadják meg annyira a Krisztus és a Szentlélek közötti teljes, valódi egységet. Szívesen beszélnek egyfajta egyensúlyról és szimultaneitásról Krisztus és a Lélek között, amely egyensúlyra folyton figyelni kell. Azonban ez az egyensúly mégiscsak törekeny, és mégsem világít rá egyfajta alapvető egységre. Hiszen az egyensúly elve szerint, ha az egyik Személy fontosságát hangsúlyozom, akkor attól kell félnem, hogy valamit elveszek a másik Személy jelentőségéből.

A vatikáni zsinat ortodox megfigyelői például gyakran felvetik, hogy szerintük a Zsinat pneumatológiája hiányos, vagy, hogy a Szentlélek nominális jelenléte ellenére a Zsinat mégis túlzottan krisztocentrikus marad. Így például Nikos Nissiotis, a *Dei Verbum* kapcsán többek között a Szentlélek szerepének kevésbé vételeként említi az Egyházi Tanítóhivatal szerepét a Katolikus Egyházban.⁶²⁵ Az emberi közvetítés jelentősége, amely Krisztus emberségére utal, számára mintegy kisebbíti a Szentléleknek tulajdonított jelentőséget.

Ez az egyensúlyként keresett egység Krisztus és a Szentlélek működése között, könnyen vezet egyfajta dualista tendenciához az Egyház misztériumában. Úgy tűnik számunkra, hogy ez áll azoknak a szemléletmódoknak a háttérben, amelyek ellentétet vagy csupán egyensúlyt

⁶²⁴ C. KÜNKEL, *Totus Christus, Die Theologie Georges V. Florovskys*, Göttingen 1991.

⁶²⁵ WERNER SCHATZ (Hrsg.), *Was bedeutet das Zweite Vatikanische Konzil für uns? : sechs Vorträge*, von OSCAR CULLMANN, JOHANNES FEINER, HERWIG ALDENHOVEN, PATRICK C. RODGER, NIKOS A. NISSIOTIS, ERNST LUDWIG EHRLICH, F. REINHARDT, Basel 1966, 57–188.

látnak a történelem és az eszkatológia, az anamnézis és az epiklézis, a kegyelem és a papi szolgálat (intézmény és karizma), kollegialitás és primátus között.

Ezzel a kettős szemlélettel ellentétben, a II. Vatikáni Zsinat dokumentumaiban a katolikus teológia mélységes egységben látja Krisztus és a Lélek működését nem csak küldetésük eredetében és céljában, hanem az üdvösség konkrét megvalósításában is. Az üdvösség művének végbevételében a két személy közötti mélységes egység helye nem más, mint Krisztusnak az embersége. Úgy tűnik, hogy Krisztus emberségének és embersége eszköz-okságának újra-fölfedezése segít abban, hogy teljes egységben lássuk Krisztus és a Szentlélek működését az üdvösség művében és az Egyházban. Krisztus emberségében és embersége által jut el az üdvösség minden emberhez, és az Ő szent embersége által adatik a Szentlélek, akivel együtt az Atya és a Fiú is hozzánk költözik, hogy bennünk lakjék a Szentháromság.

Az Egyház valamiképpen Krisztus emberségének titokzatos meghosszabbítása. Az Egyház egésze és minden tagja Krisztus Lelkét Krisztus embersége által folyton befogadva egyre inkább Krisztushoz hasonlóvá alakul. Így tagjaiban és egészében az Egyház, Krisztus titokzatos Teste a Szentlélek által folytatja Krisztus művét: Krisztusban, a Szentlélek által példaként hívja az üdvösségre az embereket; Krisztusban, a Szentlélek által az üdvösség szakramentumaként az isteni életet és a Szentlelket ajándékozza az embereknek; valamint Krisztusban, a Szentlélek által az Egyház valóban az üdvösség végső célja is lesz, ahol megvalósul az emberek teljes egysége Istennel és egymással.

TÖRÖK CSABA:

A GS 22 „istenemberi” teológiai paradigmájának fundamentálteológiai értelmezése

A II. Vatikáni Zsinat egyik leggyakrabban idézett szöveghelye a GS 22, amelynek központi gondolata – Jézus Krisztus mint emberré lett Isten kinyilatkoztatja az embert az embernek – rendkívüli hatást gyakorolt a zsinat utáni teológiára. Leginkább a dogmatikai diszciplínák (mindegyiknek előtte a krisztológia/szótériológia és a teológiai antropológia) érzik sajátjuknak ezt a GS-pontot. Az alábbiakban kísérletet teszünk arra, hogy a szöveghely más szempontból történő értelmezését végezzük el, ezáltal feltárva olyan (fundamentálteológiaiilag releváns) jelentési síkokat, amelyeknek eddig kevés figyelmet szenteltek a teológiában.

1. A szöveg pozicionálása

Mint minden zsinati szöveg, a GS is hosszú szerkesztési munka eredménye. Ez a dokumentum azonban nem a csatározások vagy viták okán állt össze igen aprólékos és rendkívül nagy munkával, hanem azért, mert ez az egyetlen irat, amely nem egy önmagában már előzetesen létező tervezetszöveg korrekciója, újraírása révén született meg. A GS-ben a zsinat mintegy szintézisét nyújtja egész munkájának, fáradozásainak, teológiájának és lelkipásztori elkötelezettségének. Ez az utolsóként

elfogadott és kihirdetett konstitúció összegzése és koronája a zsinati tanításnak.⁶²⁶

1) A dokumentum egésze

A GS három fő részből áll össze, ezek közül az első, amely nem visel sor-számot, előszó (GS 1–3) és bevezetés (GS 4–10) gyanánt szolgál, s eleget tesz az „*auditus temporis*”, az „*auditus hominis*” és az „*auditus alterius*” hármas kritériumának: felvázolja az idők jeleit, kitekintést nyújt az emberi valóságra, és a nem katolikusok, sőt a nem keresztények felé is nyitottságról és érzékenységről tanúskodik.

A második egység (számozás szempontjából: első rész) nyújtja a dokumentum tanításának az általános teológiai keretét (GS 11–45), fokozatos előrehaladás révén tárja fel „az Egyház és az ember hivatását”.

A harmadik egység (számozás szempontjából: második rész) olyan részletkérdésekkel foglalkozik, amelyek az első és a második egység vizsgálódásainak alapján állva relevánsak az Egyház élete szempontjából a mai világban (GS 46–90).

Mint látható, az első két egység (előszó, bevezetés és első rész) és a harmadik egység (második rész) ugyanannyi pontból állnak, mondhatni teljes egyensúlyt tartanak. Az első negyvenöt pont felfogható a hit kifejtésének, a második negyvenöt pedig az arra alapozó, abból forrásozó gyakorlat ismertetésének. E kétszer negyvenöt pont után a befejezéssel (GS 91–93) zárul a GS.

⁶²⁶ A dokumentum keletkezéséhez ld. CHARLES MOELLER, *Die Geschichte der Pastoral-konstitution*, in LThK² K3, 242–278. Az újabb kutatások eredményeit is hozó keletke-zéstörténet és kommentár: HANS-JOACHIM SANDER, *Theologischer Kommentar zur Pastoral-konstitution über die Kirche in der Welt von heute Gaudium et spes*, in *Herders theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil* [=HThK] (szerk. Peter Hünemann - Bernd Jochen Hilberath), vol. 4, Herder, Freiburg i.Br. 2005 (Sonderausgabe WBG, Darmstadt 2009), 581–869.

2) Az I. rész (Az Egyház és az ember hivatása)

A teológiai alapvetést feltáró első rész négy tematikus fejezetből épül fel, amelyek így összegezhetők:

- *Az emberi személy méltósága*: istenképiség, bűn, test-lélek, értelem, lelkiismeret, szabadság, halál, ateizmus, az Egyház ezzel kapcsolatos magatartása, Krisztus az új ember (GS 12–22).

- *Az emberek közössége*: az emberi hivatás, a közjó, az individualizmus nehézségei, felelősség és sorsközösség (GS 23–32).

- *Az ember tevékenysége a világban*: az emberi tevékenység értéke és rendje, a földi dolgok jogos autonómiája, a bűn hatása, a húsvéti misztérium, az új föld és az új ég (GS 33–39).

- *Az Egyház feladata a világban*: kölcsönös kapcsolat a világ és az Egyház között, segítség a világnak az Egyház részéről, segítség az Egyháznak a világ részéről, Krisztus az α és ω (GS 40–45).

Mint látható, az első és a második, valamint a harmadik és a negyedik fejezet áll párban. Az első két fejezet majdnem azonos terjedelmű, s egyfajta teológiai antropológiai alapvetést kínál – ez a megközelítés lesz a meghatározó később a dokumentum egyes részeinek az értelmezése során is. A harmadik és a negyedik fejezet egyforma terjedelmű, s egymás mellett, mondhatni egymás komplementereként mutatja az ember és az Egyház világban végzett tevékenységét.

Mit mondhatunk el az egyes fejezetek belső felépítéséről? Mindenképpen észre kell vennünk, hogy mind a négy fejezet azonos séma szerint épül fel, amely felfedezhető úgy a tematikai előrehaladásban, mint az üdvrendi szemlélet kibontásában:

- *Tematikai felépítés*: teológiai alapvetés – konkrét felmerülő problémák – lehetséges (negatív) válaszok – szintetikus keresztény válasz

- *Az üdvrendi szempont kibontása*: teremtés és az Istentől akart állapot, a(z emberi) természet alapvető konstitúciója – a bűnbeesés (a megromlott természet) – a megváltásra szorulás – a húsvéti misztérium/az eszkatológikus teljesség. Ez a linearitás magán hordozza a dogmatikai kézikönyvek és egyetemi kurzusok rendjének lenyomatát, a *De Deo creante*-től elvezetve az olvasót a *De Deo elevante*-ig.

3) Az 1. fejezet (GS 12–22)

Az első fejezet belső szerkezetét a fentiek alapján a következőképpen tárhatjuk fel:

<i>Tematikai fel- építés</i>	<i>Üdvrendi szempont</i>	<i>GS</i>
alapvetés	teremtés	<i>Az ember istenképűsége (GS 12)</i>
	bűnbeesés	<i>A bűn (GS 13)</i>
felmerülő problémák	megváltásra szorulás	<i>A bűn által megrontott emberi természet és teremtett valóság konstitúciója (test-lélek, GS 14; értelem, GS 15; lelkiismeret, GS 16; szabadság, GS 17; halál, GS 18)</i>
lehetséges negatív válaszok		<i>Az ateizmus (GS 19–20) és az azzal kapcsolatos egyházi magatartás (GS 21)</i>
szintetikus keresztény válasz	a húsvéti misztérium és az eszkatologikus teljesség	<i>Jézus Krisztus, az új ember, az istenképűség beteljesítője (GS 22)</i>

Mit is tudunk meg a fentiek alapján a GS 22-ről? A legelső és szembe-
szökő válasz, hogy a GS 22 közvetlenül az ateizmussal kapcsolatos egy-
házi álláspontot taglaló, az üdvösségre vonatkozó reményteli és pozitív
véleményt kifejező pont után következik. A GS 22 egyszerre válasz az
ateizmusra, és a *Kontrapunkt*-ja is ennek a jelenségnek. Túl ezen az álta-
lunk vizsgált rész az egész fejezet szintetikus összegzése, lezárása, öko-
nómiai megkoronázása.

Ugyanakkor észre kell vennünk egy sajátosságot az első fejezet egé-
szének a szerkezetében: a GS 12 (teremtett istenképűség) és a GS 22
(krisztusi, megváltott és üdvösséges istenképűség) keretet alkot. Az em-
beri istenképűségének a hittitka az az alaphang, amely az egész fejeze-
tet végigkíséri, az a központi kijelentés, amelynek fényében a teljes első
fejezet értelmeződik. Ha ehhez hozzávesszük még azt is, hogy itt az
első rész (teológiai alapvetés) első fejezetéről (a teológiai alapvetés teo-

lógiai alapvetéséről) van szó, akkor azt kell mondanunk, hogy a GS 22 mint e fejezet szintézise magában hordozza a teljes GS teológiájának a kulcsát. Mintha azt erősítené meg, hogy Egyházunk üzenete a mai korhoz és a mai emberhez nem más, mint ez az egyszerű igazság: minden emberi személy istenképű, és ebben gyökerezik elidegeníthetetlen méltósága, még akkor is, ha tagadja Istent. Ez a képmásiaság és méltóság Jézus Krisztusban, „az emberekhez küldött emberben” teljesült be.

2. A GS 22 mint a keresztény antropológia alapja?

1) Az 1. bekezdés: krisztológiai alapvetés

Egyes szerzők szerint a GS 22 első bekezdése egy „kis krisztológia”, amelyben az összes jelentős krisztológiai téma megjelenik.⁶²⁷

Az ember misztériuma csak a megtestesült Ige misztériumában világosodik meg igazán [*megtestesülés*]. Ádám, az első ember ugyanis [*teremtés*] az eljövendőnek, tudniillik az Úr Krisztusnak előképe volt. Krisztus, az új Ádám, az Atya és az ő szeretete misztériumának kinyilatkoztatásában [*megváltás, kereszt, húsvét*] teljesen föltárja az embert az embernek [*két természet, kinyilatkoztatás, Isten–ember-viszony*], és megmutatja magasztos hivatását [*eszkatológikus távlat*]. Nem csoda tehát, ha ezek az igazságok belőle fakadnak és benne érik el csúcspontjukat (GS 22,1 – a szerző betoldásai).

Nem csoda, hogy már közvetlenül a zsinat után a jelentősebb kommentárok egyfajta krisztológiai antropológia megalapozását látták ebben a szövegrészben.⁶²⁸ Amikor a '70-es évek elején V. Alesiani doktori disszertációját készítette, egyenesen „a keresztény antropológia Magna Chartája”⁶²⁹ megjelöléssel illette a fenti szakaszt. Ezt a megközelítést ké-

⁶²⁷ HThK 4, 740.

⁶²⁸ JOSEPH RATZINGER, *Gaudium et spes. Erstes Kapitel des ersten Teils. Kommentar*, in LThK² K3, 313–354, 350.

⁶²⁹ VINCENZO ALESIANI, *Vocazione storica ed escatologica dell'uomo nella »Gaudium et spes«* (Diss. ad Doct.), PUL, Roma 1975, 6.

sőbb megerősítette boldog II. János Pál,⁶³⁰ amikor a *Fides et ratio* kezdetű enciklikájának a 60. pontjában így fogalmazott:

A II. Vatikáni Zsinat nagyon gazdag és termékeny tanítást adott a filozófiáról. Nem hagyhatom említés nélkül, főként ezen enciklika kereteiben, hogy a *Gaudium et spes* konstitúció egyik fejezete szintén összefoglalja a bibliai antropológiát és ad indításokat a filozófia számára. E zsinati szöveg az Isten képmásául teremtett emberi személy értékéről szól, megalapozza a többi teremtmények fölötti méltóságát, és kimutatja az emberi ész transzcendens képességét. A *Gaudium et spes* az ateizmus kérdéséről is tárgyal, és pontosan kimutatja e filozófiai fölfogás főként az emberi személy elidegeníthetetlen méltósága és szabadsága elleni tévedéseinek okait. Kétségtelenül komoly filozófiai jelentése van azoknak a mondatoknak, melyeket *Redemptor hominis* kezdetű enciklikámban idéztem, és tanításom szilárd tájékozódási pontjai közé tartozik: »Az ember misztériuma csak a megtestesült Ige misztériumában világosodik meg igazán. Ádám, az első ember ugyanis az eljövendőnek, tudniillik az Úr Krisztusnak előképe volt. Krisztus, az új Ádám, az Atya misztériumának és szeretetének kinyilatkoztatásával megmutatja az embernek magát az embert, és föltárja előtte nagyszerű hivatását«.

Ennek a pápai megnyilatkozásnak sajátos színezetet kölcsönöz az a tény, hogy a zsinat során K. Wojtyła krakkói érsek a lengyel püspökök képviselőjeként részt vett a GS I. rész 1. fejezetének a végső megszövegezésében.⁶³¹ Emiatt nem csodálkozhatunk azon, hogy a GS 22, s különösen is annak első bekezdése a leggyakrabban idézett zsinati tanítás II. János Pál pápa tanítóhivatalában.

2) A 2. bekezdés: „játék” a teológiai alapfogalmakkal

Ahhoz, hogy a zsinati szöveg sajátos szóalkalmazását, hangsúlyait megérthessük, érdemes a latin nyelvű hivatalos verziót szemügyre vennünk, ahol ezt olvassuk:

⁶³⁰ HThK 4, 740, 72. lábjegyzet.

⁶³¹ HThK 4, 740, 72. lábjegyzet.

Qui est »imago Dei invisibilis« (Col 1,15), Ipse est homo perfectus, qui Adae filiis similitudinem divinam, inde a primo peccato deformatam, restituit (GS 22,2).

Közismert a katolikus teológiában, hogy (legalábbis Lyoni Szt. Irenaeus teremtetési felosztása óta) szokásos elkülöníteni az ember istenképűségének és Istenhez való hasonlóságának az állítmányait. Az *imago* a természetes istenképűség, míg a *similitudo*: természetfölötti istenképűség leírására szolgál a hittani nyelvezetben. Az ősbűn – lényege szerint – épp a *similitudo*-t veszti el, ugyanakkor (bár homályba borított állapotban) meghagyja az *imago*-t.

Krisztus üdvözítői küldetése tehát abban áll, hogy helyreállítsa a *similitudo*-t, s ezáltal az *imago* visszanyerje ragyogását, híven tükrözze vissza ősképet. A megtestesült Fiú az „*imago Dei invisibilis*” (vö. Kol 1,15), aki éppen megtestesültként válik tökéletesen kinyilatkoztatott *imago*-vá.

A zsinati terminológia – miként erre Ratzinger kommentárja is utal – azonban eltér a klasszikus skolasztikus, patrisztikus alapon nyugvó terminológiától, amikor „*similitudo deformatata*”-ról beszél. Ugyanis épp a fentiek alapján látható, hogy – a klasszikus terminológiát alkalmazva – az ősbűn okán az *imago* az, ami *deformatata*, torzult és sebesült lett, a *similitudo* azonban egyenesen elveszett. Ily módon a GS 22,2 nyelvezetében kilép a skolasztikus kategóriák szorosságából, s optimista emberképet jelenít meg, amely radikális formában állítja az istenképűséget és az Istenhez való hasonlóságot az emberről, lévén, hogy még a bűn ellenére is számol nem csak az *imago*, hanem a *similitudo* (bár torzult, de mégis jelenvaló) fennállásával.⁶³²

⁶³² Ezen a ponton röviden utalunk Puskás Attila professzor megjegyzésére, aki előadásunk után felhívta rá a figyelmünket, hogy Szt. Ágoston teológiájában nem követi az *imago* és a *similitudo* világos elkülönítésének a módszerét, hanem olykor szinonimaként alkalmazza a kifejezéseket. Ebben az esetben a „*similitudo deformatata*” kifejezésforma nem bír különösebb tartalmi szemponttal. Ezzel együtt azonban mégis megvalósul a skolasztikus terminológiától való ellépés, mégpedig Szt. Ágoston „javára”. Ez a szempont akkor válik majd érdekessé, amikor egybevetjük a GS 22-t a DV Bevezetésével és I. fejezetével, amely szövegek alaphangjára nagy hatást gyakorolt Hippo püspökének hittani látásmódja.

3) Az ökonómiai szemlélet kifejtése

A második bekezdésben nem csak a fenti fogalmak használata kelt fel-tűnést, hanem ezzel a szövegrészlettel át is lépünk a GS 22 azon részé-be, amely a krisztológiai alapozás után kifejti az üdvrendi szemléletet. A bekezdések az ökonómia lineáris rendjét követik.

a) GS 22,2: *megtestesülés*

A második bekezdés – miután a megtestesülés dogmatikai mélyszövetétől kezdte meg vizsgálódását – egészen hétköznapi képekkel, cselekvésekkel folytatódik: [Jézus Krisztus] „emberi kézzel dolgozott, emberi értelemmel gondolkodott, emberi akarattal cselekedett, emberi szívvel szeretett”. A nyelvezet egyértelműen visszatükrözi a II. Vatikáni Zsinat alapvető lelki-pásztori irányultságát: a kifejtett tanítást pasztorális távlatba helyezve „közel hozza” a konkrét emberi valósághoz.

Hogy itt nem csak stílusgyakorlatról, vagy éppenséggel valamiféle formai alapállásról van szó, hanem lényegi tanításról, az nyilvánvalóvá válik abban a kijelentésben, amely már ízig-vérig dogmatikai súllyal bír: [Jézus Krisztus] „megtestesülésével valamiképpen minden emberrel egyesült”. Ezzel együtt jár az is, hogy eggyé vált mindennel, ami embe-ri, a bűnt kivéve: „valóban egy lett közülünk, a bűnt kivéve mindenben hasonló lett hozzánk”. A zsinati szöveg itt a Zsidókhöz írt levél tanítá-sát idézi: „Főpapunk ugyanis nem olyan, hogy ne tudna együtt érezni gyöngeségeinkkel, hanem olyan, aki hozzánk hasonlóan mindenben kí-sértést szenvedett, a bűntől azonban ment maradt” (Zsid 4,15).

b) GS 22,3: *az ártatlan bárány áldozata*

J. Ratzinger felhívta rá a figyelmet, hogy a megtestesülés misztériumát lehet önmagában véve is szemlélni, s ekkor úgy áll a szemeink elé, mint valamiféle egészen sajátos ontológiai jelenség, a transzcendens és az im-manens találkozása, egyesülése, egy rendkívüli „metafizikai misztéri-um”.⁶³³ Az „istenemberi” mivolt illetén értelmezésének az idők során számos példáját fellelhetjük.

⁶³³ Ld. LThK² K3, 350.

A keresztény tanítás azonban nem felejtetheti el, hogy a megtestesülés nem önmagában álló és minden mástól független hittitok. Belső lényege szerint a megváltásra és az üdvözítésre irányul. Krisztus teste a keresztre feszített test, amely feltámadt. Vagyis a „metafizikai misztérium” üdvrendi kulcsban értelmezhető helyesen, enélkül elszakadhat a konkrét evangéliumi üzenettől, annak lényegi tartalmától.

A GS 22 a maga folyamatos szövegvezetésében viszi át a tematika fonálát a megtestesülés szemléléséből a megváltás konkrét ökonomiai megvalósulásába, azonban ez az átmenet nem „zökkenőmentes”. Nem nyer külön kifejtést a megtestesülés és a megváltás interdependenciája, kölcsönös egymástól való függősége, egymás nélkül való értelmezhetetlensége. A két bekezdés mintha egymás mellett állna, a gondolat az egyikből átvezetődne a másikba, anélkül hogy valódi szerves egység, szintézis valósulna meg közöttük. Vélelmezhetjük, hogy ez az egyenetlenség a dokumentum keletkezéstörténetével magyarázható. Azonban találunk pozitív példát is a megtestesülés és a megváltás hittitkának szintetikus egységbe fogására a zsinati tanításban, mégpedig a DV 4-ben.

Ezen a ponton visszakanyarodhatunk röviden J. Ratzinger kommentárjához, aki rámutatott, hogy a megtestesülésnek a kereszt fényében való olvasása megmutatja, hogy az nem csak valamiféle lételméleti történés, a *Sein*-nak a feltárulása. Jézus ugyanis nem pusztán a tökéletes *Sein* (mint *esse*), hanem ő a legtökéletesebb *proexistentia*, amely megtestesült *existentia*-ként áll előttünk. Szt. Pál hitvallása, legszemélyesebb vallomása ezt az igazságot tükrözi vissza: [Jézus Krisztus] „szeretett engem, és önmagát adta értem” (*Gal* 2,20).

c) GS 22,4: a feltámadás misztériuma

Jézus Krisztus húsvétja úgy jelenik meg a szövegben, mint a totális középpont, „*fons et fastigium*” (vö. GS 22,1). A húsvéti látásmód összeköti az üdvrendi történéseket az eszkatológikus szemponttal, ezáltal teremtvé meg a végső beteljesedés fényében megvalósuló szintetikus gondolkodás lehetőségét. A szöveg értékeként külön ki kell emelnünk az erőteljes pneumatológiai szemléletet, amely visszatükrözi a zsinati doku-

mentumok mindegyikében fellelhető hangsúlyozottan szentháromságos megközelítésmódot.

d) GS 22,5: az üdvösség problémája

A GS 22 utolsó bekezdése olyan kérdést érint, amely a legelső korok óta foglalkoztatta a keresztény hittudományt: milyen a viszony a hit és az üdvösség között? Csak az egyházi, látható hitközösségbe tartozók jutnak el az üdvösségre, vagy létezik másik út is? A kérdéskör gócpontjában a híres „*extra Ecclesiam nulla salus*” formula áll, amelynek kapcsán a zsinat hajnalán (és XII. Piusz *Mystici corporis* kezdetű enciklikája nyomán) komoly viták bontakoztak ki.⁶³⁴

A GS 22 sajátos tematikájában a kérdés így tétéleződik: a húsvéti esemény totális krisztusközpontúsága kizárja-e az üdvösségből a nem keresztényeket (vagyis azokat, akik nem kapcsolódtak látható módon Krisztushoz)? A zsinati aulában lefolyt viták jegyzőkönyvei alapján látható, hogy az atyák kérték a nem keresztények üdvössége lehetőségének a kimondását. Ennek teológiai megalapozása végül a következő szövegrészlet lett:

Mivel ugyanis Krisztus mindenkiért meghalt, s minden ember végső hivatása azonos, tudniillik isteni hivatás, vallanunk kell, hogy a Szentlélek mindenkinek fölkinálja a lehetőséget, hogy csak Isten előtt ismert módon csatlakozhassanak e húsvéti misztériumhoz (GS 22,5).

Amint látható, a fő kérdés – a *quo modo*, a hogyan – Isten titkos rendelkezéseire van bízva, az Egyház nem akar erről nyilatkozni, ugyanakkor mégis ki akarja jelenteni azon hitbéli bizonyosságát, miszerint a látható, intézményes módon megvalósuló Krisztushoz tartozás hiánya nem jelenti automatikusan az érintett egyén elkárhozását. A végső alapot ezen meggyőződéshez a Krisztus-esemény egyetemessége és a *vocatio*, az Istentől embernek szánt hivatás egyetlen mivolta jelenti, amely utóbbi a teremtéstanban gyökerezik (vö. GS 12 és 22,1).

⁶³⁴ A kérdés teológiatörténeti összefoglalásáról és szisztematikus értékeléséről ld. BERNARD SESBOÜÉ, *Hors de l'Église pas de salut. Histoire d'une formule et problèmes d'interprétation*, Desclée, Paris 2004.

A GS 22,5 szövege a viták során nyert még egy végső finomítást, pontositást. Az eredetileg tervezett „*se consocietur*” formula helyett „*consocietur*” került be a dokumentum definitív szövegébe. A magyar fordítás egyáltalán nem adja vissza a kettő közötti különbséget („csatlakozhassanak”), sőt bizonyos értelemben elfedi a lényegi kijelentést: az ilyen emberek nem önnön döntésükből, nem tudatosan (mint egy hívő, aki válaszol a kegyelem hívására), hanem passzív módon, Isten akaratából és kegyelméből „csatlakoznak” a húsvéti eseményhez, s ily módon rendkívüli úton jutnak el az üdvösségre, amely út lehetőségét hiszi az Egyház, működésének mikéntjét azonban nem ismeri.

Zsinattörténeti szempontból érdemes megemlíteni, hogy ennek a bekezdésnek van egy „ellenpólusa” a II. Vatikánum tanításában, mégpedig a LG 16:

Az isteni Gondviselés azoktól sem tagadja meg az üdvösséghez szükséges segítséget, akik önhibájukon kívül nem jutottak el Isten kifejezett ismeretére, de – nem az isteni kegyelem nélkül – iparkodnak becsületesen élni. (...) Az emberek azonban gyakran, mert a Gonosz rászedte őket, belevesztek okoskodásukba és Isten igazságát hazugsággal cserélték föl azáltal, hogy inkább szolgáltak a teremtménynek, mint a Teremtőnek (vö. Róm 1,21.25), vagy Isten nélkül élve és meghalva ebben a világban a végső kétségbeesés fenyegeti őket.

Mint látható, a LG 16 megfogalmazása szűkebb és szigorúbb, nem annyira a nem hívők kapcsán érzett üdvreményt fejezi ki, hanem sokkal inkább az üdvösség törékeny mivoltát, kegyelmi megalapozottságát és a kárhozat veszélyét helyezi a középpontba. Ez magyarázható a két dokumentum eltérő karakterével, illetve irányultságával. Míg a LG dogmatikus konstitúció, amely inkább *ad intra* fogalmazza meg a világos tanítást, addig a GS lelkipásztori, amely *ad extra* szeretné átadni az evangélium üzenetét, párbeszédben a „mai világgal”. J. Ratzinger szerint emellett a zsinati folyamatban egyfajta dogmatikai előrelépés, haladás figyelhető meg a LG 16 és a GS 22 között.⁶³⁵ Sander nem fogalmaz ennyire erőteljesen, ő a két dokumentum kapcsán a kérdés eltérő lelkipásztori helymeghatározásáról szól.⁶³⁶

⁶³⁵ LThK² K3, 352 sköv.

⁶³⁶ HThK 4, 741, 75. lábjegyzet.

3. A nem vizsgált kérdés: a kinyilatkoztatás szempontja a GS 22-ben

Amint látható, a GS 22 értelmezése és kifejtése alapvetően a krisztológia és a teológiai antropológia távlatában áll. A következőkben szeretnénk arra felhívni a figyelmet, hogy e bevett megközelítés mellett számot kell vetnünk a kinyilatkoztatás-teológiai olvasat lehetőségével, sőt sajátos fontosságával és jelentőségével is. Ez egyébiránt már az első bekezdés terminológiájának az elemzésekor megmutatkozik, ahol azt látjuk, hogy a kinyilatkoztatás-tani szakkifejezések rendkívül nagy gazdagságban fordulnak elő, mintegy visszahangozva a DV nyelvezetét:

Reapse nonnisi in mysterio Verbi incarnati mysterium hominis vere *clarescit*. Adam enim, primus homo, erat figura futuri, scilicet Christi Domini. Christus, novissimus Adam, in ipsa *revelatione* mysterii Patris Eiusque amoris, hominem ipsi homini plene *manifestat* eique altissimam eius vocationem *patefacit*. Nil igitur mirum in Eo *praedictas veritates* suum invenire fontem atque attingere fastigium [kiemelések a szerzőtől].

Éppen ezért ahhoz, hogy a vizsgált zsinati szövegrész teljesebb értelmét megragad hassuk, röviden szólunk kell arról az evolúcióról, amelyen a kinyilatkoztatás fogalma az I. és a II. Vatikánum tanításában átment. Az I. Vatikáni Zsinat (követve a barokk teológia hagyományát) úgy fogalmazott, hogy Isten önmagát és akarátának dekrétumait nyilatkoztatja ki (DH 3004). Az ezt követően felvirágzó neoskolasztika kinyilatkoztatás-felfogásában az vált lényegi elemmé, hogy vannak az emberi értelem által el nem érhető, üdvösséghez szükséges természetfölötti igazságok. Ezek kinyilatkoztatása egyfajta „*necessitudo moralis*” a bűnbeesett ember számára, hiszen ezek nélkül (bűn által homályba vont értelem és elgyengített akarata miatt) nem juthatna el az üdvösségre. A hit nem más, amint a feltárt igazságoknak az akarattal és az értelemmel való feltétel nélküli elfogadása, a meghajlás az isteni tekintély előtt, amely végső soron önmagában hitelesíti a kinyilatkoztatás tartalmát.

Mi ennek az értelmezésnek a végeredménye? Az, hogy a kinyilatkoztatás (legalábbis a kortárs tankönyvek és a dogmatikai szakirodalom szerint) alapvetően az átadott (fogalmi) tartalomról szól (materiális/kvantita-

tív szemlélet). Ez a látásmód determinálja az összes vonatkozó kérdésfelvetést is, lásd például a Szentírás–Szentagyomány-viszony értelmezését a II. Vatikánum előtti korban. Ez a konceptualizmus végül teljességgel absztrakttá vált, s a kinyilatkoztatásban egy olyan eseményt látott, amelynek végeredménye a doktrinális értelemben vett hitletétemény lett. Ily módon az önmagát és akaratát kinyilatkoztató Isten (egyoldalú és tekintéllyel végbevitt kommunikáció révén) az üdvösséghez szükséges, önerőből elérhetetlen ismereteket közli a bűnös emberrel.

A II. Vatikáni Zsinathoz vezető úton valódi áttörést jelentett a teológia megújulása ezen a téren. Megjelent a személyközpontú kinyilatkoztatás-szemlélet és a krisztocentrizmus (P. Rousselot, M.-D. Chenu, R. Guardini, O. Semmelroth). Ugyanilyen kiemelkedő hatást gyakorolt a katolikus gondolkodásra az üdvtörténeti látásmód alkalmazása (J. Daniélou, J. Mouroux, H. U. von Balthasar, K. Rahner). Ezen teológusok munkásságának eredményeként a kinyilatkoztatás oka, tárgya és célja is másként, új fényben mutatkozott meg. Nem csoda, hogy a zsinat az első ülészakon elkezdte megvitatni, majd XXIII. János pápa személyes közbeavatkozása révén elvetette a klasszikus álláspontot tükröző *De fontibus Revelationis* c. tervezetet.

Az új tervezet elkészítésével megbízott Vegyes Bizottság munkája során már zsinati szinten bukkant fel a *Revelatio hominis* gondolata. Két vázlatot, szövegtervezetet kell ennek kapcsán kiemelnünk.

a) A *De revelatione Dei et hominis in Jesu Christo facta* című, K. Rahner és J. Ratzinger nevével fémjelzett, 1962 októberében végső formát nyert szöveg vázlat.⁶³⁷ Ennek I. fejezete *Az ember isteni hivatásáról* szól. Első pontjában meghatározást nyer Isten szavának és cselekvésének a tulajdonképpeni végcélja, ami nem más, mint Isten országa. A kinyilatkoztató Isten minden fáradozása arra irányul, hogy a teremtet világ az ő országává legyen. A 2–4. pontok az Ország viszonylatában írják le az embert és hivatását. Az Istentől teremtetett ember meghívást nyert arra, hogy az Ország tagja legyen. E célból hordozza magában az ehhez szükséges képességet, ugyanakkor szüksége van a kinyilatkoztatásra is, amely legtökéletesebben a megtestesülésben valósult meg. Az emberré lett Fiúban Isten nyilvánította szeretetét és az ember isteni hivatását.

⁶³⁷ Az eredeti latin szöveg német fordítással: *Glaube im Prozess* (FS Karl Rahner) (szerk. Elmar Klingner - Klaus Wittstadt), Herder, Freiburg i.Br. 1983, 33–50.

b) *Gabriel Garrone érsek előszó-tervezete* (1962 novembere),⁶³⁸ amelynek szellemi atyjaként J. Daniélou-t nevezhetjük meg.⁶³⁹ Ennek második pontja úgy állítja eléink Krisztust, mint a kinyilatkoztatót, a Bárányt, aki felnyitja a könyvet (vö. Jel 5,2). Itt olvasható a következő megszövegezés is:

In ipso, Deo et homine, vero Deo et vero homine, nobis revelatur veritas Dei et veritas hominis – Benne, az Istenben és emberben, a valóban Istenben és valóban emberben, kinyilatkoztatik nekünk Isten igazsága és az ember igazsága.

Hogy ennek a Garrone- (Daniélou-) féle vázlatnak mekkora volt a hatása, azt a DV 4 definitív szövegén mérhetjük le:

Miután sokszor és sokféleképpen szólt Isten a prófétákban, »ezekben az utolsó napokban a Fiúban szólt hozzánk« (Zsid 1,1–2). Elküldte ugyanis Fiát, tudniillik az örök Igét, aki megvilágosít minden embert, hogy az emberek között lakozzék és elmondja nekik Isten titkait (vö. Jn 1,1–18). Jézus Krisztus, a megtestesült Ige, az »emberekhez küldött ember« tehát »Isten ígét mondja« (Jn 3,34), és véghezviszi az üdvözítő művet, melyet az Atya bízott rá, hogy megtegye (vö. Jn 5,36; 17,4). Ezért Ő – akit, ha valaki lát, az Atyát is látja (vö. Jn 14,9) – egész jelenlétével és minden megnyilvánulásával, szavaival és tetteivel, jeleivel és csodaival, főként pedig halálával és a halálból való di-csőséges föltámadásával, végül az igazság Lelkének elküldésével beteljesítvén tökéletessé teszi a kinyilatkoztatást, és isteni tanúsággal erősíti meg azt, hogy velünk az Isten, hogy kiszabadítson minket a halál és a bűn sötétségéből s föltámasszon az örök életre.

Ezen háttér és zsinattörténeti megfontolás tükrében nem túlzás azt állítanunk, hogy a GS 22 tulajdonképpen jelentős részben a DV keletkezése során felszínre jutott teológiai érlelődés gyümölcseként fogható fel: a benne foglalt megtestesülési paradigma sajátos kinyilatkoztatás-teológiai alappal és következményekkel bír. Ennek fényében azt kell monda-

⁶³⁸ AS VI–1, 319–320.

⁶³⁹ Ehhez ld. PIETRO PIZZUTO, *La teologia della rivelazione di Jean Daniélou. Influsso su Dei Verbum e valore attuale* (Tesi Gregoriana, S. Teologia 96), PUG, Roma 2003, kiemelten is az 1. fejezet. A kötet végén megtalálható a szöveg eredeti francia nyelvű vázlata (525–527).

nunk, hogy a GS 22 elemzése nem csupán a dogmatikának, de a fundamentális teológiának is sajátos feladata.

4) Az Egyház és a világ kapcsolata a GS 22 értelmében

Az előző fejezetben röviden felvázoltuk új szempontunkat, miszerint a GS 22 értelmezése nem csak a teremtetstan, a krisztológia és a teológiai antropológia, illetve az eszkatológia, hanem a kinyilatkoztatás-teológia felől is megközelíthető.

Milyen következményekkel bír ez az új szempont? Az alábbiakban pár elemet szeretnénk vázlatosan felmutatni:

a) *A kinyilatkoztatás szentháromságos dinamikája.* Szemben a klasszikus lineáris megközelítéssel (a kinyilatkoztató Atya–a Fiú, mint *nuntius divinus*–a Lélek mint sugalmazó, mint „pecsét”) megragadhatjuk a kinyilatkoztatás mint esemény belső dinamikáját, amely a szentháromságos Személyek közösségéből indul ki, s az Isten és az ember közötti közösség létrehozására irányul. Belépve a világba a kinyilatkoztatás-esemény egyszersmind az ember és ember közötti közösséget is felemeli. Erre azért van szükség, mert az ősbűn okán megromlott az emberi közösség. Ám a kinyilatkoztatás s az abból fakadó hit (miként ez kivételesen hangsúlyossá válik a jánosi teológiában) magával hozza az emberi közösség, a hitből fakadó közösség új minőségét is. Krisztus nem egyszerűen elhozza a kinyilatkoztatás tartalmát az emberek számára, de önnön isten-emberi személyében tökéletes közösséget hoz létre Isten és ember, ember és ember között (vö. *1Ján* 1,1–4).

b) *Közösség és kommunikáció.* Minden közösség, *communio* előfeltétele a kommunikáció, *communicatio*. Ezen a ponton nem feledkezhetünk meg az evangéliumi tanítás *koinonia*-fogalmának eredeti jelentéssíkjáról, ami nem más, mint részt adás, valaminek a megosztása.⁶⁴⁰ Vagyis nem pusztan információcseréről, információközlésről van itt szó (vö. az I. Vatikáni

⁶⁴⁰ Ehhez ld. TÖRÖK Csaba, *Az Egyház mint communio. A közösség-gondolat teológiai értelmezésének kritériumai*, in *Communio* 19 (2011/1–2) 61–93.

Zsinat kinyilatkoztatás-felfogása), hanem egyfajta kommunikációs dinamikáról, amelynek eltérő síkjai tárulnak fel a kinyilatkoztatás eseményében:

- a Szentháromságos kommunikáció,
- az Isten és az ember közötti kommunikáció,
- kommunikáció Krisztusban a két természet között (*communicatio idiomatum*),
- kommunikáció Krisztus és az apostolok között (a kinyilatkoztatás átadásának apostolisága),
- kommunikáció az apostolok és a keresztények, illetve a még nem hívők között (érdemes ezen a ponton megjegyeznünk, hogy a hiteles *communicatio Christi* mindig mint *traditio Christi* kell, hogy megvalósuljon, vagyis az Egyházban a közösség-kommunikáció elválaszthatatlan a helyesen értett hagyományelvől).

A kinyilatkoztatás tehát a II. Vatikánum tanításában mint kommunikatív esemény áll előttünk. Ez a kommunikáció azonban nem tisztán verbális, hanem „*verbis gestisque*” történik (vö. DV 2). Ez természetesen implikálja a kijelentést, miszerint Jézus Krisztus istenemberi, megtestesült személye már önmagában valódi és tökéletes kommunikációt jelent, nem csak mint a két természet egysége, hanem mint kinyilatkoztatás-teljesség is. Ezért is fogalmazhat úgy a *Communio et progressio* kezdetű dokumentum, hogy „*Christus perfectus communicator*”, Krisztus a tökéletes kommunikátor (nr. 11).⁶⁴¹ Ennek okán a krisztusi kinyilatkoztatás átadása szükségképpen magával hozza az emberi (hit)közösség megteremtésének az igényét is.

c) *Krisztus Egyháza a kinyilatkoztatás szolgálatában*. A zsinati tanítás bontakozására nagy hatást gyakorolt az első és a második ülésszak között megválasztott VI. Pál pápa első enciklikája, az *Ecclesiam suam* kezdetű.⁶⁴² Érdekes megfigyelnünk, hogy ez az enciklika a GS által leggyakrabban idézett tanítóhivatali dokumentum. 67. pontjában olvashatjuk az alapvetést: „Az Egyháznak párbeszédbe kell kezdenie a világgal,

⁶⁴¹ Magyarul megjelent a következő kötetben: *Egyházi megnyilatkozások a médiáról. Inter Mirifica–Communio et Progressio–Aetatis Novae*, MKPK Tömegkommunikációs Irodája–Magyar Katolikus Újságírók Szövetsége, Budapest 1997.

⁶⁴² Magyarul in *Az Egyház küldött. VI. Pál pápa apostoli műve* (szerk. Kránitz Mihály), Szent István Társulat, Budapest 2009, 135–184.

amelyben él. Az Egyház magát teszi szóvá, üzenetté, párbeszéddé”. Amennyiben a megtestesülési dinamikát tesszük meg az egyházi kommunikáció alapjául, akkor a világgal párbeszédbe lépő Egyház nem úgy jelenik meg, mint az éppen aktuális, kortárs divatokat kergető intézmény, hanem úgy, mint az evangélium hiteles hirdetésére törekvő, hitből fakadó közösség. Ez lesz az evangélium kultúrába való belépésének a kezdete is (vö. VI. Pál gondolatait a kultúrák evangelizációjáról). Ezzel együtt megváltozik a „túlpartról”, a nem hívőkről alkotott kép: minden, amit még nem ért el a hit fénye, potenciálisan Krisztushordozó valóság. Ily módon érthető, hogy az inkulturációs teológia később előszeretettel hivatkozott a GS 22-re, mint a hit emberi kultúrában való megtestesülésének zsinati megalapozására.

Szólnunk kell azonban a gyenge pontokról, nyitott kérdésekről is. Ezek közül csak párat hozunk itt, említés szintjén:

- hiányos vagy hiányzó pneumatológia (bár a GS 22 a feltámadás kapcsán öröndetes szentlelkes érzékenységről tanúskodik, a megtestesülés-teológia és annak ilyen-olyan olvasatai rendre háttérbe szorítják, ha nem egyenesen elfelejtik a pneumatológiai szempontot),

- a kultúráról alkotott kép elavultsága (a GS 53-ban foglalt kultúra-definíció korántsem annyira nyitott és a kortárs világra érzékeny, mint a GS 22 teológiai látásmódja),⁶⁴³

- ez előbbi együtt járt a későbbiekben a kultúra merőben passzív/ befogadói szerepének egyoldalú szemléletmódjával, ahogyan az az inkulturációs teológiában megmutatkozott (s ahogy azt sokan számon is kérték ezen a paradigmán),⁶⁴⁴

- az előző pont azért is veszélyes, mert nem számol azzal, hogy nem csak a hit inkulturációjára, de a kultúra inkrisztianizációjára is

⁶⁴³ E problémával részletesen foglalkoztunk doktori értekezésünkben; ld. TÖRÖK CSABA, *A hit és a kultúrák viszonyának új paradigmája pneumatocentrikus szemléletben* (Diss. ad Doct.), PPKE-HTK, Budapest 2007, 2.2.1 fejezet (A II. Vatikáni Zsinat).

⁶⁴⁴ Az inkulturáció eme kritikus pontjára is igyekeztünk rávilágítani licenciamunkánkban; ld. TÖRÖK CSABA, *Kirche und Kulturen. Eine Kritik des Inkulturationsparadigmas im Lichte des modernen Kulturbegriffs und des kulturellen Pluralismus* (Diss. ad Lic.), PUG, Roma 2005, 2.2.3 fejezet (*Kritische Punkte der Kulturanschauung des nachkonziliaren Lehramtes*).

sor kerül adott esetben (megint csak visszautalva a GS 22-re és Krisztusra mint a tökéletes kommunikátorra),

– nehéz számot vetni a kulturális ellenállás tapasztalatával (vagyis a megtestesülési–kommunikációs dinamika tudatos és következetes visszautasításával), ennek kapcsán a LG 16 megfontolásainak érvényét senki sem vitathatja.

Összegezve azt mondhatjuk, hogy a GS 22 kinyilatkoztatástani, fundamentálteológiai elemzése az értelmezés és továbbvezetés, alkalmazás új távlatait nyitja meg a vizsgálódó előtt. Emellett azonban számolnunk kell azzal is, hogy ennek során nyitott kérdésekre, vagy éppenséggel nem kielégítő válaszokra lelünk. Éppen ezért – és kifejezetten a GS 22 tanításának szellemében – a teológiának erőfeszítéseket kell tennie arra, hogy a megtestesülés mint isteni és emberi, istenemberi kinyilatkoztatás-teljesség és kommunikációs esemény gondolatát a mai kor kultúrájában, a kortárs ember valósága felé való nyitottsággal, érzékenységgel fejtsse ki és ültesse át az egyházi gyakorlatba.

KRÁNITZ MIHÁLY:

Karol Wojtyła szerepe a *Gaudium et spes* megalkotásában és a *Gaudium et spes* jelentősége II. János Pál tanítóhivatalában

1. II. János Pál pápa fáradhatatlan tevékenysége az emberért

Az egyház és a világ, az egyház és az ember, ez volt II. János Pál missziós programja. A mára már egyértelmű konkrét eredményeket – melyek a zsinati megbeszélésekből, és kifejezetten XXIII. János és VI. Pál kezdeményezéseiből fakadtak – II. János Pál pápa valósította meg, mégpedig a *párbeszéd* révén. A *Gaudium et spes* születése meghatározta a nagy pápa életművét, melynek tanítása szinte az utolsó pillanatig jellemezte.

Ötven éve a II. Vatikáni Zsinat után általános tapasztalat – természetesen vannak kivételek –, hogy a dokumentumokat az új nemzedék körében még mindig kevesen olvassák. Esetleg a *Gaudium et spes* az egyház és a világ kapcsolatáról szóló dokumentumot, annak is csak néhány részét, mely a családdal vagy éppen a jövővel, a világ átalakulásával foglalkozik.⁶⁴⁵

A pápa, akit éveken át Isten atlétájának, az Úr *gloбетrotterének* (világjárónak), a nagy kommunikátornak nevezték, három szempontból is meghatározó volt az emberekhez szóló kifejezéseiben: a fizikai jelenlét, a szimbolikus gesztusok és a nagy világnyelveken megfogalmazott világos beszéd eszközeivel. II. János Pál szellemi és fizikai törekvéseinek célja az emberek elérése volt, Isten és a világ összekapcsolása, meglátása

⁶⁴⁵ E. CATTANEO, La „profezia” del Concilio Vaticano II, in *La Civiltà Cattolica* (5 Gennaio 2013), 14.

szerint a *Gaudium et spes* pedig Isten és a világ találkozásainak időszerű magyarázata.⁶⁴⁶

Ennek érdekében huszonhat év alatt 15 apostoli buzdítást írt, 11 apostoli konstitúciót, 45 apostoli levelet, 30 *motu proprio*t. 104 világ körüli utazást tett – 129 ország felkeresésével – 144 utazást Rómán és Castel Gandolfón kívül, 748 látogatást a római egyházmegyében, Rómában és Castel Gandolfóban. Pápasága alatt 3228 beszédet tartott Olaszországban és a világban, 1338 boldoggá avatást és 482 szentté avatást – összesen 1820 szertartás keretében – hirdetett ki. Kanonizációi lefedik az 1594–2000 közötti szentté avatásoknak több mint a felét (melyek száma: 784). Apostoli útjai során összesen 1 271 000 km-t tett meg (harmincegyszer kerülhette volna meg a Földet). II. János Pált a *Gaudium et spes* szellemében valóban a legfőbb hídépítőnek (*summus pontifex*), vagyis az emberek közti testvériség, a párbeszéd, a szolidaritás és a béke építőjének mondhatjuk.⁶⁴⁷

2. A *Gaudium et spes* lelkipásztori konstitúció kezdetei

XXIII. János szándéka szerint a zsinatnak meg kellett valósítania a világ felé való nyitást, melyet VI. Pál pápa is elfogadott, és első körlevelében (*Ecclesiam suam*, 1964) a párbeszéd fogalma köré csoportosított. Ezzel a programszerű enciklikával és az ehhez kapcsolódó szimbolikus utazásaival előkészítette II. János Pál pápa pasztorális jellegű tevékenységének az alapját.⁶⁴⁸

A zsinat arra törekedett, hogy ne csak önmagában szemlélje az egyházat, hanem az egyházzal együtt mindazt a valóságot, mely őt körülveszi, s amellyel bizonyos mértékben kapcsolatban áll. Alapvető felismerése volt, hogy az egyház kifejeződése ezért az egész emberiséget és annak minden kérdését érinti. Ez az a többértű valóság (szimbólumok,

⁶⁴⁶ II. JÁNOS PÁL pápa, *Átlépni a remény küszöbét*, 89.

⁶⁴⁷ G. MARCHESI, *La morte del papa*, in *La Civiltà Cattolica* (16 Aprile 2005), 168.

⁶⁴⁸ VI. Pál pápa apostoli útjai egybeestek a jelentősebb zsinati dokumentumok megköszövezésével: szentföldi útja a *Dei Verbum*, az indiai látogatása az *Unitatis redintegratio*, az ENSZ közgyűlésén való felszólalása pedig a *Gaudium et spes* megfogalmazásának idejére esett.

struktúrák, szervezetek, tevékenységek, értékek), amelyen keresztül az egyház az üdvösség szentségeként működik, s ez a valóság egyetlen szóval kifejezve: a világ.

A *Gaudium et spes* szerint a zsinat „az emberek világát tartja szem előtt, vagyis az egyetemes emberi családot a környezetet alkotó dolgok összességével együtt; a világot, az emberi nem történelmének színpadát, melyet az emberi törekvések, kudarcok és győzelmek jellemeznek; a világot, melyet a keresztények hite szerint a Teremtő szeretetből alkotott és tart fenn, s mely a bűn szolgaságába került ugyan, de a megfeszített és föltámadt Krisztus megtörvén a Gonosz hatalmát, megszabadította, hogy Isten terve szerint átalakuljon és elérje a beteljesedést.”⁶⁴⁹

Giovanni Battista Montini (1897–1978) bíboros több püspöktársa nevében 1962. október 18-i dátummal levelet írt Amleto Cicognani (1883–1973) államtitkárhoz,⁶⁵⁰ amely a zsinati programmal és tervvel kapcsolatos.⁶⁵¹

A milánói bíboros hét pontban foglalta össze egy lehetséges tervezet vázlatát, mely – amint azt levele végén a *Post Scriptum*-ban írja – nem érinti a szkémák tartalmát. A milánói érsek és a mögötte álló püspökök a következő szempontokat tartották fontosnak vázaltszerűen megemlíteni:

1. az egész zsinat témája az egyházzal szólni, köré rendeződjön;
2. annak alapítójáról, Krisztusról nyilatkozzon;
3. a péteri tisztségről, amely körül felépül az egyház;
4. a hierarchikus egyház titkáról;
5. az egyházak missziójáról;

⁶⁴⁹ *Gaudium et spes*, 2.

⁶⁵⁰ F. G. BRAMBILLA, *La ricerca faticosa di una via per il concilio: Giovanni XXIII. e Montini-Paolo VI.*, in *Teologia. Rivista della facoltà teologica dell'Italia Settentrionale* 37 (settembre 2012), 335–360. A cikk függelékében található Montini bíboros levele, 357–360.

⁶⁵¹ F. G. BRAMBILLA, i. m. 357: „Con profonda umiltà spinto da altri vescovi, della cui saggezza, non posso dubitare, tra i quali i miei venerati Confratelli dell'Episcopato Lombardo. Mi permetto di richiamare la Sua considerazione, sul fatto, che a me ad altri Padri del concilio sembra molto grave della mancata o almeno della non annunciata esistenza d'un disegno organico, ideale e logico, del Concilio, felicemente inaugurato e seguito dagli occhi di tutta la Chiesa e di quelli anche del mondo profano.”

6. az egyháznak a világgal való kapcsolatáról;
7. végül az egyház szeretetének kifejezéséről.⁶⁵²

Montini szükségesnek érezte, hogy – másokkal egyetértésben, s itt gondolhatunk a krakkói érsekre is – kifejezze érzéseit, gondolatait az éppen megkezdődött zsinattal kapcsolatban,⁶⁵³ remélve, hogy mindaz, amit javasol, és amit a bíboros államtitkár figyelmébe ajánlva alázattal leírt, nem csak „fantázia”.⁶⁵⁴

Az ajánlott tervezetből a 6. pontot érdemes megvizsgálni alaposabban, amelyet a milánói bíboros érsek és püspöktársai (lombardiai püspökök) az egyház és a világ kapcsolatáról megfogalmaztak, s amely többnyire helyet kapott később a *Gaudium et spes* pasztorális konstitúcióban.⁶⁵⁵

⁶⁵² Uo.

⁶⁵³ Uo. 360.

⁶⁵⁴ Uo. „Forse questa è una fantasia che si accompagna alle molte altre che pullulano in questa fervorosa stagione spirituale. Vostra eminenza giudicherà L’averla espressa a me risparmia il rimorso del silenzio, e mi offre l’occasione per confermare i miei sentimenti devozione al papa, alla Chiesa, al concilio. E per baciare umilmente le mani e professarmi di Vostra Eminenza, R.ma devotissimo servitore. + G. B. Card. Montini Arciv.”

⁶⁵⁵ Uo. 359: „In fine una terza sessione sarà necessaria, riguardante le relazioni della chiesa con il mondo ch’è intorno, fuori e lontano da lei. E cioè 1) le relazioni con i fratelli separati (trattare di questa questione all’inizio del concilio pare a me che sia compromettere la soluzione); 2) le relazioni con la società civile (la pace, i rapporti con gli stati ecc.); 3) le relazioni con il mondo della cultura, della scienza...; 4) le relazioni con il mondo del lavoro, dell’economia, ecc. ...; 5) le relazioni con le altre religioni; 6) le relazioni con i nemici della Chiesa; ecc. Questi temi interessantissimi per gli uomini del nostro tempo, sia credenti che profani, non potrebbero essere trattati con lo stile dei precedenti, ma in forma di „messaggi” che la Chiesa lancia all’umanità che vive e spera fuori dall’ambito suo; messaggi, nei quali risuonassero forti i principi propri dalla Chiesa e poi squillasse, con qualche afflato profetico, il richiamo di ogni singolo settore umano considerato a qualche motivo nuovo a amico contatto con la luce e la salute, di cui solo la Chiesa cattolica è vera sorgente.”

3. II. János Pál tevékenységének kulcsa a Krisztusra irányított humanizmus⁶⁵⁶

II. János Pál pápa 1958. július 4-én kapta meg krakkói segédpüspöki kinevezését, majd 1963. december 30-án lett krakkói érsek. Karol Wojtyła a II. Vatikáni Zsinat valamennyi ülésén részt vett, gyakran felszólalt a vitákban és az előterjesztésekben.⁶⁵⁷ 1962. október 5-én indult el Rómába. Tapasztalata szerint a zsinat az egész egyháznak, és mindenkinek, aki azon részt vett, nagy ajándék volt. Később így nyilatkozott: „Ez az egész emberiség családjának szóló ajándék, és a Szentlélek szeminárium volt.”⁶⁵⁸

Amint George Weigel, a pápa életrajzírója megállapítja, Karol Wojtyła nem volt naiv.⁶⁵⁹ Nagyon jól tudta, hogy a készülődő zsinatnak a jelentősége és a hatása sokkal nagyobb lesz, mint azt kezdetben gondolták. Ökumenikus zsinat addig mindösszesen csak húsz volt, és ezek csak öt helyen zajlottak: Kis-Ázsiában, Észak-Itáliában, Franciaországban, Németországban és Rómában. Némelyik néhány hónapig, de más összejövetelek évekig is eltartottak. Ezeken a legtöbbször dogmákat fogalmaztak meg és hitvallásokat írtak elő, illetve a szentség-kiszolgáltatás rendjét határozták meg, vagy akár császárt tettek le s küzdöttek az egyházszakadás ellen, és a keresztyények egységéért léptek fel.

Karol Wojtyła tevékenyen részt vett a négy zsinati ülésen, és mint a munkacsoportok tagja, az ülések közötti időben másokkal együtt dolgozott a zsinati dokumentumok megfogalmazásán. A zsinatot vallási, és nem politikai eseménynek tekintette, ahol a főszerep a Szentléleké, és

⁶⁵⁶ G. WEIGEL, *Zeuge der Hoffnung. Johannes Paul II. Eine Biographie*, Schöningh, Paderborn 2002, XVIII.

⁶⁵⁷ Karol Wojtyła zsinati felszólalásai: 1962. november 7. (a liturgiáról); 1962. november 21. (a kinyilatkoztatásról); 1964. szeptember 25. (a vallásszabadságról); 1964. október 8. (a világiak hivatásáról); 1964. október 21. (az egyház és a világ viszonyáról); 1965. szeptember 22. (a vallásszabadságról); 1965. szeptember 28. (a keresztyén világképről és az ateizmusról). Emellett 1965. január–április között Aricciában és Rómában *Az egyház és a mai világ* zsinati dokumentumon dolgozott. Több püspöktársával együtt két héttel megelőzve VI. Pál pápa történelmi jeruzsálemi látogatását (1964. január 5.), felkereste a Szentföldet és Egyiptomot (1963. december 5–15. között).

⁶⁵⁸ Vö. II. JÁNOS PÁL pápa, *Átlépni a remény küszöbén...*

⁶⁵⁹ G. WEIGEL, i. m. 161.

nem a különböző egyházi csoportoké. A zsinatot csakis belülről lehet megérteni – vallotta püspökként és pápaként egyaránt. A krakkói püspök, a későbbi II. János Pál pápa „a zsinat gyermeke” volt.⁶⁶⁰

1959 júniusában a zsinati előkészítő bizottság kérdéseire Karol Wojtyła krakkói segédpüspök is válaszolt. Válaszlevelében gondolatait, de kérdéseit is megfogalmazta a *conditio humana* mai állapotáról, és arról, hogy mit szeretnének korunkban azok, akik az egyházhoz tartoznak. Számára a személy volt érdekes, mert az ember a Teremtő páratlan alkotása, s bár az anyagi világban él, de szellemi törekvései vannak, s így önmagának és másoknak is titok. A világ ma az egyház véleményére kíváncsi, s ez az emberi személlyel, a *conditio humanával* állt kapcsolatban. A társadalom az egyház választ várja a keresztény humanizmusról, az emberi létezés keresztény szempontjairól.⁶⁶¹

II. János Pál pápa nagy élménye volt a II. Vatikáni Zsinat, melyen nem egyszerűen tagok, hanem zsinati atyák vettek részt. Nem hivatali teremben, hanem aulában gyűltek össze, a belépésnél nem a személyi okmányokat, hanem a megbízó iratot kellett felmutatni, nem magasztos beszédeket tartottak, hanem felszólalást, egy szakértő (*peritus*) segítségével latin nyelven. A zsinati gyűlések reggel kezdődtek, ám az érdekes viták nem az aulában, hanem a Szent Péter-bazilikában kialakított két kávézóban zajlottak, melyeket rögtön Bar Jona és Bar Micvá névre kereszteltek.⁶⁶²

Karol Wojtyła a harmadik ülészakon szólalt fel az Isten népe-fogalom megvitatásában 1963 őszén.⁶⁶³ Wojtyła írásban is kifejtette, hogy az egyház lényege a megszentelődés. Minden megkeresztelt az életszentségre kap meghívást, s ez nemcsak a papság vagy a hierarchia ügye, hanem mindenkié, hogy Krisztus megszentelődjék az igazságban, s ő ezért küldte övéit a világba (vö. *Jn* 17,18 sköv.). A szentség, amelyre a keresztények meghívást kaptak, végső soron a Szentháromság szentségében való részesedés.⁶⁶⁴

⁶⁶⁰ Uo. 161–162.

⁶⁶¹ Uo. 165–166.

⁶⁶² Uo. 167.

⁶⁶³ *Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II*, II–3, 154–157.

⁶⁶⁴ Uo. II–4, 340 sköv.; lásd: G. WEIGEL, i. m. 178.

4. Az emberrel és a világgal foglalkozó zsinati dokumentum születése

A második és a harmadik zsinati ülésen Karol Wojtyła már krakkói érsekként, és nem fiatal segédpüspökként vett részt.⁶⁶⁵ A 3. ülészakon a lengyel püspökök nevében készített el egy írásbeli hozzászólást az egyházzal szóló dogmatikus konstitúció Máriával foglalkozó részéhez. Ehhez egy személyes bevezetőt fűzött, melyben kifejtette, hogy Máriát nem a dokumentum végére, hanem az első fejezet, „Az egyház misztériumáról” szóló részt követően kell elhelyezni.⁶⁶⁶

A lengyel főpásztor 3. ülészakon még a világiak apostolkodása tárgykörében is felszólalt, kifejtve, hogy a világi hívők apostolkodásának forrása a keresztség. Ebben a különleges vitában Karol Wojtyła volt az egyetlen, aki szavait a nők jelenlétére is utalva így kezdte: „Tisztelendő atyák, testvérek és nővérek!” (*Venerabiles patres, fratres et sorores!*)⁶⁶⁷ 1964. szeptember 25-én felszólalt a vallásszabadság, az ökumenizmus, valamint az egyház és az állam kapcsolatának a kérdéseiben. Ezen a ponton említésre méltó körülmény, hogy a magyar Kovács Sándor szombathelyi püspök a második ülészakon felszólalásában hangsúlyozta a VI. Pál által továbbvitt gondolatot, mely szerint a zsinatnak pasztorálisnak kell lennie.⁶⁶⁸

Karol Wojtyła jelentős mértékben részt vett a XIII. szkéma kidolgozásában. Ami gondolkodására jellemző volt, az ott visszhangzik a *Gaudium et spes* előszavában: „Nincs olyan igazán emberi érzés, amely

⁶⁶⁵ 1964. március 8-án került sor beiktatására Krakkóban, és a zsinat után 1967. június 28-án kreálták bíborossá.

⁶⁶⁶ *Acta Synodalia*, III-2, 178 sköv.

⁶⁶⁷ Vö. A. BONIECKI, *Kalendarium życia Karola Wojtyły*, Znak, Kraków 2000. Később majd pápaként Karol Wojtyła mindig így kezdte beszédét: „Kedves testvérek és nővérek!” (Ezt legtöbbször olasz nyelven hallottuk tőle: „*Cari fratelli e sorelle!*”)

⁶⁶⁸ *Acta Synodalia*, II-4, 234–237: *Concili Oecumenici Vaticani. finem primum pastoralem esse debere Summi Pontificis Ioannes XXIII f. rec. et Paulus VI feliciter regnans, sollemniter affirmarunt. Hic finis et character pastoralis renovationem totius Ecclesiae intendit, nam – ut verbis Pii Papae XII occasione in dictionis Annus Sancti dictis utar – „si unquam alias, hodie potissimum necesse est, Evangelii veritate virtuteque reformare omnia” (AAS 41, 1949, 258.). Unde haec Sacrosancta Synodus veritates evangelicas vitam regentes et transformantes homini hodierno ita annuntiet oportet ut christifideles inter condiciones, relate ad alia tempore, prorsus novas existentes eas intelligere et in praxim deducere queant.*

szívünkben visszhangra nem találta.”⁶⁶⁹ Az egyház a világ és az ember felé fordul. A megszületett dokumentumot pasztorális konstitúciónak nevezték. Ez egy olyan neologizmus, melyet a *Gaudium et spes*-re használtak elsőként, és jól jelzi a szöveg tulajdonságait. Az első rész ugyanis egy teológiai magyarázat az ember hivatásáról és az egyház szerepéről, míg a második rész egy gyakorlati fejtegetés néhány égető kérdésről.⁶⁷⁰

A „*pasztorális*” jelző ebben az értelemben a fundamentális teológia háttéréből értelmezhető. A zsinat „*pasztorális elve*” a hit igazságának az emberi létezéssel való összekapcsolásában áll. Ez megjelenik az Isten és az ember viszonyának a leírásában a *Dei Verbum* dogmatikus konstitúció első fejezetében.⁶⁷¹

Karol Wojtyła a központi albizottság tagja volt, mely 1965 februárjában a Róma közeli Arriciában egy héten át vitatta a tervezetet. Mintegy 29 zsinati atya, 38 teológiai szakértő (*peritus*), 20 világi hívő és több megfigyelő vett részt a munkacsoport megbeszélésein. Így Wojtyła együtt dolgozhatott Gabriel-Marie Garonne (1901–1994) érsekkel, Yves Congar domonkos és Henri de Lubac, valamint Jean Daniélou jezsuita teológusokkal. Utóbb mind a négyet bíborossá kreálták. Garonne és Daniélou VI. Pál alatt, de Lubac és Congar pedig II. János Pál idején kapta meg a bíborosi kalapot.⁶⁷² Yves Congar naplójában feljegyezte, hogy a *Gaudium et spes* második fejezetéről folytatott vitában Wojtyła kijelentette, hogy „mi itt a mai világ által felvetett kérdésekről és problémákról tárgyalunk, de ez a kérdés válaszokat is vár. Wojtyła személyisége meghatározó volt. Ebben az emberben élet és mágneses erő van, prófétai megnyilvánulással. Lehetetlen neki ellenállni”.⁶⁷³

⁶⁶⁹ GS 1. Karol Wojtyła bizottsági tevékenységéről lásd: G. WEIGEL, i. m. 173–175 (Die Kirche und die Welt von heute).

⁶⁷⁰ Uo. 955 (n. 63).

⁶⁷¹ Vö. DV 2: „Jézus Krisztus, a megtestesült Ige által a Szentlélekben az Atyához járulnak az emberek, és az isteni természetben részesülnek. A kinyilatkoztatásban a láthatatlan Isten mint barátaihoz szól az emberekhez, társalog velük, hogy őket meghívja és befogadja saját közösségébe.” Lásd még: B. SEVESO, *Vaticano II. L'indole pastorale*, in *Teologia. Rivista della facoltà teologica dell'Italia Settentrionale* 37 (settembre 2012), 407.

⁶⁷² R. LA VALLE, *Il concilio nelle nostre mani*, Morcelliana, Brescia 1966, 102.

⁶⁷³ Y. CONGAR, *Journal du concile*, in *Ut Unum Sint*, Bulletin de liaison de la Province de France, (575), Novembre 1994, 180 sköv.

A 4. ülészakon (*sessio*), 1965. október 20-án Karol Wojtyła hozzászólása mellett írásban is beadott egy vázlatot, amelyben részletezte a *Gaudium et spes*hez kapcsolódó észrevételeit. Mondanivalójában kifejtette, hogy *Az egyház a mai világban* címet csak összehasonlító értelemben szabad felfogni, mivel a világ, ahol az egyház él és kifejti tevékenységét, az „több világból” áll, mint például a gazdaság, a társadalom vagy a politika világából.⁶⁷⁴

Wojtyła az ateizmus kérdéséhez is hozzászólt. Javasolta, hogy az egyháznak az ateizmussal való párbeszédét – melyre már VI. Pál pápa is utalt *Ecclesiam suam* kezdetű első körlevelében – nem az Isten létéről szóló érvekkel vagy bizonyítékokkal kell kezdeni, hanem az emberi személy „belső szabadságáról” folytatott megbeszéléssel.⁶⁷⁵ Wojtyła szerint az egész világ teológiai sarkpontja a *Gaudium et spes* 22. pontja, mely az új emberről szól. Ezt egészíti ki a *Gaudium et spes* 24. cikkelyének filozófiai és erkölcsi alapkijelentése az emberi testvériségről, mely eredetileg a GS 22 bővítése lett volna a krisztusi antropológia folytatásaként.⁶⁷⁶ Wojtyła szerint az odaadás törvénye az emberi élet drámai felépítésé-

⁶⁷⁴ *Acta Synodalia*, III-5, 299. old.: „Oportet bene considerare, quod titulus »Ecclesia in mundo huius temporis« sensum analogicum prae se fert. Etsi enim verum sit dicere »mundum«, in quo existit, Ecclesia esse unum, nihilominus – respectu habito condicionem vitae humanae non est unus, sed plures »mundi«, in quibus Ecclesia contemporanea vivit et operatur.” Wojtyła felhívja még a figyelmet arra, hogy a megnyilatkozások ne egyoldalú kijelentések legyenek: „Caveamus autem, ne schema nostrum soliloquium fiat.” 300.old.: „Loquendo »mundus«, hominem semper in mente habeamus – hominem, qui vivit in diversis mundis –, sub diversis systematibus oeconomicis, socialibus, politicis.”

⁶⁷⁵ WEIGEL, *Zeuge der Hoffnung*, 175. Wojtyła felszólalásába az ülést levezető Döpfner müncheni bíboros itt beavatkozott: „Excellenciád fejezze be, az ideje lejárt.” Wojtyła meghajolva a hozzászólásokat levezető elnök előtt költői módon zárta le gondolatait a számára fontos „perszonális elvről”: „Minél inkább közeledik az ember Istenhez, annál inkább közelebb kerül saját emberlétének és a világ igazságának kérdéséhez. A keresztény hit nem elidegenítő, sőt az emberi szabadság egyedülálló értelmében fel szabadító. Ezt kell az egyháznak a mai világ számára felmutatni.” Vö. *Acta Synodalia*, IV-2, 660–663.

⁶⁷⁶ GS 22: „Az ember misztériuma csak a megtestesült Ige misztériumában világosodik meg igazán...” GS 24: „Isten, mindnyájunk gondviselő Atyja azt akarta, hogy az emberek egyetlen családot alkossanak, és testvérnek tekintsek egymást. Hiszen mindannyian Isten képére vannak teremtvé... Továbbá mindnyájan egy és ugyanazon célra vannak hivatva, és ez maga az Isten.”

ben található.⁶⁷⁷ A II. Vatikáni Zsinat a modernitás kihívásaira is válaszolni akart, bár ez idő és energia híján csak utalásszerűen valósult meg.⁶⁷⁸

A zsinat kezdetén többen hiányolták a pontos „cselekvési tervet”, s ezt Suenens bíboros 1962. december 4-én, az első *sessio* végén – akit előző nap XXIII. János fogadott, s így mint az ő szóvivője – kijelentette, hogy míg az I. Vatikáni Zsinat központi témája a pápai primátus volt, a II. Vatikáni Zsinaté az egyház, mely a népek világossága (ez a két szó lett később a *Lumen gentium* dogmatikus konstitúció címe). A zsinat ezért – fejtette ki a bíboros – két tengely körül kezdte meg a munkáját. Az egyik esetben az egyház önmagába (*ad intra*) tekint, míg a másik esetben az egyház a világ, az ember felé fordul (*ad extra*).⁶⁷⁹ Bár sokan megkérdőjelezték a zsinat tevékenységének meghatározását ebben a leegyszerűsített formában, ám a későbbiek folyamán is ez a felosztás egy egyszerű logikai eszköznek minősült a zsinatról való gondolkodásban. A milánói érsek, Montini bíboros is hiányolta a „vezérgondolat”, egy központi irányulás meghatározását, mely képes összefogni a hatalmas erőfeszítéssel elkezdett munkát.⁶⁸⁰

A két nagy pólus, melyek köré a zsinati dokumentumok rendeződtek: a *Lumen gentium* és a *Gaudium et spes*. Míg a *Lumen gentium* az egyház önmeghatározását jelentette, melyhez a liturgikus élet, a kinyilatkoztatásról szóló tanítás, de az egyház missziós és ökumenikus törekvése is odatartozik, addig a *Gaudium et spes* az emberrel és az egyháznak a világban betöltött szerepével foglalkozik. A *Lumen gentium* és a *Gaudium et spes* egymástól elválaszthatatlan, és egymást kiegészítő dokumentumok. Veszélyes lenne eltekinteni a *Gaudium et spes*től a *Lumen gentium* tanulmányozása során, mivel a *Lumen gentium* a *Gaudium et spes* nélkül befejezetlen maradna, mert az egyház életében a kortárs világban való jelenlét nem másodlagos, hanem egy olyan követelmény, amely alapvető missziós elkötelezettségéből fakad.⁶⁸¹

⁶⁷⁷ G. WEIGEL, i. m. 176.

⁶⁷⁸ B. SEVESO, *Vaticano II. L'indole pastorale*, 408.

⁶⁷⁹ P. HAUBTMANN, *Le IIe concile du Vatican*, in *La Documentation Catholique*, n. 2492 (17 Juin 2012), 586–587.

⁶⁸⁰ Uo. 587.

⁶⁸¹ Uo.

A *Gaudium et spes* vitára való előkészítésében Karol Wojtyła hozzászólásait nem minden esetben fogadták megértéssel. Ernesto Ruffini (1888–1967) bíboros, aki a zsinat központi előkészítő bizottságának volt a vezetője, az egész tervezetet az egyház missziós küldetése szempontjából átdolgozásra javasolta, „máskülönben a zsinat az ENSZ egyik alosztálya lenne” – nyilatkozta.⁶⁸²

A német és a francia teológusok 1965. szeptember 17-én egy „zsinati stratégiai” összejövetelt tartottak, ahol Yves Congar elvetette a tervezet átírásának lehetőségét, inkább annak jobbítására tett javaslatot. Végül, szeptember 21-én Gabriel Garrone toulouse-i érsek mutatta be a tervezetet a zsinati aulában, kijelentve, hogy a szkéma lelke maga az emberi probléma, melyet egy „keresztény antropológia” vonásaival kíván bemutatni.⁶⁸³ A vitanap végén egy új, de világosabb és rövidebb szövegre tettek javaslatot.

A németajkú püspökök és teológusok – köztük Rahner és Ratzinger – a nézetük szerint a francia teológusok hatásának tulajdonítható, túlságosan optimista hangvételt kérdőjelezték meg. Julius Döpfner (1913–1976) müncheni érsek nyolcvannégy németajkú püspök nevében kérte a szöveg társadalmi és gazdasági életről szóló részek átdolgozását. Ezután Döpfner bíboros az északi országokhoz tartozó és a német nyelvű kilencvenegy zsinati atya nevében megállapította, hogy bár a tervezet a jó irányba sokat változott, de a természeti és a természetfölötti rend megkülönböztetése nem elég alapos. A bolognai csoport Giacomo Lercaro (1891–1976) bíborosnak írt levelében az egész tervezetet alkalmatlannak vélte (hiányosságai és ellentmondásossága miatt).⁶⁸⁴

Bea bíboros viszont a szöveg kevésbé érthető latin nyelvezetét bírálta.⁶⁸⁵ Giuseppe Siri és Franz König bíborosok olyan alapvető elemeket hiányoltak a szövegben, mint a bűn, a kereszt igazsága, a bűnbánat

⁶⁸² Ruffini bíboros levele G. Siri bíboroshoz 1965. augusztus 12-én.

⁶⁸³ *Acta Synodalia*, IV-1, 553–558.

⁶⁸⁴ J. A. KOMONCHAK, *Le valutazioni sulla „Gaudium et spes”*: Chenu, Dossetti, Ratzinger, in J. DORÉ - A. MELLONI, *Volti di fine concilio. Studi di storia e teologia sulla conclusione del Vaticano II*, Il Mulino, Bologna 2001, 136–144; G. LERCARO, *Per la forza dello Spirito*, Edizione Dehoniane, Bologna 1984, 255–256.

⁶⁸⁵ *Acta Synodalia*, IV-1, 576–596.

szükségessége és a Krisztus feltámadásába vetett remény.⁶⁸⁶ Szeptember 22-én Ernesto Ruffini bíboros azt kifogásolta, hogy az egyház a szövegtervezetben mintegy térdre kényszerített állapotban, a világgal szemben bűnősként szerepel.⁶⁸⁷

Duraisamy Simon Lourdusamy (1924–), a bangalore-i koadjutor érsek 62 püspök nevében tartalmi javításokat kért, hangsúlyozva, hogy a tervezet a teológiára és ne a természetfilozófiára alapuljon.⁶⁸⁸ A számos hozzászóló között Josef Frings (1887–1978) kölni bíboros a dokumentumtervezet teljes átdolgozását kérte ama zavar miatt, mely a párbeszéd következményeként megvalósuló emberi fejlődés és az egyház missziós gyümölcének köszönhető természetfölötti üdvösség között van. Szeptember 28-án Karol Wojtyła krakkói érsek megvédte saját álláspontját, melyet egyesek elleneztek, megerősítve a perszonalista antropológia eredményeit, melyekről már korábban módja nyílt a zsinati aulában szólni.⁶⁸⁹ Adrian Kivumbi Ddungu (1923–2009) az ugandai Masaka püspöke, kilencvennégy afrikai püspök nevében kérte a faji megkülönböztetésről szóló felületes és homályos rész átdolgozását, mely pusztán négy sort szánt a jelenségnek és a megoldásnak.⁶⁹⁰

5. A XIII. szkéma kidolgozása

A szervezőbizottság megbízásából 1963 januárjában Alfredo Ottaviani (1890–1979) és Fernando Cento (1883–1973) bíborosok elnökletével alakult meg a szövegtervezet kidolgozására egy vegyes bizottság. Az 1963 februárjában megkezdett munka eredményét már májusban lezárhatták, mely így hat fejezetet tartalmazott: *Az ember csodálatos hivatása; Az emberi személy a társadalomban; Házasság és család; A kulturális fejlődés előmozdítása; A gazdaság és a társadalmi igazságosság rendje; A népek közössége és a béke.* A szervező bizottság a dokumentumot 1963. június 4-én meg-

⁶⁸⁶ Uo. IV-2, 24–27.

⁶⁸⁷ Uo. IV-2, 22.

⁶⁸⁸ Uo. IV-2, 380–383.

⁶⁸⁹ Uo. IV-2, 660–663; III-5, 298–300 és 680–683.

⁶⁹⁰ Uo. IV-3, 110–111.

vizsgálta, és egy új szöveg elkészítését javasolta. Ezután Leo Joseph Suenens (1904–1996) brüsszeli érsek, aki a szervező bizottságban a tervezet előadója volt, Leuvenbe hívta össze a teológiai szakértők egy csoportját, ahol kidolgozták az új tervezet főbb pontjait, melyet 1963. november 29-én nyújtottak át bírálatra. A francia nyelven létrejött alapszöveget, az első három fejezetet 1964 februárjában Zürichben az albizottság hét tagja, néhány szakértő és két világi dolgozta át. 1964 márciusára már a három fejezet latin fordítása is elkészült, és a negyedik fejezethez is érkeztek már javaslatok. Májusra fejezték be a szöveg alapos áttekintését, s az 1964. június 4–6. között tartott vegyes bizottság plénuma elé kerülhetett, ahol a szövegen még számos javítást eszközöltek. Így jutott el az elfogadott szöveg június hónapban a zsinati atyákhoz.

A zsinat dokumentumai között egy hosszabb esemény húzódik, s ez az esemény megismételhetetlen. Mivel ez időben egyre inkább távolodik, egyre kevesebb élő tanúja marad, s lassan a feledés homályába vész. Ekkor lépnek elő a történészek. Azonban naiv dolog lenne azt hinni, hogy egy történetet értelmezés nélkül lehetne megírni. A történelem és az értelmezés tehát mindig együtt jár.⁶⁹¹ A zsinat nem fogalmazott meg végérvényesen hittani tételeket, ezért a zsinati munkát együtt és egészében kell látni, mely nem egyszerűen a szövegek összessége, hanem inkább azok szelleme.⁶⁹²

II. János Pál nagy elkötelezettséggel vett részt a *Gaudium et spes* kidolgozásában. Kezdetben főleg az ún. első világ püspökei és teológusai foglalkoztak a XIII. szkéma kidolgozásával, majd az újabb ülésszaktól jelentek meg a hozzászólók között a „második” és a „harmadik” világ képviselői, akikhez a krakkói érsek is tartozott. Karol Wojtyła legemlékezetesebb felszólalásában 1964. október 21-én kifejtette a világ sokszínűségét, és a leendő dokumentum új hangvételét tartotta fontosnak ki-

⁶⁹¹ Vö. *Storia del Concilio Vaticano II.*, 1–5. vol. (szerk. G. Alberigo - A. Melloni), II. Mulino, Bologna 1995–2001. A zsinat helyes értelmezéséről lásd: PAFST BENEDIKT XVI. UND SEIN SCHÜLERKREIS - KURT KARDINAL KOCH, *Die Hermeneutik der Reform*, Sankt-Ulrich-Verlag, Augsburg 2012.

⁶⁹² R. de MATTEI, *Il Concilio Vaticano II. Una storia mai scritta*, Lindau, Torino 2010.

emelni. A fiatal zsinati atya filozófiailag és morálteológiailag jól felkészült gondolkodó volt, nyitott a szellem világának problémáira is.⁶⁹³

A XIII. székmat kidolgozó bizottságban helyet kapott Karol Wojtyła krakkói érsek is. A korábbi szövegek ellenőrzését több albizottság közzött osztották szét. A párizsi Institut Catholique szociológiai professzorát, Pierre Haubtmann egyházmegyés papot nevezték ki a szöveg főszerkesztőjének. Az albizottságok külön-külön gyűlték össze Rómában vagy máshol, melyek közül az egyik nevezetes találkozó a Róma melletti Arriciában volt 1965 januárjában, száz fő feletti résztvevővel, akik között voltak püspökök, teológusok és világi hívek is.

A negyedik *sessio* kezdetén vitatták meg az új szövegtervezetet 1965. szeptember 21–október 8. között. Sokan a dokumentum hosszúságát vagy latin stílusát, illetőleg az ismétlődéseket kifogásolták. A harmadik *sessión* megfogalmazott kritikák is újra előjöttek. Túlságosan európainak és nyugatinak tartották. Mások jobb biblikus alapozást kívántak. Túlzott optimizmussal vádolták a szöveget, mivel kevésbé volt fogékony a bűn megléte iránt. Volt, aki „a modern pogányság *magna chartájának* vélte”. Ám erre való válaszként mások a „mai emberiség *magna chartáját* látták benne”. Ismét felmerült a kommunizmus kifejezett elítélésének szándéka, de ezt azzal sikerült kivédeni, hogy bennfoglaltan az ateizmus tárgyalásánál ez már megtörtént, tartva attól, hogy a kommunizmus név szerinti említése sértő lehetne, és ez a párbeszéd végét jelentené.

Számos zsinati atya azt kérte, hogy a dokumentumot helyezték a zsinati határozatokon kívül egy alacsonyabb szintre, egy üzenet, egy levél vagy egy nyilatkozat szintjére. A többség azonban konstitúcióként kívánta elismerni, és a „pasztorális” jelzővel illették. Végül ezt fogadta el maga VI. Pál pápa is, így a *Gaudium et spes* című szöveg végső elnevezése: *Constitutio pastoralis de Ecclesia in mundo huius temporis* lett. A dokumentum a legmagasabb tekintélyi szintre emelkedett, viszont a „pasztorális” jelző számos értelmezésnek adott lehetőséget. A *Gaudium et spes* a többség terjedelme és átfogó jellege miatt is az egész zsinat koronájának tartotta, mivel ez megegyezett XXIII. János eredeti pasztorális el-

⁶⁹³ M. LEITGÖB, *Dem Konzil begegnen. Prägende Persönlichkeiten des Zweiten Vatikanischen Konzils*, Topos, Kevelaer 2012, 103–105.

gondolásával. Fejezetenként szavaztak a szövegről, és minden rész megkapta a több mint kétharmados többséget. Így 1965. december 7-én a végső szavazáson 2309 *placet*, 75 *non placet* és 7 érvénytelen szavazat született. A szavazás után VI. Pál pápa azonnal elfogadta és kihirdette a *Gaudium et spes*.

Az új konstitúció fogadtatása különböző módokon történt. A dokumentum szorosan kapcsolódik az ökumenizmusról szóló *Unitatis redintegratio* határozathoz és a II. Vatikáni Zsinat más, a jövőre vonatkozó szövegeihez. Maga a zsinat végső soron nem eredményezte a katolikus egyház és a többi egyház egyesülését. A dokumentum hatása, illetve megvalósítása VI. Pál pápa és II. János Pál pápa idejére esett. Ez idő alatt a világ, a kultúra, valamint a társadalom is hatalmas változásokon ment keresztül. A konstitúcióban felvetett kérdések azonban továbbra is aktuálisak maradtak, melyek II. János Pál pápa idején a válaszadásban nyertek végleges formát. Az egyházon belül meghatározónak tűnt Marcel Lefebvre-nek (1905–1991) és követőinek a közössége, mely nem fogadta kedvezően a *Gaudium et spes* tartalmát, de szinte a szakadásig menő eltávolodásuk a liturgiáról, az ökumenizmusról és a vallásszabadságról szóló dokumentumok miatt történt. A *Gaudium et spes* azonban, szemben a többi dokumentummal, szinte az összegzését adta a II. Vatikáni Zsinatnak, jóllehet a *Dei Verbum* meghatározó lett a biblikus tanulmányok számára, és az ekkleziológiának is alapvető szövegei lettek a *Lumen gentium*, az *Unitatis redintegratio*, a *Nostra aetate* és a *Dignitatis humanae* zsinati szövegek. A tanítóhivatal számára is döntő maradt a *Gaudium et spes*, mivel például megelőzve minden más dokumentumot, utalásként a legtöbbször szerepel a *katolikus egyház katekizmusában*. VI. Pál és II. János Pál nem egy körlevelének témáját a *Gaudium et spes*re építi. VI. Páltól a *Populorum progressio*, II. János Páltól a *Redemptor hominis*, a *Laborem exercens*, a *Sollicitudo rei socialis*, a *Centesimus annus*, a *Veritatis splendor* és az *Evangelium vitae* mind a zsinaton felvetett kérdéseket aktualizálja.

Rómában a Lateráni Egyetemhez kapcsolva II. János Pál létrehozta a *Redemptor Hominis* Pasztorális Intézetet, melynek célja, hogy előmozdítsa azokat a teológiai és filozófiai tanulmányokat, melyek a konkrét embert

a maga emberi létében és hittapasztalatában segítik.⁶⁹⁴ II. János Pál első körlevelét a *Gaudium et spes* újraolvasásának szánta, amelynek központi gondolata, hogy az egyház útja az ember: „A teljes ember, létének teljes, személyként megélt valóságában és közösségi-társadalmi életében – családjában, a társadalomban, nagyon sokfajta körülmény között, nemzetében és népében (esetleg kizárólag egy család vagy törzs kötelékében), az emberiség egészében –, ez az ember az egyház elsődleges útja, melyen küldetése betöltésekor járnia kell; ő az egyház első és legfontosabb útja, amelyet maga Krisztus nyitott meg, s amelyen a megtestesülés és megváltás misztériumában Ő maga állandóan jár... Az egyház útja ez az ember, és erre az útra épül minden más út, melyen az egyháznak járnia kell.”⁶⁹⁵

6. A II. Vatikáni Zsinat végső összegzése: Az egyház a mai világban

A szavazás előtti formájában a *Gaudium et spes* pasztorális konstitúció két nagy kötetben több mint négyszáz oldalt tesz ki: nyolcvanöt a szövegét, a többi pedig a változtatási javaslatokat (*extensio modorum*) jelentette. Ezt csak néhány nappal az általános és végső szavazás előtt tudták közreadni, ami annyit jelent, hogy a felelős bizottság az utolsó pillanatokig dolgozott a szövegen. Szerkesztői az utolsó napokban a szükséges munkákkal szinte egész éjszakákat töltöttek, hogy megfogalmazzák a szöveg végső formáját. Az eredménnyel azonban nem volt arányos a lelkesedés, mivel túl nagy reményt fűztek azon gondolatok megfogalmazásához, melyeknek nagysága ebben a keretben meghaladta a kifejezés lehetőségeit.⁶⁹⁶

A végső eredmény azonban mégis pozitív, és egy kezdeti gondolkodásnak ígéretekké teli megfogalmazását jelenti. A lelkipásztori konstitúció által feltett kérdés a legfontosabbnak tűnik, mely a teológiában

⁶⁹⁴ Vö. http://www.pul.it/?page_id=298.

⁶⁹⁵ *Redemptor hominis*, 14.

⁶⁹⁶ R. ROUQUETTE, *L'achèvement de Vatican II. L'Église dans le monde d'aujourd'hui*, in *Vatican II. Histoire et actualité d'un concile*, Études Hors-série (2010), 113. A szerző, Robert Rouquette (+1969) jezsuita zsinati krónikás cikkét egy hónappal a zsinat bezárását követően jelentette meg az *Études* 1966. januári számában.

gyakran hiányzó utat nyitott meg: „Mi az ember?” „Mi az értelme földi életének?”⁶⁹⁷

Ebből fakadóan további kérdések is megfogalmazódnak, és elmondhatjuk, hogy a *Gaudium et spes* a legtöbb kérdést felvető irat lett a II. Vatikáni Zsinaton. Ez semmiképp sem egy, az abszolút tudással rendelkező szűk csoport szellemi hatalmát mutatja, hanem sokkal inkább a kérdező egyház keresését, mely a világgal együtt szeretné megtalálni azokat a közös értékeket, még akkor is, hogyha a kérdések megfogalmazása után maradnak még megválaszolatlan felvetések. Mintegy önbeismeréssel a zsinat kimondja, hogy „az egyháznak nincs mindig keze ügyében a felelet minden részletkérdésre”.⁶⁹⁸

Nagyon érdekes az egyház magatartása, és összehasonlítva a korábbi évszázadok megnyilatkozásaival, formabontónak nevezhetjük azt a stílust, amellyel az egyház egyáltalán kérdéseket tesz fel és szimpátiával tekint a világra, a történelemre és a profán tevékenységet folytató emberre is. Az egyház a világra figyel és kérdéseket fogalmaz meg, talán még kissé ügyetlenül. A tervezet (*szkéma*) inkább egy monológ volt a világról, mint dialógus, vagyis tényleges párbeszéd a világgal. Ezzel együtt azonban az egyház alázatos magatartása is megjelenik, mégpedig apologetikai hangsúllyal, mert mindezt anélkül teszi, hogy lemondana az Isten által kapott kinyilatkoztatott igazságról, és nem is elégszik meg az igazság kimerítő és változhatatlan megfogalmazásával, mert elfogadja a világból érkező, az Isten tervének értelmét megvilágító szempontokat is, melyekben a tudomány fejlődésével – az ember tudatosabb megnyilatkozásával – a kinyilatkoztatásra több fény kerül.⁶⁹⁹

Az embernek ez az alázatos magatartása ad lehetőséget arra, hogy hatásosan juttassa el a világnak a kinyilatkoztatás fényét a ma embere által feltett kérdésekre, és hogy hozzásegítse ezen a földön egy jobb és emberibb létezéshez. Ez az a kísérlet, melyet a keresztény üzenet adni tud a kortárs emberiségnek, nem úgy, hogy „a mi időnk nagy kérdéseit” végérvényesen megoldaná, hanem a megoldás keresésének a segítségével.

⁶⁹⁷ Vö. *Gaudium et spes* 12.

⁶⁹⁸ R. ROUQUETTE, i. m. 114.

⁶⁹⁹ Vö. GS 44: Milyen segítséget kap az egyház a mai világtól?; GS 58: Krisztus evangéliumának és a kultúrának sokrétű kapcsolata.

Ezek vonatkoznak a család új szociológiai feltételeire, a demográfia növekedésére, a tömegek új humanizmusára, a társadalmi igazságtalansággal szembeni azonnali megnyilvánulásra, a béke kérdéseire, melynek védelme az emberi kézben összpontosuló pusztító technika miatt kiáltó szükségszerűség, a nemzetközi szervezetek tevékenységével, melyek kínosan keresik a kiutat saját önzésük, valamint nemzeti és faji részrehajlásuk hálójából. A tervezet mintha már meg is adná a választ ezekre a hatalmas kérdésekre, melyekkel az egyház célja, hogy a megoldás keresésére buzdítson. A megfogalmazás bizonytalansága azonban mégsem vet árnyékot az őszinte alázat szándékára.⁷⁰⁰

A konstitúció orvosolható, mégis gyenge pontja, hogy a hatalmas munka ellenére a szerkesztőknek nem volt idejük, hogy tökéletesítsék művüket, mivel a megfelelő munkához még legalább egy hónapra lett volna szükség.⁷⁰¹ Az első szövegtervezetet 1965 júniusában francia nyelven fogalmazták meg, a szöveg végső változata azonban latin nyelven került lejegyzésre, és témájában inkább egy gyöngyfüzérhez volt hasonló. Ez a kikerülhetetlen sorsa a különböző csoportok által szerkesztett szövegnek, és a többszörös, kívülről javasolt változtatások beillesztésének, kevés időt hagyva a szöveg egészében való helyes elhelyezésnek. Hiányzott egy „nagy” teológus, aki a szöveg egészét kézbe vette és egységét biztosította volna. Ám az említett munkafeltételek mellett mégis csak megszületett egy értékes és összefüggő megfogalmazás.⁷⁰²

Gyakran említették az első tervezet gyenge pontjai között, hogy túl optimista, nem számol a bűn valóságával, és az ember tevékenységét nem irányítja eléggé az örök célok felé. A szerkesztő bizottság csak úgy tudta orvosolni ezeket a hiányokat, hogy némely bekezdést helyezett el a bűnről és a végső célokról, anélkül azonban, hogy a későbbiekkel való összefüggést figyelembe vette volna. Ráadásul minden fejezet végén elhelyezett egy Krisztusról szóló „vándorbekezdést”. Ez az egymás mellé helyezés főképp az első rész első fejezeténél érezhető. Ez az alapvető fejezet az

⁷⁰⁰ R. ROUQUETTE, i. m. 114–115.

⁷⁰¹ Uo. 115: az angol John Carmel Heenan bíboros (1905–1975) 1964. október 22-én, a III. ülésszak során teljes joggal állt ki szenvedélyes felszólalásában a peritusok mellett az őket ért igaztalanságok miatt, kijelentve, hogy három vagy négy év érlelődésre lenne szüksége a szkémának.

⁷⁰² R. ROUQUETTE, i. m. 115–116.

emberi személy méltóságáról tárgyal. Miután néhány szóban kifejtette az Isten képeire teremtett ember lényegét, anélkül azonban, hogy elmélyítette volna ezt a lényeges biblikus tanítást, azonnal az eredeti bűn állításával folytatja, mely mintegy a kinyilatkoztatás és a tapasztalat ténye, egy olyan bűn, mely minden szinten az emberi teremő tevékenység számára a bálványimádó elhajlás fenyegetésének a forrása. Alapvetően a szöveg az egész emberiséghez akar szólni, és ezzel a civilizáció ellentmondásaira és bukásaira akar magyarázatot adni. Itt azonban, úgy tűnik, mintha egy alapkatekizmus tanítása jelenne meg.

A II. Vatikáni Zsinat azonban nemcsak a keresztények, hanem az egész világ figyelmét felkeltette. Semmi sem váltott ki olyan széles körű visszhangot, mint az egyház és a világ viszonyával foglalkozó dokumentum. Szokatlan látásmódja és stílusa, illetve mindenekelőtt „forradalmi” mondanivalója miatt. Mindazonáltal a *Lumen gentium* dogmatikus konstitúció mellett a pasztorális konstitúcióban is az egyház új önértelmezése fejeződött ki. A dokumentum maga volt az *aggiornamento*, az ablaknyitás a világ felé, az egyház kilépése a világba.⁷⁰³

A katolikus egyház különböző valóságokból merítette világfogalmát (az emberi személy, a társadalom, a család, a kultúra, a nevelés, a tudomány, a haladás, az igazság és a béke), melyet a *Gaudium et spes* kezdetű dokumentumban fogalmazott meg. A „lelkipásztori okmányoknak” nevezett dokumentum két nagy részből áll, az első *Az egyház és az ember hívővé válása*, a második pedig a *Néhány különösen égető kérdés* címet viseli. A zsinat igyekszik konkrét választ adni a világból fakadó kérdésekre, melyek a mai embert foglalkoztatják.

XXIII. János pápa a zsinattól azt várta, hogy a keresztény elvek kiegészítsék a polgári, a gazdasági, a politikai és a szociális élet területére is. A zsinat munkája „két dimenzióban” fejtette ki hatását: a szervezett egyházon belül és azon kívül.⁷⁰⁴ A felmerülő kérdésekről folytatott vita során a zsinat összetételéből fakadóan nyilvánosságot kapott a világ

⁷⁰³ Vö. TOMKA F. - TOMKA M., *Gaudium et spes. Lelkipásztori konstitúció az egyház és a mai világ viszonyáról*, in *A II. Vatikáni Zsinat dokumentumai negyven év távlatából, 1962–2002. A zsinati dokumentumok áttekintése és megvalósulása* (szerk. Kránitz M.), SZIT, Budapest 2002, 443–444.

⁷⁰⁴ Uo. 446.

szegényebb részeiből jövő püspökök élettapasztalata,⁷⁰⁵ melyet XXIII. János pápa *Pacem in terris* körlevele is megerősített. Ez új hangsúlyt adott a világproblémák, a béke, az emberi jogok és a demokrácia kérdéseinek.⁷⁰⁶

A „világ” mint „teológiai hely” (mint a teológia forrása) nem kevés fejlődést okozott a zsinati atyáknak, akik korábban nem foglalkoztak az embert érintő „világi” kérdésekkel. Jóllehet az egyház társadalmi tanításának akkor már több mint hetvenéves múltja volt, mégis a mai „világ” új kérdéseit, *rerum novarum*-át nem kerülhette meg a zsinati munka.⁷⁰⁷ A szövegtervezet kidolgozásával foglalkozó bizottsággal szemben állandóan kérdések merültek fel, melyeket folyamatosan tisztázni kellett. A későbbi évek és évtizedek azonban igazolták, hogy mind a *Gaudium et spes*, mind pedig a *Pacem in terris* kopernikuszi fordulatot jelentő, iránymutató alapokmányá vált.⁷⁰⁸

A kilencvenhárom cikkely (a zsinati dokumentum pontjai) majdnem ugyanennyi témát is jelent, mely az egyház és a világ kapcsolatát megfelelő módon tükrözi. A témagazdagság jelzi, hogy mi mindenről gondolkodtak a zsinati atyák, amit alkalmasnak ítélték arra, hogy a lelkipásztori konstitúcióba kerüljön.⁷⁰⁹

Mivel a szöveg szerkesztése nem támaszkodott egy előkészítő bizottság konkrét tervezetére, ezért 1963 januárjában egy koordinációs bizottság dolgozta ki főbb pontjait. Két enciklika azonban, a *Pacem in terris* (1963) és az *Ecclesiam suam* (1964) útmutatásai mégis meghatározták a szövegtervezet alakulását, mely a harmadik ülés során, 1964. október

⁷⁰⁵ Például Dom Helder Camara segédpüspök (1909–1999), később recife-i érsek.

⁷⁰⁶ TOMKA F. - TOMKA M., i. m. 446–447.

⁷⁰⁷ Uo. 449.

⁷⁰⁸ Uo. 450. Az összesítő végső szavazás alkalmával a 2391 jelenlévő zsinati atya közül a szöveg mellett 2309-en, ellene 75-en szavaztak, hét szavazat pedig érvénytelen volt; vö. uo. 452.

⁷⁰⁹ Uo. 452–455. A sokféle kérdés felvetése miatt a bírálatok a szöveget „Noé bárkájának is nevezték”, mivel ide minden témából jutott. A zsinatra beérkezett hetven eredeti tervezetből csak tizenötöt hagytak meg, és hozzátettek egy újat XXIII. János kezdeményezésére a világ felé nyitásról, mely dokumentumot egy időben „a hetven javaslat temetőjének” nevezték.

26-án került a plénum elé. Végkimenetelében a *Lumen gentium* mellett a *Gaudium et spes* lett a zsinati munka második súlypontja.

7. Joseph Ratzinger szerepe a II. Vatikáni Zsinaton

A püspökök melletti szakértők között ott találjuk Joseph Ratzingert, a későbbi XVI. Benedek pápát is.⁷¹⁰ A fiatal professzor csak 35 éves volt, amikor megkezdődött a II. Vatikáni Zsinat, de már előtte és a zsinaton végig Josef Frings kölni érsek teológiai tanácsadója lett. Az érsek számára írt egy beszédet, mely Genovában hangzott el. Ezt nyomtatásban XXIII. János pápa is olvasta, és értékelte a saját felfogásához közel álló gondolatokat: „*Che bella coincidenza del pensiero!*”⁷¹¹ A *Gaudium et spes* kidolgozását irányító albizottság munkájában Karol Wojtyła is részt vett,⁷¹² amikor Ratzinger javaslatára a szövegbe került a GS 10. cikkelye, mely a hit oldaláról krisztusi nézőpontból szól az emberiség kérdéseiről a párbeszéd lehetőségével.⁷¹³

⁷¹⁰ G. MARCHESI, *Benedetto XVI e il Concilio Vaticano II*, in *La Civiltà Cattolica* (2006), I, 381–190.

⁷¹¹ N. TRIPPEN, *Josef Kardinal Frings (1887–1978)*, vol. 2: *Sein Wirken für die Weltkirche und seine letzten Bischofsjahre*, in *Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte*, Schöningh, Paderborn 2005, 262.

⁷¹² Az együtt dolgozó prelátusok és szakértők (*periti*) személyéről lásd: G. TURBANTI, *Un concilio per il mondo moderno. La redazione della costituzione pastorale „Gaudium et spes” del Vaticano II*, Il Mulino, Bologna 2000, 632–634.

⁷¹³ J. WICKS, *Six texts by prof. Joseph Ratzinger as peritus before and during Vatican Council II*, in *Gregorianum* 89/2 (2008) 233–311. A dokumentumok, melyek kidolgozásában Joseph Ratzinger közreműködött: *Lumen gentium*, *Dei Verbum*, *Ad gentes*, *Gaudium et spes*. A teológus Ratzinger zsinat alatti munkájáról lásd: Gaál, de Emery, *The Theologian Joseph Ratzinger at Vatican II. His Theological Vision and Role*, in *Lateranum*, LXXVIII (3/2012), 515–548.

8. A *Gaudium et spes* zsinati szellemisége II. János Pál tanítóhivatalában

A II. Vatikáni Zsinat kimondta és pontosította, hogy az egyháznak az evangéliumot a párbeszédre való nyitottsággal mindenkihez el kell juttatnia: a nem katolikus egyházakhoz, a zsidósághoz és a nem keresztény vallásokhoz, sőt a modern világ fiaihoz és leányaihoz, az ateistákhoz és a közömbösekhez is.⁷¹⁴

A kirekesztő beszédmód elemeit – eretnekek, szakadárok, hitetlenek, pogányok – az elismerés és a tisztelet szavai váltották fel, mint a különvált testvérek (*fratres seiuncti*) és a jóakarátú emberek (*homines bonae voluntatis*) megszólítás, anélkül azonban, hogy a különbözőségek feloldódtak volna egy békülékeny magatartásban.⁷¹⁵

II. János Pált az emberi történelem, s annak közelgő fordulópontja – a 2000. év – már pápasága kezdetétől foglalkoztatta. Az új idők felé a modern világra jellemző racionalizmussal, nihilizmussal, etikai relativizmussal és deista humanizmussal szemben bátorsággal és bizalommal kell megnyilvánulni – vallotta. Az új évezred elején kiadott, 2001. január 6-án kiadott *Novo millennio ineunte* című körlevelében a pápa a keresztény élet új lendületére, a Krisztustól való új elindulásra buzdít (n. 29).

Az egyháztörténelemben először II. János Pál pápa idején (2000 nagyböjtjén) került sor „az emberi emlékezet megtisztítására”, egy általános és mindenre kiterjedő bocsánatkérésre. George Weigel, Karol Wojtyła „életrajzírója” állapítja meg II. János Pál pápáról, hogy ő „korunk egyik legnagyobb humanistája”. Korát megelőzőnek, *vormodern*nek nevezte azt a fiatal papot, aki az 1940-es években az újszolasztikus teológia mellett az antropológiára is figyelt, és később habilitációja számára Max Scheler (1874–1928) fenomenológiájának a vizsgálatát tűzte ki célul.⁷¹⁶ II. János Pál pápa célja „a Krisztusra irányított humanizmus bemutatása a XX. század sokszor véres és embertelen ideológiai kísérletei után, melyek mind kudarcot vallottak”.

⁷¹⁴ H.-J. TÜCK, *Das unerledigte Konzil*, Internationale Katholische Zeitschrift, Das unerledigte Konzil 41 (November–Dezember 2012), 585.

⁷¹⁵ II. János Pál pápa később a zsinati szóhasználatlal él, amikor minden embert a testvérének nevez, akikkel a megtestesülés által az örök Ige egyesült (vö. GS 22).

⁷¹⁶ G. WEIGEL, *Zeuge der Hoffnung. Johannes Paul II. Eine Biographie*, Schöningh, Paderborn 2002.

Mint krakkói püspök, Karol Wojtyła erről írt 1960-ban a II. Vatikáni Zsinatot előkészítő bizottságnak. A mintát már Krakkóban megvalósította, és azt saját pápasága alatt teljessé tette. II. János Pál szeme előtt nem az egyházi restauráció lebegett, hanem annak a modern, keresztény humanizmusnak a hirdetése, melynek során az egyház a jelen kultúra válságában önmagát meghatározza.

Az „Isten-felejtés” korszakában a kultúra – és nem a politika vagy a gazdaság – lehet az emberi történelem igazi előmozdítója. A hamis istenek imádata során az „én” feltétlen állításával a kultúra kiüresedésének, szinte megszűnésének vagyunk a tanúi. Egy hamis emberképre épülő „téves” kultúra a modern technológiával összekapcsolódva egy gépiesített, és csak az érzékekre ható élménytöbbletet képes nyújtani. A társadalom minden területén megnyilvánuló szekularizáció nem semleges jelenség.⁷¹⁷

Egy olyan világ, amelyen „nincs” ablak, ajtó vagy világítótorony, bezártságot idéz elő. II. János Pál pápa innen szerette volna kivezetni a mai embert, a helyes *conditio humana*, a keresztény humanizmus felismerésével. Nézete szerint az ember és a történelem számára az „istenkérdés” központi jelentőségű ugyanúgy, mint az „emberkérdés” is. Aki az emberre kérdez, annak kikerülhetetlenül az Istenre is rá kell kérdeznie. Aki a történelmet Isten nélkül akarja elképzelni, az felületesen érti meg magát a történelmet. Aki azt kérdezi, hogy mi az ember, és mi az emberi személy feladata a történelemben, az az istenkérdéssel találkozik. Egy igazi antropológia és egy igazi humanizmus „Istenről és az emberről” szól.⁷¹⁸

9. „Az egyház útja az ember” II. János Pál tanításában

VI. Pál pápa után, I. János Pál pápa elhunytával (1978) II. János Pál pápa saját zsinati tapasztalataira és a zsinat utáni évtized változásaira válaszolva a *Gaudium et spes* lekipásztori konstitúció újraolvasásával első

⁷¹⁷ II. János Pál pápa „csöndes aposztáziának” nevezte az európai kultúra jelenlegi helyzetét; vö. *Ecclesia in Europa* 9, SZIT, Budapest 2003, 18.

⁷¹⁸ Vö. a *Gaudium et spes* 10. cikkelyét az emberiség sarkalatos kérdéseiről.

önálló, *Redemptor hominis* kezdetű körlevelét (1979. március 4.) írta meg, mely Krisztussal, az emberrel és a világgal foglalkozott.

Mintegy öt hónappal megválasztása után a pápa a saját programját fogalmazta meg első hivatalos írásában, mely négy nagy fejezetből és 22 cikkelyből áll. II. János Pál folyamatosan szem előtt tartotta VI. Pál pápa első enciklikájának, az *Ecclesiam suam* kezdetű körlevélnek a tanítását, mely az egyház isteni és emberi feladataira egyaránt vonatkozik. A pápa lényegében kimondja saját, azóta híressé vált hitvallását, hogy „az egyház útja az ember”.⁷¹⁹

Ez általános helyesléssel találkozott a keresztény egyházak körében is, mivel az ember „megmentése” az összkriszténység közös feladata.⁷²⁰ II. János Pál pápát remény töltötte el, hogy az évezredeknek megvan a maguk arculata, s ennek az évszázadnak minden bukása és könyve – mint mondja – nem vész a semmibe, és egy új kezdet indul el. Újra kell keresni az emberiség egységét, a vallások egységét és a keresztények egységét, hogy valóban új, pozitívabb korszak kezdődjék.

II. János Pál a hit és a remény nagy tanúja volt. Voltaképpen ez a két kifejezés adja meg mindannak a lényegét, amit az Isten Országáért és az egész világért tett. Megválasztása utáni első szava is erre vonatkozott: „Ne féljete! Nyissátok ki az ajtókat Krisztus előtt!”. Ez a kijelentés már kezdettől egy felhívás volt Krisztus és az egyház üzenetének bizalommal teli befogadására, tudva, hogy a hit semmiképpen nem csökkenti az ember méltóságát és értékét, sőt Krisztus maga az a tökéletes ember, aki teljesíti, átisteníti a személy „emberségét”, és megadja értelme teljességét, megvilágítva azt a titkot, ami az ember önmaga számára. Ezt a felhívást II. János Pál fáradhatatlanul hirdette egész pápasága alatt és apostoli útjai során személyesen vitte el a föld végső határáig.⁷²¹

⁷¹⁹ Vö. *Redemptoris missio*, 14: „Az egyház útja az ember, és erre az útra épül minden más út, melyen az egyháznak járnia kell.”

⁷²⁰ A II. János Pál Intézet a körlevél 30. évfordulójára nemzetközi konferenciát rendezett, melynek anyaga nyomtatásban is megjelent; vö. *Una via sempre attuale: L'intuizione sorgiva del pontificato del beato Giovanni Paolo II* (a cura di Livio Malina e Carl A. Anderson), *Atti del congresso „Verso Cristo”. A 30 anni da Redemptor hominis. Attualità di una via all'uomo*, presso il Pontificio Istituto Giovanni Paolo II, Roma, 16–17 ottobre 2009, in *Anthropotes. Rivista di Studi Sulla Persona e la Famiglia* XXVII (2011).

A másik fontos kifejezés a „*duc in altum*” („Evezd a mélyre” – a halfo-
gásra), a 2000. év nagy jubileumának lezárásakor hangzott el, mialatt az
egyház és a világ számára egy új évszázad és egy új évezred nyílt meg.
Az egyháznak ez azt jelentette, hogy ne féljen tengerre szállni, vagyis az
emberi történelem mindig is fenyegető vizeire és hagyatkozzon Krisz-
tusra, ne a saját erejére. Az emberi történelem Ura ugyanis egyházával
van „egészen a világ végezetéig”.

10. II. János Pál visszaemlékezései az *Átlépni a remény küszöbén* című riportkönyvben

„*Gaudium et spes luctus et angor hominum huius temporis*, azaz a mai em-
ber öröme és reménysége, szomorúsága és szorongása a pápa imádsá-
gának a tárgya” – válaszol II. János Pál arra a kérdésre, hogy kiért és mi-
ért imádkozik a pápa.

Az evangélium azt jelenti, jó hír, s a jó hír mindig felhívás az örömré.
Mi az evangélium? A világ és az ember nagy igenlése, mert az Istenről
való igazságot tárja fel. Isten az ember örömének és reményének első
forrása.⁷²²

A pápának – mint minden kereszténynek – tisztában kell lennie azok-
kal a veszélyekkel, amelyeknek alá van vetve az ember élete a világban...
„A pápa imájának van azonban egy sajátos dimenziója is – szölt II. Já-
nos Pál a saját gondolkodásáról. Az egyházakért való aggodalma arra
készteti, hogy imájával, gondolataival és szívével mindennap körbejárja
az egész világot. Ily módon a pápa imája bizonyos földrajzi jelleget is
ölt. Azoknak a közösségeknek, egyházaknak, társadalmaknak és prob-
lémáknak a földrajzáról van szó, amelyek a mai világot aggasztják”.⁷²³

Az egyház elsősorban azért könyörög, hogy Krisztus által mindenhol
bekövetkezhessen az üdvözülés (GS 22). Ez a küldetés bizonyos érte-

⁷²¹ Vö. EDITORIALE, *In memoria di Giovanni Paolo II*, in *La Civiltà Cattolica* (16 Aprile 2005), 105.

⁷²² II. JÁNOS PÁL pápa, *Átlépni a remény küszöbén* (szerk. V. Messori), J LX Kiadó, Bu-
dapest 1995, 46–47.

⁷²³ Uo. 50.

lemben igazolja létét, ahogyan ezt a II. Vatikáni Zsinat megfogalmazta.⁷²⁴ Ezen a ponton szükségesnek tartom idézni – vallja II. János Pál – a II. Vatikáni Zsinat *Gaudium et spes* kezdetű lelkipásztori konstitúciójának egész szakaszát:

„Azok az egyensúlyzavarok, melyektől a mai világ szenved, azal az alapvetőbb egyensúlyzavarral függenek össze, mely az ember szívében gyökerezik. Magában az emberben ugyanis sok ellentmondó elem egymással. Egyrészt ugyanis mint teremtmény sokszorozottan korlátozottnak, másrészt vágyaiban korlátlanak és egy magasabb rendű életre hivatottnak érzi magát. Sokféle érték vonzza egyszerre, és mindig választani kénytelen közöttük, nem egyről pedig egészen le kell mondania. Ráadásul mivel esendő és bűnös, gyakran teszi azt, amit nem akarna, amit pedig szeretne, nem teszi meg. Ezért megosztott önmagában, amiből sok és nagy társadalmi ellentét is származik. Nagyon sokan nem is észlelik világosan e drámai helyzetet, vagy azért, mert életüket megfertőzi a gyakorlati materializmus, vagy mert a nyomorúság nem engedi, hogy ezzel foglalkozzanak. Sokan úgy vélik, hogy nyugalmat találnak a dolgok sokféle értelmezésében. Mások egyedül az ember erőfeszítésétől várják az emberi nem igazi és teljes fölszabadulását, és meggyőződésük, hogy az ember eljövendő uralma a föld felett ki tudja majd elégiteni a szív minden vágyát. Vannak olyanok is, akik kételkednek az élet értelmében, ezért magasztalják azok vakmerőségét, akik úgy vélekedve, hogy az emberi létezésnek önmagában semmi értelme sincs, kizárólag egyéni bátor döntésükkel akarnak neki értelmet adni. És mindazonáltal egyre többen lesznek, akik a világ jelen fejlődését látva fölvetik vagy fokozott érzékenységgel élik át a legalapvetőbb kérdéseket: mi az ember? Vajon mi a fájdalom, a rossz és a halál értelme, melyek minden fejlődés ellenére változatlanul megmaradnak? Mit érnek az oly drága áron szerzett győzelmek? Mit nyújthat az ember a társadalomnak és mit várhat tőle? Mi következik e földi élet után? Az egyház pedig hiszi, hogy Krisztus, aki mindenkiért meghalt és föltámadt, Szentlelke által világosságot és erőt ad az embernek, hogy megfelelhessen nagyszerű hivatásának; és nem adatott az ég alatt más név az embereknek,

⁷²⁴ Uo. 52.

melyben üdvözülhetnének. Hasonlóképpen hiszi, hogy az egész emberi történelem kulcsát, középpontját és célját Urában és Mestereben találja meg. Az egyház azt is hirdeti, hogy az összes változás mögött sok minden van, ami nem változik, és mindezeknek végső alapja Krisztus, aki ugyanaz tegnap, ma és mindörökké.⁷²⁵

Ez a zsinati szakasz rendkívül gazdag. Világosan kiderül belőle, hogy az „*An Deus sit?*” kérdésre adandó válasz nemcsak az értelem problémája: olyan probléma, amely az egész emberi létet érinti. Attól a sokféle helyzettől függ, amelyekben az ember keresi saját létének értelmét és jelentését.⁷²⁶ A pápa nyíltan válaszol arra a kérdésre, hogy nem volna egyszerűbb, ha nyilvánvaló lenne Isten létezése? „A sok gondolat, melyek önt gyötrik, egy sor kérdésben jelennek meg. Nem csupán saját kérdéséről van szó. Ön itt korunk emberének szócsöveként melléjük áll azon az úton, amelyen elindulnak Isten keresésére. Ez az út olykor nehéz és kanyargós, olykor pedig látszólag zsákutca”.⁷²⁷ Miért nem egyértelmű Isten léte? Kérdezi a szerkesztő. A pápa válasza ismét világos: Isten önkinyilatkoztatása elsősorban az „ő emberré válásában” valósul meg.⁷²⁸

Próbáljunk meg elfogulatlanul gondolkodni! Továbbmehetett-e volna Isten a leereszkedésben, s az ember megismerő képességének a megközelítésében? Valójában úgy látszik, hogy minden lehető megtett. Ennél többet már nem tehetett volna. Az ember nem volt képes elviselni az ilyen fokú közelséget, s elkezdett tiltakozni.

A tiltakozásnak pontos neve is van: először úgy hívják, hogy zsinagóga, aztán pedig iszlám. Egyik sem tűri el az ennyire emberi Istent. Így tiltakoznak: „Ez nem való Istennek.” Teljes mértékben transzcendensnek kell maradnia. Meg kell maradnia tiszta felségnek. Persze olyan felségnek, aki tele van könyörületességgel, de nem szabad eljuttania addig a pontig, hogy ő fizessen saját teremtményeinek bűneiért.⁷²⁹

⁷²⁵ Uo. 57; vö. GS 10.

⁷²⁶ Uo.

⁷²⁷ Uo. 67.

⁷²⁸ Uo. 68.

⁷²⁹ Uo. 69–70.

„Az első enciklikám – nyilvánította ki II. János Pál – az ember Megváltójáról (*Redemptor hominis*) az 1978. október 16-án történt pápává választásom után néhány hónappal jelent meg (1979. április 8.). Ez azt jelenti, hogy valójában magamban hordoztam a tartalmát. A körlevél egyrészt azoknak az iskoláknak a hagyományát követi, amelyekből kikerültem, másrészt pedig azt a lelkipásztori hangvételt hordozza magán, amelyre hivatkozik. A megváltás misztériuma úgy jelenik meg, mint az ember és minden emberi nagy megújítása, ahogyan a zsinat elfogadta, s ahogyan a *Gaudium et spes* konstitúcióban megfogalmazódik. Az enciklika nagy örömhimnusz akar lenni azért a tényért, hogy az embert Krisztus megváltotta: megváltotta a testében és a lelkében... Azt kellene mondanunk, hogy férfinak és nőnek váltotta meg őket”.⁷³⁰

Krisztus kezdettől fogva a hitnek és az egyház életének a középpontjában áll. Nem szabad belefáradni annak ismételgetésébe, hogy bármilyen összefüggés ellenére Krisztus nem hasonlít sem Mohamedre, sem Szókratészre, sem pedig Buddhára. Teljes mértékben eredeti és megismételhetetlen.⁷³¹

A kereszténység elsősorban az örök élet felé fordul, ám mégsem marad érzéketlen a világ dolgai iránt. Mindig nyitott volt a világra, a világ érzéseire, nyugtalanságaira és várákozásaira. Ez elsősorban a *Gaudium et spes* kezdetű zsinati konstitúcióban fogalmazódik meg, mely XXIII. János pápa személyes kezdeményezésére született. Roncalli pápa még el tudta juttatni ezt a zsinathoz mint személyes kívánságát.⁷³² A világ a keresztény számára Isten teremtménye. Az ember Istennel is találkozik a világban, nincs tehát szüksége arra, hogy teljes mértékben elszakadjon a világtól ahhoz, hogy megtalálja önmagát belső misztériuma mélyén.⁷³³

⁷³⁰ Uo. 78–79.

⁷³¹ Uo. 74–75.

⁷³² Uo. 107.

⁷³³ Uo. 121.

11. II. János Pál pápa meghatározó élménye maradt a II. Vatikáni Zsinat

II. János Pál pápa 1969. október 28-án vázlatokat írt a II. Vatikáni Zsinat dokumentumaihoz.⁷³⁴ Az emberi személy létéről és magatartásáról 1970-ben írt egy tanulmányt.⁷³⁵ 1970. december 16–17-én a lublini katolikus egyetemen Wojtyła könyvéről tartottak konferenciát. 1972. március 8-án megnyitotta a krakkói szinódust. 1974. szeptember 27 – október 26. között részt vett az evangelizációról szóló püspöki szinódus harmadik ülészakán, ahol a szinódusi munka relátora lett.

Van valami, ami az emberben sohasem változik, és erről emlékezik meg a zsinat a *Gaudium et spes*-ben. A II. Vatikáni Zsinat nagy ajándék volt az egyház számára, mindazok számára, akik részt vettek rajta; nagy ajándék volt az egész emberi nem számára. „Nagyon nehéz újat mondani a zsinatról – vallotta a pápa. Ugyanakkor mindig vissza kell térni hozzá, mert megfogalmazza az egyház és a világ feladatait és kihívásait”.⁷³⁶

Különös szerencséjének tartotta, hogy részt vehetett a zsinaton, az el-sőtől az utolsó napig. Ezt Isten különleges ajándéka volt számára. Zsinati tapasztalatai alapján írta meg *A megújulás forrásánál* című munkáját. „A könyv elején megpróbáltam leróni a tartozást, amellyel minden püspök tartozik a Szentléleknek, aki megengedte, hogy részt vegyünk a zsinaton. Igen, a zsinat hasonló volt a pünkösdhöz: rávezette az egész világ püspökségeit, tehát az egyházat azokra az utakra, amelyeken járunk kell a második évezred végén.”⁷³⁷

Nézete szerint a zsinat rendkívüli alkalom volt egymás meghallgatására és a kreatív módon való gondolkodásra. „Bekerültem abba a csoportba, amely az úgynevezett XIII. schemát (vázlatot) készítette, ebből lett később a *Gaudium et spes* című lekipásztori konstitúció. Ily módon bekapcsolódhattam a teológiai bizottság és a laikusok képviselőinek rendkívül érdekes munkájába”.⁷³⁸ „Hálás vagyok a püspököknek és a teológu-

⁷³⁴ K. WOJTYŁA (Johannes Paul II.), *Quellen der Erneuerung: Studie zur Verwirklichung des Zweiten Vatikanischen Konzils*, Herder, Freiburg 1981.

⁷³⁵ JOHANNES PAUL II., *Person und Tat*, Herder, Freiburg 1981.

⁷³⁶ II. JÁNOS PÁL pápa, *Átlépni a remény küszöbén*, 186.

⁷³⁷ Uo. 187.

⁷³⁸ Uo. 188.

soknak, akikkel lehetőségem volt egy munkaasztalnál dolgozni. Külön köszönettel tartozom *Yves Congar* és *Henri de Lubac* atyáknak”.⁷³⁹

A zsinat után elsősorban a minőségi megújulás volt szembeűnő. Az új mozgalmak az ember megújítására irányultak. „Minden társadalmi és történelmi változás elsődleges tárgya az ember, de ahhoz, hogy eleget tudjon tenni ennek a feladatának, neki magának is meg kell újulnia Krisztusban, a Szentlélekben.”⁷⁴⁰ A zsinat a legmegfelelőbb pillanatban jött, s magára vállalta azt a feladatot, amely abban az időben égető volt nemcsak az egyház, hanem az egész világ számára.⁷⁴¹

II. János Pál számára is a legnagyobb kérdés az ember szabadsága. A zsinat komoly figyelmet fordít az emberi szabadság kérdésére, és a belső lelkiismerethez szól, hogy bizonyítsa: a személyes méltósággal szoros kapcsolatban van az a válasz, amelyet az ember a hit által ad Istennek.⁷⁴² A lelkiismeret az egyén legrejtettebb magva, és szentély – idézi a pápa a *Gaudium et spes* 16-ot –, ahol egyedül van Istennel, akinek a szava felhangzik a lélek mélyén. A keresztényeket éppen a lelkiismeretük-höz való hűség állítja oda a többi ember mellé: keresni az igazságot, és megtalálni az igazság szerint való megoldást az egyén és a társadalom életében felmerülő számtalan erkölcsi kérdésre.⁷⁴³ Az ember igazi nagyságát mutatja az a tény, hogy együtt tud működni az Istennel. Az embert Isten meghívta arra, hogy működjön együtt vele életének végső célja, azaz az üdvössége és Isten életében való részesedése érdekében.⁷⁴⁴

„A *Személy és cselekedet* című tanulmányomra elsőként a marxisták figyelték fel azért, hogy támadják – állapítja meg a pápa. Ezen a ponton le kellett szögeznem, hogy érdeklődésem nem a marxizmussal folytatott viták miatt fordult a személy és a cselekedet felé, legalábbis nem a viták hatására. Nagyon régóta érdekel az ember mint személy. Az emberi létezés kérdése is izgatott, s nem csupán a mai ember, hanem minden idők embere”.⁷⁴⁵

⁷³⁹ Uo. 188–189.

⁷⁴⁰ Uo. 196.

⁷⁴¹ Uo. 198.

⁷⁴² Uo. 218.

⁷⁴³ Uo. 219.

⁷⁴⁴ Uo. 223.

⁷⁴⁵ Uo. 227–228.

„Az ember egyetlen olyan lény, akinek a számára a szeretet elfogadható és alkalmazható norma. Akkor vagyunk igazságosak az emberrel, ha szeretjük: ez érvényes az Istenre és az emberre egyaránt – fejt ki saját keresztény antropológiáját a pápa.⁷⁴⁶ A szeretet parancsainak igazi perszonalisztikus értelmezését a zsinat konstitúciójában találhatjuk meg: Amikor az Úr Jézus az emberi észnek föl nem fogható távlatokat nyitva azért imádkozik az Atyához, hogy »legyenek mindnyájan egyek..., amint mi egyek vagyunk« (Jn 17,21–22), bizonyos hasonlóságot sejtet az isteni személyek egysége és Isten gyermekeinek igazságban és szeretetben élt egysége között. E hasonlóság rávilágít arra, hogy az ember – aki az egyetlen teremtmény a földön, akit Isten önmagáért akart – teljesen csak akkor találhat önmagára, ha őszintén elajándékozza magát.”⁷⁴⁷

Az emberi szabadság teljes kinyilatkoztatását az evangéliumban találjuk meg, mert az evangélium tartalmazza az összes emberi jog megfogalmazását, még azokat is, amelyek valamilyen ok miatt kényelmetlennek lehetnek számunkra.⁷⁴⁸ „A személy az arca által jelenik meg” – idézi II. János Pál Emmanuel Levinas (1906–1995) gondolatát.

II. János Pál nem véletlenül kezdte pápai tevékenységét a ma már mindenki által ismert felkiáltással: „Ne féljete!” A „Ne féljete!” buzdítást – vallotta meg II. János Pál – nagyon széles értelemben lehet felfogni. Bizonyos tekintetben minden emberhez szól, hogy legyőzzük a félelmet a mai világban. Miért nem kell félnünk? Mert Isten megváltotta az embert. Szükség van arra, hogy a tudatunkba visszatérjen az a bizonyosság, hogy van Valaki, aki kezében tartja a világ sorsát; Valaki, aki kezében tartja a halál és az alvilág kulcsát;⁷⁴⁹ Valaki, aki az ember – egyéni és kollektív – történetének az alfája és az ómegája.⁷⁵⁰ Ez a Valaki a Szeretet: az emberré lett Szeretet.⁷⁵¹

⁷⁴⁶ Uo. 228.

⁷⁴⁷ Uo. 229; vö. GS 24.

⁷⁴⁸ Uo. 231.

⁷⁴⁹ Vö. Jel 1,18.

⁷⁵⁰ Jel 22,13.

⁷⁵¹ II. JÁNOS PÁL pápa, i. m. 246–250; vö. 1Jn 4,8.16.

LIVIU JITIANU:

A tegnapi zsinat mai szemmel. Új pünkösdre várva

Otto Dibelius 1927-ben elhangzó kijelentése, mely szerint a 20. század az „Egyház évszázada”⁷⁵², megvalósulni látszott a hatvanas években, amikor XXIII. János pápa összehívta a II. Vatikáni Zsinatot.⁷⁵³ Dibelius „víziója” azonban nem sikertörténetet takart. Egyházunk határozottan világegyházi méreteket öltött (= *ekkléziológiai transzgresszió*), társadalmi jelenlétének intenzitása azonban nem erősödött. Még akkor sem, ha sokak számára globális összefüggésben az egyetlen erkölcsi tekintéllyé nőtte ki magát. Belső életét nézve sem mondható, hogy az Egyház „virágzott” volna. El kellett könyvelnie, hogy a hosszú lélegzetvételű, gyűjtőszóval „modernizmusnak” mondott jelenség veszteségévé lett. Szembekerült az európai értelmiség jó részével, elvesztette az iparosodó társadalom munkástömegét, a fiatalokat. Nem sikerült orvoslást találnia „pasztorális sebeire” sem. Megoldást az egységkeresés útján sem talált.

Vitatott maradt, mi készítette az egyházat erre a rendkívüli lépésre. Sokak számára – amint ezt Wolfgang Beinert is megjegyzi – a külső, társadalmi „regresszió”, a visszaszorulás a társadalmi történések mezejéről volt az a motiváló faktor, amely arra kényszerítette az egyházat, hogy „önmagára tekintsen”.⁷⁵⁴ A konkrét történelmi keret vezetett oda, hogy az Egyház befele fordult, belső lényegét kereste, hogy ebből kiin-

⁷⁵² O. DIBELIUS, *Das Jahrhundert der Kirche*, Berlin 1927.

⁷⁵³ JOHANNES XXIII., *Gaudet Mater Ecclesia. Rede zur Eröffnung des II. Vatikanischen Konzils*, in O. MÜLLER (szerk.), *Vaticanum Secundum I*, Leipzig 1963.

⁷⁵⁴ *Das Bild der Kirche nach den Dokumenten des II. Vatikanischen Konzils*, in W. LÖSER (szerk.), *Die römisch-katholische Kirche. Die Kirchen der Welt XX*, Frankfurt a.M. 1986, 11.

dultan tudja hitelesen megfogalmazni helyét és küldetését a világban. *Ecclesia quid dicis de teipsa?* – fogalmazza meg VI. Pál, a második ülés-szak kezdetén.⁷⁵⁵ Így lett a zsinat „kulcs- és vezérmotívuma” maga az Egyház,⁷⁵⁶ és beszélhetünk az „Egyház egyházzól szóló zsinatáról”.⁷⁵⁷ Rahner szerint az Egyház nem csupán alanya, hanem tárgya is lett a zsinati tanításnak. Így lett ez önértelmezésének lecsapódása és reflexiója.⁷⁵⁸

Rendkívüli fordulópontnak számít az egyház történetében (J. Ratzinger szerint az egyháztörténet-írás zéruspontja). Leginkább azért, mert egy megváltozott világban először tudatosítja reális helyét a világban, és fogalmazza meg lényegi küldetését.

Sikernek könyvelhető el ennek kapcsán, hogy az Egyház elkerülte azokat a veszélyzónákat, melyek folyamatosan ott kísértének az egyház történetében: nem vált „ellenvilággá” („gettó”), és nem is hasonult „kaméleon-módon a világ trendjéhez”. Így sem „identitás-diffúziót”, sem „kontúr-veszteséget” nem írhatunk számlájára.⁷⁵⁹

A zsinat rendkívüli értékének számít, hogy hozzá kötődően kézzelfoghatóvá válik az egyház katolicitása, egyetemessége.⁷⁶⁰ Az univerzalitás mellett nem téveszthetjük szem elől az ekkleziológiai partikularizmust sem, ami a mi esetünkben „Európa-centrizmust” jelent. Ez, egyrészt nor-

⁷⁵⁵ AS II/1, 183–201; in J.-H. TÜCK, *Erinnerung an die Zukunft. 50 Jahre Zweites Vatikanisches Konzil*, in J.-H. TÜCK (szerk.), *Erinnerung an die Zukunft. Das Zweite Vatikanische Konzil*, Freiburg - Basel - Wien 2012, 11–30, itt: 16.

⁷⁵⁶ W. BEINERT, *Die Sakramentalität der Kirche im theologischen Gespräch*, in J. PFAMMATER - F. FURGER (szerk.), *Kirche und Sakrament*, Zürich 1980, 13–66, 13.

⁷⁵⁷ K. RAHNER, *Das neue Bild der Kirche*, in *Schriften zur Theologie* 8, Einsiedeln 1967, 329–354, itt: 329.

⁷⁵⁸ Uo. 330.

⁷⁵⁹ J.-H. TÜCK, *Erinnerung an die Zukunft*, 19. Néhány hang – köztük J. Ratzinger – ugyan azt állítják, hogy a liberális teológusok „kiszolgáltatták” magukat a „megfelelés bódulatának” és mindannak, ami haladásnak nevezhető. H. SCHELKSHORN, *Das Zweite Vatikanische Konzil als kirchlicher Diskurs über die Moderne. Ein philosophischer Beitrag zur Frage nach der Hermeneutik des Konzils*, in J.-H. TÜCK (szerk.), *Erinnerung an die Zukunft. Das Zweite Vatikanische Konzil*, 54–84, itt: 55.

⁷⁶⁰ Ezt támasztja alá a Vatikáni Zsinatra összegyűlt 2860 püspök, mondhatni a világegyház főpapsága. A 281 napos zsinaton általában 2150–2400 zsinati atya vett részt, a világ minden részéből. Közülük 14% Észak-Amerikából, 18% Dél-Amerikából, 3% Közép-Amerikából, 12% Ázsiából, 12% Afrikából, 2% Óceániából érkezik. Az európai kontinent a zsinat atyák 39%-a képviseli.

mális, hisz a zsinat szellemi mentorai – G. Wassilowsky szóhasználatában: a „rejtett szolgálatot” végző teológiai „szakértők”, a „titkárok, inspirátorok, kompilátorok” (A. Batlogg) tábora⁷⁶¹ – e térség szakemberei. A zsinati krisztológia és ekkleziológia vezérmotívumai leginkább az európai térséghez kötődnek.

A katolikus egyház Európa-centralizmusa – szellemi síkon – elvitathatatlan.⁷⁶² Ez részben azzal magyarázható, hogy ebben a kulturális térségben született meg, és itt lett szervezetenként egyházzá.⁷⁶³ A kereszténység gyereke a mai Európa a maga értékeivel, kultúrájával, élet- és világszemléletével, és így Európa és a kereszténység történelme szoros egységet alkot, a „konstantini érától” kezdődően a szekuláris kultúra megerősödéséig. Különösen igaz ez, ha megszívleljük, hogy a nyugati kultúra személy- és szabadságfogalma az isten-kérdés margójára írható, valamint azt, hogy az európai társadalmak modernizációs folyamata a kereszténység strukturális formáló erejéhez kötődik.⁷⁶⁴ Ebben a folyamatban el-egyháziasodik (= *Verkirklichung*) a kereszténység, amely értelmében a kereszténység azonossá lesz a nyugati és a bizánci kereszténységgel.

Az Európa-centrizmus az egyházban belső függőséget eredményezett – int Kaufmann. Ebben a geográfiai térségben a hierarchikus egyházi szervezet és az egyház működtetésére „specializált-klérus” egyre erőteljesebben egy „al-társadalmat”, egy „szubkultúrát” termelt ki, mely ma mint anakronisztikus abszolutisztikus állam-forma él tovább.⁷⁶⁵

A fentiek jegyében állítható, hogy a zsinat egyik legfőbb provokátora maga Európa. A 20. század derekán világos mindenki számára, hogy Eu-

⁷⁶¹ A. R. BATLOGG - N. KLEIN, *Kollektive Wahrheitsfindung auf dem Zweiten Vatikanum. Zu einer Momentenaufnahme von Karl Rahner*, in *Stimmen der Zeit* 9 (2012) 579–589, itt: 583.

⁷⁶² M. KEHL, *Die Kirche. Eine katholische Ekklesiologie*, Würzburg 1994.

⁷⁶³ T. S. Eliot kultúra-meghatározása is állítja, „az egyes népek sajátos kultúráját közös kultúrává alakító domináns hatóerő a vallás”, ami nem azonosítható ugyan „a mai keresztény hívők lelki közösségével”, de arra a „közös keresztény tradícióra” vezethető vissza, mely Európát milyenségében meghatározta: T. S. ELIOT, *A kultúra meghatározása*, Budapest 2003, 142.

⁷⁶⁴ KAUFMANN, *Kirchenkrise*, 47–98.

⁷⁶⁵ Uo. 144 sköv.

rópában új együttélési kultúra van alakulóban, amely alapmozzanataiban már nem vallásos jellegű. Európa mintegy kinőtt a vallás „gyámságából”. A kereszténység monopolhelyezete már a múlt tartozéka. Inkább a lényegiben plurálisan formálódó világ vallásos jelenségeinek egyikévé vált. Társadalmi szerepét keresve, az ember önmegvalósításának egyik elemévé vált (esztétikai szerepkiutalás),⁷⁶⁶ az „egzisztenciális önteremtés” egyik kitevőjévé.⁷⁶⁷ Már nem a vallás vagy az egyház adja meg a világ, a lét nagy kérdéseire (meta-narratívák) az *egyetlen* helyes választ. Az egyház „csak” egy magyarázattal, alternatívával szolgáló instancia.⁷⁶⁸

Rendkívül fontos lépésnek tartom azt, hogy „most”, a zsinat önmagáról beszélve, beismerte, hogy a modernség/posztmodern változói közepette maga is a egzisztenciális problémákkal küzd.⁷⁶⁹ Konstatálja, hogy szétesőben a hittartam, növekszik a hit-erózió, „központi keresztény hittételek” vesztek el jelentőségüket, csökken az „elkötelezettek” tábora,⁷⁷⁰ növekszik a „vallás-absztinensek” száma, és az alternatív vallásos piac kínálata.⁷⁷¹ Ehhez kapcsolódóan „intézményes, meg nem kérdőjelezett,

⁷⁶⁶ A kérdést érdemlegesen tárgyalták: J. H. WEILER, *Ein christliches Europa*, Regensburg 2004 és J. CASANOVA, *Der Ort der Religion im säkularen Europa*, Transit 2004.

⁷⁶⁷ S. ZABALA, *Eine Religion ohne Theisten und Atheisten*, in R. RORTY - G. VATTIMO, *Die Zukunft der Religion* (szerk. S. ZABALA), Frankfurt 2006, 11–32, itt: 11–13.

⁷⁶⁸ A kérdést tárgyalja egy nagyszerű vallástörténeti elemzés H. LEHMANN szerkesztésében, *Säkularisierung, Dechristianisierung, Rechristianisierung im neuzeitlichen Europa. Bilanz und Perspektiven der Forschung*, Göttingen 1997.

⁷⁶⁹ Az egyház isteni oldala mellett éppen ezért erőteljesen tudatosul a zsinati atyákban az egyház emberi arca is. Az egyház emberi közösség is, olyan intézmény, amely az emberi-jelenség teljességének pecsétjét hordja magán. Különösen az emberi elemre való odafigyelés készteti az atyákat a kora Újkor egyházaképpén való javításra. Gondoljunk itt elsősorban Bellarmin Róbert egyháztani sémájára, mely szerint az Egyház *societas perfecta*; K. WOLF, *Die katholische Kirche – eine „societas perfecta“?*, in ThQ 157 (1977) 107–118.

⁷⁷⁰ Az allensbachi demoszkópiai intézet 2010-es felmérése arról beszél, hogy a hívő emberek bizalma az egyház iránt 2005–2010 között 35%-ról 23%-ra csökkent (*Frankfurter Allgemeine Zeitung* 13.6.2010.) A jelenséget vizsgálják: J. BERGMANN - A. HAHN - Th. LUCKMANN (szerk.), *Religion und Kultur. Sonderheft 33 der Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, Opladen 1993.

⁷⁷¹ A McKinsey-felmérés rávilágít arra, hogy a „vallásos csoportok” (hagyományos egyházak) helyét lassan-lassan átveszik az ún. „vallásos intézmények/religious institutions”: www.voice-of-the-people.net. Szisztematikusan megközelítésben: ALFRED

magától értetődő bizonyosságok” formálódnak át, vesztek el „természetes kötelező erejüket” és válnak „választható opciókká”.⁷⁷²

Hans Blumenberg – ehhez kötötte – elegyházatlanodásról beszél. Arra a jelenségre hívja fel a figyelmet, amely folyamán a hagyományos keresztény értékek mintegy más kézbe kerülnek, „kisajátítja” őket a „spirituális piac”, maga a modern állam, mely most számos tipikus egyházi tevékenységet (iskola, szegények, betegek gondozása stb.) saját kompetenciakörébe utal át.⁷⁷³ „Történeti igazságtalanság” – jegyzi meg Trutz Rendtorff, mely „egyházon kívüli kereszténységhez” vezet.⁷⁷⁴

Következtetésképp, a kereszténység hatványozottan a globalizáció és a modernizmus vesztesévé vált.⁷⁷⁵ Nehezen találta helyét a változó világban.⁷⁷⁶ Egy ilyen háttérben a döntés kényszere nehezedett a kereszténységre, a katolikus egyház vállára: döntenie kellett, hogy akar-e ennek a világnak partnere lenni vagy inkább visszahúzódik önmagába.⁷⁷⁷ Az első opció mellett döntött: a megváltozott világban egy sajátos „programot”

JÄGER, *Religion oder Glaube. Glaube oder gelebtes Leben*, in: *Ethik und Sozialwissenschaften* 6 (1995) 465.

⁷⁷² P. GROSS, *Die Multioptionsgesellschaft*, Frankfurt a.M. 1994, 106; P. L. BERGER szerint nem más ez mint „a sors világmegrendítő átváltozása választhatósággá”; in *Der Zwang zur Häresie*, Freiburg–Basel–Wien 1992, 35.

⁷⁷³ E. Troelsch a helyzet első konstatálója. Blumenberg gondolatait lásd: H. BLUMENBERG, *Die Legitimität der Neuzeit*, Frankfurt a.M. 1966, különösen 9. sköv.

⁷⁷⁴ T. RENDTORFF, *Christentum außerhalb der Kirche: Konkretionen der Aufklärung*, Hamburg 1969.

⁷⁷⁵ Erről alapos értekezést ír: F.-X. KAUFMANN, *Kirche begreifen – Analysen und Thesen zur gesellschaftlichen Verfassung des Christentums*, Freiburg 1979; uő: *Religion und Modernität*, Tübingen 1989.

⁷⁷⁶ Niklas Luhmann szerint a társadalom (résztterületei: gazdaság/piac, politika, kultúra) és a kereszténység egyre inkább eltávolodtak egymástól, sajátos dinamika szerint működnek, és így lassan, de biztosan egymással szemben indifferenssé váltak. N. LUHMANN, *Grundrechte als Institution*, Berlin 1966 és uő, *Die Funktion der Religion*, Frankfurt a.M. 1997, 225–271. A kérdést vizsgálják Helmut Geller, Michael N. Ebertz és Karl Gabriel: *Zur Soziologie des Katholizismus* (szerk. F.-X. Kaufmann, - K. Gabriel), Mainz 1980.

⁷⁷⁷ A fent nevezett kérdést a maga komplexitásában mutatja be K. GABRIEL, *Christentum zwischen Tradition und Postmoderne* (Questiones Disputatae 141), Freiburg 1994.

indított útnak, amelyben igyekezett az egyház hagyományát „visszatükrözni” és újrafogalmazni „alkotmányát”.⁷⁷⁸

A fentiek tükrében érthető meg igazából, miért is kerültek az „*aggiornamento*” fogalom és az „idők jelei”-toposz⁷⁷⁹ a zsinati szóhasználat középpontjába.⁷⁸⁰

Az aggiornamento-program mint egy egyházi sikertörténet kezdete

Meglátásom szerint a zsinat határozott szándéka volt a mai világban a hit kultúráját megteremteni. Elsőként ennek fundamentumát akarta lerakni. Ezt egy ekkleziológiai fordulattal tette: lemondott az eddigi piramisszerű hierarchikus egyházképről, és visszatért a biblikus alapú Isten népe fogalomhoz. Congar 1965-ben így jellemezte az egyháztani fordulatot: „Átmentünk a túlnyomórészt jogi felfogástól a kegyelem létbeli előbbségéhez, a rendszer uralkodó szerepét átvette a keresztény ember; ami pedig Isten népe tekintélyi szervezetét illeti, jobban elismertük a ró-

⁷⁷⁸ P. HÜNERMANN, ...in mundo huius temporis... *Die Bedeutung des Zweiten Vatikanischen Konzils im kulturellen Transformationsprozess der Gegenwart: Das Textcorpus des Zweiten Vatikanischen Konzils ist ein konstitutioneller Text des Glaubens*, in J.-H. Tüch (szerk.), *Erinnerung an die Zukunft. Das Zweite Vatikanische Konzil*, 31–53, 37 sköv.

⁷⁷⁹ SCHELKSHORN, i. m. 67.

⁷⁸⁰ Nem villámszerűen jelenik meg ez a gondolat, hosszú teológus-munka előzi ezt meg. Csak néhány jelentős katolikus gondolkodóra utaljak: A. Grillmeyer krisztológiája (a krisztológiai zsinatok relevanciája), O. Semmelroth egyháztani optikája (az univerzalitás gondolata), K. Rahner krisztológiai fejtegetései (egyetemes üdvösség, történelem és üdvtörténet összefonódása), kinyilatkoztatás-tana, J. Ratzinger egyháztana, J. Daniélou patrisztikus teológiája, B. Häring erkölcszteológiája stb. Hivatkozhatnék H. de Lubac és Yves-Marie Congar egyháztani fejtegetéseire (különösen a laikus kérdés kapcsán), O. Nell-Breuning társadalomtudományi tanulmányaira vagy Odo Casel, P. Parsch és R. Guardini liturgikus téziseire is. A zsinat teológiáját egyértelműen hosszú előkészítő munka előzi meg, nem pottyant az égből, hangsúlyozza W. Kasper. A jelzett teológia elkötelezettje számos zsinati atya: Liénhart, Bea, Suenens, Léger, Meyer, Frings, König, Döpfner, Maximosz IV. Szaigh, Montini és sokan mások. Megemlíthetnénk azon egyházi dokumentumokat, amelyek már ezek szellemében íródnak: *Mystici corporis*, szociális enciklikák: *Rerum novarum* (XIII. Leó pápa, 1891.05.15); *Quadragesimo anno* (XI. Piusz pápa, 1931.05.15); *Mater et magistra* (XXIII. János pápa, 1961.05.15); *Pacem in terris* (XXIII. János pápa, 1963.04.11) stb.

mai monarchia mellett a püspökök egyetemes testületének helyét, a helyi szervezetekét és az *ecclesia*, az egyház közösségi mivoltát.”

A zsinat felhagyott a *Tridentinum* által körvonalazott egyháztani magatartással. A kor kihívásaira, problémáira reagálva nem a „sztratifikált társadalmakra” (N. Luhmann) jellemző „felülről érkező” megoldást gyakorolja, nem is azáltal, hogy megpróbálja a problémákat relativizálni, hanem felvállalta a hit dialógusát. Választ a mai ember léthelyzetéből kiindulva keresett, és igyekezett a mai ember kérdéseire a cselekvő hit útján választ adni.⁷⁸¹ Nyilvánvaló, hogy a zsinati atyák igyekeznek azon hibák elkerülésére, amelyek a 19. század végi egyházpolitika zsákutcájává lett. Felismerték, hogy téves lenne visszautasítani a modern kultúra integrálását a hit világába. Önmagába zárkózó magatartását igyekszik felcserélni az egyház, most már egy nyitott, dialógus-kultúrával. Találóan fogalmazott XVI. Benedek pápa:

„A II. Vatikáni Zsinatnak ... az volt a szándéka, hogy a kereszténység történelemalakító erejét újra felébredesse. (...) megkísérelte, hogy kitörjön a gettóból, ahová a 19. század óta száműzték. Újra bebocsátást kért a világ egészébe.”⁷⁸² Ez, semmiképp nem új ekklézológiai architektúra, hanem az egyházi identitás és működési elv újfajta meghatározása.

Az új alapra épülő egyházat a Lélek kell átjárja – mondja XXIII. János pápa, aki „új pünkösdről” beszélt.⁷⁸³ Az egyház megújulása, tanításának

⁷⁸¹ A kérdést tárgyalja O. FUCHS, *Glaubenspastoral zwischen Innen und Aussen. Gnaden-theologische Überlegungen zum Weltdienst der Kirche*, in J.-H. TÜCK (szerk.), *Erinnerung an die Zukunft. Das Zweite Vatikanische Konzil*, 493–536.

⁷⁸² Idézet XVI. Benedek „*Expergiscere homo*” kezdetű, 2005. december 22-én a karácsonyi üdvözetlek átadása alkalmából elhangzott, a Római Kúriához intézett beszédéből. Eredeti olasz szöveg: AAS 98 (2006), 45–53; Bevezetés és magyar fordítás: *Sapientiana* 2 (2009) 2, 102–109. Ratzinger – mint teológus – munkatársa volt a zsinatnak. Bevallása szerint rá R. Guardini, H. de Lubac, H. U. von Balthasar, a perszonalizmus (E. Mounier, M. Scheeler), másrészt H. Newman, E. Przywara szellemi irányja voltak hatással. A zsinaton mint tanácsadó, peritus szolgál Frings, kölni bíboros mellett.

⁷⁸³ 1962. október 11-én a *Gaudet Mater Ecclesia* kezdetű nyitó beszédében. Az „új pünkösöd” gondolatát ragadja fel P. M. ZULEHNER, *Ein neues Pfingsten. Ermutigung zu einem Weg der Hoffnung* (2008), rámutatva arra, hogy a zsinat vállalkozása hasonló Szt. Ferenc álmához. (Ferenc látomásban utasítást kap: „Építsd fel egyházamat!”) Pünkösöd állomásai, mutat rá Zulehner: félelem (a nagyhét rezonanciája), nem várt esemé-

új keretek közé helyezése, az egységre törekvés – az új pünkösd jelei. Utóda, VI. Pál pápa, követve őt az egyház hármasság útját jelöli meg ekkleziológiai térképén (*Ecclesiam suam* enciklika): A lelki út az egyház identitását tárja fel⁷⁸⁴), az erkölcsi út az egyház megújulását szolgálja, míg az apostoli út az evangéliumi üzenet továbbadásának, a dialógusnak az útja. Az egyház identitás-magva a Krisztológia, vallja a zsinat, nem önmagában álló valóság, hanem „Isten jelenlététől megpecsételt valóság”,⁷⁸⁵ amely teljesen Isten misztériumára, Jézus Krisztusra, a népek világosságára irányul,⁷⁸⁶ akiben az isteni üdvterv teljességében megmutatkozik.⁷⁸⁷ Az Egyház identitását Jézustól, a megtestesült Isten-Fiútól kapja, aki így az egyház kánonja. Egyházunk annyiban mondható krisztusinak, annyiban az üdvösség hordozója, amennyiben transz-

nyek bekövetkezte (a Feltámadottal való találkozás), megváltozott apostolok (hitvalló magatartás) és a Lélek kiáradása (ajándékok, karizmák, tanúságtétel).

⁷⁸⁴ Peter Hünermann jelzett tanulmánya érdekes kérdést vet fel: A II. Vatikáni Zsinatot a zsinatok sorában sajátos hely illeti meg, még akkor is, ha egyesek, mint Christoph Theobald arról beszélnek, hogy a zsinat „saját identitását, profilját nem ismerte fel”; HÜNERMANN, 33.

⁷⁸⁵ Papst PAUL VI., *Ansprache zur Eröffnung der zweiten Sitzungsperiode am 29. September 1963*, in AAS 55 (1963), 848.

⁷⁸⁶ A *Lumen Gentium* keletkezéséről lásd: G. BARAÚNA (szerk.), *De Ecclesia. Beiträge zur Kirchenkonstitution „Über die Kirche“ des Zweiten Vatikanischen Konzils I*, Freiburg 1966 gyűjteménykötetének 2 jelentős tanulmányát: B. KLOPPENBURG, *Abstimmungen und letzte Änderungen der Konstitution*, 106–139; C. MOELLER, *Die Entstehung der Konstitution, ideengeschichtlich betrachtet*, 71–105; valamint G. PHILIPS, *Die Geschichte der Dogmatischen Konstitution über die Kirche „Lumen Gentium“*, in: ²LThK Ergänzungsband I, 139–155 írását. A konstitúció szövegtörténetéhez: G. ALBERIGO - F. MAGISTRETTI, *Constitutiones Dogmaticae Lumen Gentium Synopsis Historica*, Bologna 1975. Jelentős kommentárokkal látják el: A. GRILLMEIER - F. KLOSTERMANN - K. RAHNER - J. RATZINGER - O. SEMMELROTH - H. VORGRIMLER - F. WULF, in: ²LThK Ergänzungsband I; P. HÜNERMANN, *Theologischer Kommentar zur dogmatischen Konstitution über die Kirche Lumen Gentium*, in P. HÜNERMANN - J. HILBERATH, *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil II.*, Freiburg 2004, 263–582.

⁷⁸⁷ W. KASPER, *Die Kirche als universales Sakrament des Heils*, in E. KLINGER - K. WITTSTADT (szerk.), *Glaube im Prozess. FS K. Rahner*, Freiburg 1984, 221–239, itt: 229.

Az Egyház és a szentségek olyan egymást kölcsönösen feltételező valóságok, melyek egymás megértéséhez vezetnek – foglalja össze Robert Schulte a zsinat ez irányú teológiáját. *Die Einzelsakramente als Ausgliederung des Wurzelsakraments*, in *MySal* IV/2, 47.

parens a Krisztus-eseményre. A zsinat érvényesíti a *solus Christus* elvet.⁷⁸⁸ Jézus Krisztus Isten Szavának epifániája, lényegének és üdvtervének nyilvánulása,⁷⁸⁹ nem egy misztérium a többi közül: „ő maga a misztérium”, és rajta kívül nincs más titok.⁷⁹⁰ Az Egyház a szentháromságos belső élet kiáradása magyarázza a zsinat.⁷⁹¹ Ez a szentháromságos dinamika nyilvánul meg a szentségi életben: a szentségek az Egyház szentségi lényegének kibontakozását teszik lehetővé, és így lesznek „az egyházi össz-szentségi voltának kifejeződései”.⁷⁹²

Az egyház megújulása a közösség-tudatban gyökerezik („Isten népe”⁷⁹³), és alapvetően *szolgálat*. A zsinat szellemében az Egyház és a

⁷⁸⁸ Erre alapozva hangsúlyozza W. Kasper, hogy az Egyház alapja, végső értelme és feladata „semmiképp sem valamilyen eszme, nem valamilyen elv vagy program, nem is egyes dogmák és erkölcsi parancsok, még kevésbé bizonyos egyházi vagy társadalmi struktúrák összessége”. Az Egyházzal csak egy személy függvényében beszélhetünk, „akinek egészen konkrét neve van: Jézus Krisztus” – jelenti ki. Lásd W. KASPER, *Jézus a Krisztus*, 13 és Uő, *Aufgaben der Christologie heute*, in A. SCHILSON - W. KASPER, *Christologie im Präsens. Kritische Sichtung neuer Entwürfe*, Freiburg - Basel - Wien 1974, 133–151.

⁷⁸⁹ L. JITIANU, *Heil in Christus. Die christozentrische Heilsbedürftigkeit des Menschen bei Karl Rahner*, Cluj-Napoca 2007, különösen: 115–140.

⁷⁹⁰ H. LUBAC, *Geheimnis aus dem wir leben*, Einsiedeln 1990, 31. A kérdés részletes tárgyalását lásd: L. JITIANU, *A Krisztus-esemény*, in Uő, *Krisztus, az Isten-ember. Krisztológiai tanulmányok*, 11–33. Az Egyház misztériumáról: SC 5.26, LG 9.48.59, GS 42.45, UR 3, AG 1.5; O. SEMMELROTH, *Die Kirche als Ursakrament*, Frankfurt a.M. 1953; Uő, *Die Kirche als Sakrament des Heil*, in *MySal* IV/1, 309–356; KEHL, *Die Kirche*, 93–103.

⁷⁹¹ LG 4. Nagyszerűen világít erre rá G. L. MÜLLER, *Das trinitarische Grundverständnis der Kirche in der Kirchenkonstitution „Lumen Gentium”*, in *MThZ* 45 (1994), 452–465.

⁷⁹² M. SCHMAUS, *Der Glaube der Kirche. Handbuch katholischer Dogmatik* II., München 1970, 274. Hasonlóképpen ír J. RATZINGER: „szentség a szentségekben”: *Die Kirche als Heilsakrament*, in Uő, *Theologische Prinzipienlehre. Bausteine zur Fundamentaltheologie*, München 1982, 45–57, itt: 50.

⁷⁹³ W. KASPER, *Die Kirche als Communio. Überlegungen zur ekklesiologischen Leitidee des II. Vatikanischen Konzils*, in Uő, *Theologie und Kirche*, Mainz 1987, 272–289, itt: 285. A szolgálatban áll az apostoli hivatás, melynek célja „az emberek valós részvétele Krisztus megváltó tevékenységében és a teremtett világ megújítása Krisztusban.” L. BALTER, *Das Apostolat der Laien*, in *IkZ* 5 (1985) 392. Ezt pedig a zsinat minden megkeresztelt ember feladatául tűzte ki. GS 22, LG 10. A küldetés tehát Isten népének egyetemesen szól. Ezáltal lesz még nyilvánvalóbb az Egyház „egyetemes szentségi” mivolta (AG 36), így leszünk mindannyian „a különbözőségben Krisztus testének csodálatos egy-

szolgálat szoros egységet alkot. A szolgálat szellemének leginkább az egyházi hierarchiát kell átjárnia. Így tanítja a zsinat, hogy a papság lényegében szolgálat. A papi szolgálat helyes módon csakis az Egyház üdvösségszerző szolgálatával való kapcsolatából értelmezhető. A szolgálat teológiáját a zsinat két központi fogalmához: „szentség” és „Isten népe”, kötötten igyekszik megvilágítani – amint ezt Joseph Ratzinger is kiemelte.⁷⁹⁴ Hozzá hasonlóan fogalmazott Y. M. Congar, aki az Egyházban az üdvösség egyetemes szentségét és ugyanakkor Isten népét látja. Ennek felfedezése a zsinat „egyik legértékesebb ekklesiológiai fejleménye”.⁷⁹⁵ A zsinat tanítása szerint, az Egyház szolgálatában mindenki részesül: „nincs olyan tag, aki nem részesedne az egész test küldetésében”.⁷⁹⁶ Nem az egyes személyek, hanem az Egyház egésze a Krisztus papságában való részesedés megszólítottja. Minden megkülönböztetést éppen ezért megelőz az Egyház „Isten népe” volta.⁷⁹⁷

Ennek kapcsán fontos azt is látni, hogy a zsinat igyekezett az egyháztan egyoldalú értelmezését elkerülni. Helytelen az a tendencia, amely az „Isten népe” bibliai képet hangsúlyozva egyháztani horizontalizmust és „demokratikus” struktúrát hangsúlyozna, háttérbe szorítva a szentségi struktúrákat, az isteni misztériumot, a Szentlélek működését az egyházban.

A körvonalazott irányelveket szemlélve világos, hogy a zsinat nem teóriákat gyártott, hanem „programot” és „szoftvert” kínált a jövő egyházának.

ségének tanúi” (LG 32), és az egyház ez által válik apostoli közösséggé (AA 2).

⁷⁹⁴ J. RATZINGER, *Die Ekklesiologie des Zweiten Vatikanums*, in *Uő, Kirche, Ökumene und Politik. Neue Versuche zur Ekklesiologie*, Einsiedeln 1987, 26.

⁷⁹⁵ Y. CONGAR, *Die Idee der sacramenta maiora*, in *Concilium* 4 (1968), 9–15, itt: 11.

⁷⁹⁶ PO 2.

⁷⁹⁷ W. KASPER, *Die Kirche als Communio. Überlegungen zur ekklesiologischen Leitidee des II. Vatikanischen Konzils*. = *Uő, Theologie und Kirche*, Mainz 1987, 272–289, itt: 285.

Az aggiornamento kudarca

Mi maradt a zsinatból? – veti fel a kérdést W. Kasper 40 év távlatából.⁷⁹⁸ Bármennyire is lelkesedtek a zsinat után és igyekeztek sokan a „szuperdogma” szolgálatába állni, tagadhatatlan, hogy a zsinat rengeteg akadályba ütközött. Recepciója is sok helyen eléggé nehezen ment végbe. A zsinatnak (de különösen a zsinat utáni kornak) mintha hiányzott volna az intézményesített meggyőződése. A zsinati teológusok pedig sok reményt fektettek a zsinaton részben megtapasztalható megélt dinamizmusba. Végző soron viszont nem sikerült végleges megoldást hozni: egymás mellé kerültek az Isten népe ekkleziológia és az I. Vatikáni Zsinat határozatai.

XVI. Benedek pápa a zsinat utáni korszakot a nagy zsinatok okozta háborús viszonyokkal jellemzi. Magyarázatában, a régi zsinatok sem termették rögtön az egység gyümölcseit (a niceai zsinatra utal), inkább megosztó jellegűek voltak. Hosszú idő után lett áldásos a munkásságuk. Ezzel kapcsolatban, Ulrich Ruh, többek között Kelet-Európa térségét vizsgálva, arról beszél, hogy van, ahol valós recepcióról nem is beszélhetünk. Kelet-Európában, a zsinat alatt és az azt követő évtizedekben a kommunizmus szorítóival kellett számolni, nem lehetett vagy csak nagyon nehezen a zsinat elveit érvényesíteni. Ezzel magyarázható, hogy itt nem indult el egy belső tisztulási folyamat, mely szükségszerűen konfliktusokhoz és protestálásokhoz vezet, de szükséges ahhoz, hogy a zsinat szelleme érvényesüljön.⁷⁹⁹

1972-ben VI. Pál pápa így jellemezte a zsinat utáni korszakot: „Azt hittük, hogy a zsinat után napsütötte ég vár reánk, helyett azonban felhő, vihar és sötétség van”. Hasonlóképp nyilatkozott Yves Congar is: a II. Vatikáni Zsinat a második évezredből (értelmezésében a triumfalisztikus egyház évezrede) visszatért az elsőbe, de csak fél útig jutott el. Meglátásai nem kerültek bele az új intézményekbe, és az egyházban a jogi látásmód dominál.

⁷⁹⁸ A kérdést Walter Kasper vetette fel először: *Egyház, merre tartasz? A II. Vatikáni zsinat maradáradó jelentősége*, in *A II. Vatikáni Zsinat dokumentumai negyven év távlatából 1962–2002*, 17–38, 18 sköv.

⁷⁹⁹ *Innereikirchlicher Protest – sinnlos oder notwendig?*, in *ThPQ* 160 (2012) 151–158.

XVI. Benedek pápa szerint sem teljesültek a zsinati várakozások. Ennek két „akadályát” nevezi meg: az első, hogy „túl sokat vártunk” és ezzel sok lehetőséget elszalasztottunk. Igaz ugyan, hogy „az Egyházat nem tudjuk mi magunk előállítani. Szolgálhatjuk, de virulása vagy hanyatlása nem egyedül a mi tevékenységektől függ”, de azért mégis fontos az ember munkája. Fontos lenne a cselekvő hit találékonyságával tanúsítani hitünket. A másik abban áll, hogy jelentős különbség támadt aközött, amit a zsinati atyák akartak, s aközött, ami a nyilvánossághoz eljutott és a közvéleményt formálta. Nyugodtan beszélhetünk ennek kapcsán az „interpretálások konfliktusáról”,⁸⁰⁰ és – Ormond Rush felosztásában – a „szerzők, maga a szöveg és a befogadók hermeneutikájáról”.⁸⁰¹

Az is nehézséget jelent, hogy a zsinati bemutatások gyakran „ideológiai szándékúak”, bennük az a tendenciózus, hogy „átértelmezzék azt, amiket az eredeti zsinati dokumentumok tartalmaznak”. Mások „úgy használják fel a zsinati dokumentumokat, mint kiindulópontot egy olyan „kopernikuszi fordulathoz”, ami „alapjában szakít(hatunk) az egyházi hagyománnyal, hogy beharangozza(-hatjuk) a jövő egyházának új kezdetét”.⁸⁰² Sokakban egyre inkább az a kép alakult ki, „hogy a reform abban áll, hogy megszabadulunk a terheinktől; megkönnyebbülünk, úgy hogy a tulajdonképpeni reform már nem a hit radikális vállalásában, hanem bizonyos fölhígításában áll.” A helyes út az lenne – jelenti ki Benedek pápa, „hogy a hit lényegi magvát kiszabadítsuk a rárakódott héjak alól, s erőt és mozgást adjunk e magnak.” Ennek jegyében kardoskodik a zsinat továbbvitele mellett: reformot szeretne a kontinuitásban.⁸⁰³

⁸⁰⁰ Tüćk, 21.

⁸⁰¹ *Still Interpreting Vatican II. Some Hermeneutical Principles*, New York 2004. Tüćk tanulmányában, 24. old.

⁸⁰² K. J. BAUBER, magyarországi apostoli nuncius, *Előszó*, in *A II. Vatikáni Zsinat dokumentumai negyven év távlatából 1962–2002*, 9–12, itt: 9.

⁸⁰³ Vittorio Messori-val készített, először 1984-ben megjelent interjúkötetében (Beszélgetés a hitről, Budapest 1990) egy hosszabb fejezetet (*A felfedezésre váró zsinat címmel*) szentelt a zsinat értelmezése kérdésének és járható útként a folytonosság programját nevezi meg.

Kijelentésével mintha folytatná XXIII. János pápa reform-útját, mely szerint: „A mi kötelességünk nemcsak az, hogy ezt az értékes kincset [hagyomány] őrizzük, mintha egyedül csak a régi korral törődnénk, hanem az is, hogy serény elhatározással és félelem nélkül annak a feladatnak szenteljük magunkat, amelyet saját korunk kíván... Szükséges, hogy ezt a biztos és változatlan tanítást, amelyet hűségesen tisztelnünk kell, elmélyítsük, és olyan módon mutassuk be, amely megfelel korunk igényeinek. Egy dolog ugyanis a hitletétemény, azaz azok az igazságok, amelyeket tiszteletreméltó tanításunk tartalmaz, és egy másik az a mód, ahogyan ezeket hirdetjük, megőrizve mindazonáltal ezeknek az igazságoknak ugyanazon értelmét és jelentőséget.”⁸⁰⁴

Ma a „reform” ellenére, egyre többeknek az a benyomása, hogy a sikertörténet – legalábbis részben – kudarcba fulladt. Kránitz Mihály kolléga is, a zsinat 40 éves évfordulójára szerkesztett könyvének előszavában arról ír, hogy „a megújulás jelei” ellenére sokan „a katolikus Egyház válságáról beszélnek”.⁸⁰⁵

Karl Rahner – G. Wassilowsky szavaival – egyeseknek „ős-eretnek”, másoknak „egyházatyá”, aki a zsinaton „szövegeket fabrikált”⁸⁰⁶ – egy, az Osztrák Katolikus Napok alkalmával tartott előadásában a thesszalóniki hívekhez írt levél egy figyelmeztetését boncolgatta: „Ne oltsátok ki Isten Lelkét!” Később továbbgondolta mondanivalóját, és arról ír, hogy a katolikus egyház olyan stádiumba került, mely más, mint az „újjászületése”, a „lelkesedése”, mely a zsinat végéig és még néhány évet utána észlelhető volt. Ma „legfennebb egy türelmes folytatásról”, semmint lüktetésről, dinamikáról beszélhetünk. Mintha minden elfakult volna, és tagadhatatlanná vált a zsinattal szemben egy bizonyos elhatárolódás.⁸⁰⁷

Hogy mennyiben igaz Rahner állítása, erről lehetne vitatkozni. Tény, a zsinattal szemben megosztott véleményekkel, magatartással találko-

⁸⁰⁴ S. Oec. Conc. Vat. II., *Constitutiones Decreta Declarationes*, 1974, 863–865.

⁸⁰⁵ *Negyven éve kezdődött el a II. Vatikáni Zsinat*, in *A II. Vatikáni Zsinat dokumentumai negyven év távlatából 1962–2002*, 7.

⁸⁰⁶ A. R. BATLOGG – N. KLEIN, *Kollektive Wahrheitsfindung auf dem Zweiten Vatikanum*, 587.

⁸⁰⁷ K. RAHNER, *Löscht den Geist nicht aus!*, in *Schriften zur Theologie* 7, Zürich 1966, 77–90.

zunk. Egyesek továbbra is rá hivatkoznak, mások szellemében élnek elkötelezett keresztény életet, ismét mások a kritikusok táborában érzik otthon magukat és inkább a zsinat előtti idők szellemét idézik.

Az új remény küszöbén!

A nehezebb idők ellenére Walter Kasper mellé zárkózzom fel, aki szerint a zsinat „az egyház Magna Chartája” a mostani új évszázadban és a harmadik évezredbe vezető úton („útjelző a továbbvándorlásban”⁸⁰⁸). A zsinat szövegei a „holnap betűjei” (a zsinat munkáját is a „jövőbe tekintés” határozta meg, a zsinatra való emlékezés ezért a jövő felé irányulás⁸⁰⁹). Fontos ebben a világban is a zsinat prófétikus erejének érvényesülése.⁸¹⁰

És erre óriási szükség van: a katolikus egyház nem jutott a problémamentesség kikötőjébe. Helyzete a mai világban sem túlságosan rózsás. Külső és belső problémák hosszú sora kíváncskodna ide. F.-X. Kaufmann (*Kirchenkrise*) hosszan tárgyalja az egyház helyzetét a mai társadalomban.⁸¹¹ A következő problémazónákat azonosítja: bizalom-vesztesség (különösen az elmúlt évek pedofil botrányosorozatának eredményeképp), vallásos profil elmosódása (erőteljes növekedés a neo-protestáns közösségeken belül, erőre kapó vallásos szinkretizmus), érték-válság (ill. új értékek születése), egyházzal szembeni indifferenzizmus, hitismereti erózió (egyre gyengébb hittudás, és egyre kevesebb olyan egyházas tér, ahol a hit közösségileg megtapasztalható), egyletek, csoportosulások,

⁸⁰⁸ SCHELKSHORN, 56.

⁸⁰⁹ CHRISTOPH KARD. SCHÖNBORN, *Geleitwort*, in J.-H. TÜCK (szerk.), *Erinnerung an die Zukunft. Das Zweite Vatikanische Konzil*, 9–10.

⁸¹⁰ „Ha a zsinatot egy lényegi jeggyl szeretném jellemezni” – mondja M. D. Chenu, „a prófétikus jelzõt használnám... A próféta felismeri minden őt érintő eseményekben a történelmi folyamatban érvényesülő folytonosságot, ill. törést. A próféta nem a struktúrák és fogalmak statikus voltára, hanem azok dinamikájára figyel.”; in *Von der Freiheit eines Theologen. M.-Dominique im Gespräch mit Jacques Duquesne* (Collection Chenu 3) (szerk. Thomas Eggenesperger - Ulrich Engel, Mainz 2005), 236 sköv.

⁸¹¹ Különösen a könyv VI. fejezete foglalkozik a katolikus egyház szervezeti gyengeségével, krízisével. Radikális képet nyújt erről HANS KÜNG, *Ist die Kirche noch zu retten?* (München 2011) könyvében, melyben a katolikus egyház „halálos betegségét” diagnosztizálja (13. oldal).

lelkiségek, közösségek erővesztése, nők helyzete az egyházban („másodrangú” szerepük), vallásos miliő feloldódása (a vallás egyre ritkábban életformáló, a vallásos kritériumok nem meghatározóak életdöntések meghozatalában) stb.⁸¹² Nem Lélek-fújás, hanem inkább szélcsend – mondanám erre.

P. M. Zulehner a „Lélek nélküliség” jeleit vizsgálva két szimptómát észlel. Meglátása szerint a Lélekkel eltöltött emberek tág látószöggel (az élet, a hit, a reménység horizontja) rendelkeznek. Ezzel szemben áll minden „suta nacionalizmus” vagy maga az Európa-centrizmus (J. B. Metz az europrovincializmus kifejezést használja.). Mindez csak kultúrkereszténységet szül, amely ismét, mintegy vékony mentőöv felbukkant a jelen krízis-helyzetében. A kirekesztő, kizáró magatartás komoly identitás-krízist takar. A Lélek-telen világ nem szül vizionárius embereket, akik a hit igazának átadásában megtalálják az utat a mai ember felé. A mai egyház-vízió minimális feltételeként Zulehner a következőket nevezi meg: a katolicitás elvének érvényesítése az ökumenikus törekvésekben, a klerikalizmus falainak lebontása és helyette a szolgálat szellemének érvényesítése, moralizálás nélküli erkölcs képviselése, bátorság a „nyitott kapuk” egyházának formálásában, a pasztorális sebek megnevezése, a parochializmus (templomtorony-mentalitás) túllépése. Mindennek alapja – jelzi Zulehner – a helyes spiritualitás!

Rahner előbb említett előadása is hasonlót mond. Ő viszont személyes jelleget tulajdonít ennek:

„...talán mi vagyunk, akik a Lelket kioltjuk: a jobban-tudom gőgjével, a szív lanyhaságával, gyávasággal, az egyházban megszülető új impulzusokkal, szükségekkel szembeni tanulékonyságot nélkülöző magatartással. Mennyi minden más lehetne, ha az újjal szemben nem mindent felülbíráló önbiztonsággal lépénk fel, olyan konzervativizmussal, mely nem Isten dicsőségét szolgálja, nem is

⁸¹² Fontosnak tartom megjegyezni, hogy helytelen magatartás a jelzett problémákat megszóllaltatók leintése. Gyakran ezt tesszük. Úgy teszünk, mintha a szakemberek kreálnák a gondokat, és őket bélyegezzük meg pesszimizmussal, hitetlenséggel, rossz szándékkal. A felmérések tükröt tartanak elénk. Ha nem érezzük a „mai világ” kihívásait, akkor valami nincs rendben a felelősségtudatunkkal, de a hitünkkel sem. Hasonló gondolatokat fogalmaz meg: C. BÖTTIGHEIMER, *Kirchlicher Reformbedarf*, in *Stimmen der Zeit* 3 (2012) 187–196, itt: 187.

az egyház tanításában gyökerezik, hanem önmagunkat, a régi szokást, a meglevőt, amellyel összeszoktunk, anélkül hogy meg kellenénk szenvednünk a mindennapi új megtérést.”⁸¹³

Mintegy zárszóként Peter Waltert, tisztelt tanáromat szólaltatom meg:

„Amióta a zsinat 50 évvel ezelőtt elkezdte munkálatait, rohanó gyorsasággal megváltoztak az idők, és mi is velük. A zsinatot mint feltörést és nyitást tapasztaltuk meg. Nem volt minden rossz a zsinat előtt, sok mindent viszont befedett az idő múlása. Lényeges mind az egyházat, mind a társadalmat kritikus társként elkísérni és az evangélium tanítását újból és újból megszólaltatni.”⁸¹⁴

Az egyházban mindig szükség van a reformra, hogy visszataláljon a forrásokhoz. Nem ragadhatunk le a zsinatnál. A zsinat egy lépcsőfok volt az időlétrán, nem ismerte a mai világ problémáit és ezért nem tud minden mai kérdésre választ adni.

Kevéssel a zsinat előtt megkérdezték XXIII. János pápát, hogy valójában mit vár a zsinattól. Válasza egyszerű volt: Új Pünkösdtől várok. Hasonló reménnyel zárom én is gondolataimat, annak ellenére, hogy fájó tapasztalatként élem meg, hogy a II. Vatikáni Zsinat „jelenséggel” a „mai világ” egyáltalán nem foglalkozik, és még az egyházon belől is alig szentelünk figyelmet neki: én is Új Pünkösdtől várok!

⁸¹³ RAHNER, *Löscht den Geist nicht aus!*, 84.

⁸¹⁴ Peter WALTER, *Kontinuität oder Diskontinuität? Das II. Vatikanum im Kontext der Theologiegeschichte*. Vorlesung bei KTU-Ringsvorlesung: *Das Zweite Vatikanische Konzil als Aufbruch und Ermutigung*, Linz, am 6. März 2012.