

VIGILIA

2012/10



A II. Vatikáni zsinat utóéletéről

LUKÁCS LÁSZLÓ: A II. Vatikáni zsinat és Joseph Ratzinger

TÖRÖK CSABA: A Gaudium et spes kultúrafelfogása

TÖRÖK BALÁZS: Differenciálódó társadalom – változó egyház

BALÁZS ZOLTÁN: Egyetemesség, párbeszéd, társadalmi tanítás

HENRI DE LUBAC: Emlékek és reflexiók a II. Vatikáni zsinatról

POMOGÁTS BÉLA: Népiség és szellemi honvédelem

Fecske Csaba, Filip Tamás és Sárándi József versei

Beszélgetés Örsy Lászlóval

77. évfolyam	VIGILIA	Október
LUKÁCS LÁSZLÓ:	Egyház és világ	721
A II. Vatikáni Zsinat Utóéletéről		
LUKÁCS LÁSZLÓ:	Peritusból pápa. A II. Vatikáni zsinat és Joseph Ratzinger	722
TÖRÖK CSABA:	<i>A Gaudium et spes</i> kultúrafelfogása	731
TÖRÖK BALÁZS:	Differenciálódó társadalom – változó egyház	740
BALÁZS ZOLTÁN:	Egyetemesség, párbeszéd, társadalmi tanítás: sikerek és kudarcok a <i>Gaudium et spes</i> után	747
SZÉP/ÍRÁS		
FECSKE CSABA:	Most lakol; Senki sincs; Kései látogató; Nézem; A színi állomás (<i>versek</i>)	755
FILIP TAMÁS:	Maradjon elég időm (<i>vers</i>)	757
POMOGÁTS BÉLA:	Népiség és szellemi honvédelem (<i>tanulmány</i>)	759
SÁRÁNDI JÓZSEF:	Kultikus hely a sírod; Kiált utánad (<i>versek</i>)	764
HÁMORI ATTILA:	Szimfónia (<i>vers</i>)	765
A VIGILIA BESZÉLGETÉSE		
LUKÁCS LÁSZLÓ:	Örsy Lászlóval	766
MAI MEDITÁCIÓK		
VASADI PÉTER:	Halík-iáda	776
ZSINATI NAPLÓK		
HENRI DE LUBAC:	Emlékek és reflexiók a II. Vatikáni zsinatról	781
EMLÉKEZET ÉS KIENGESZTELŐDÉS		
SZENDE ÁKOS:	Magyar papi küldöttség látogatása a Szovjetunióban 1958 tavaszán	786
NAPJAINK		
GERGELY ÁGNES:	„...mestere a mindenség szóra bírásának”. Vattay Elemér (1931–2012)	790
KOVALOVSKY MÁRTA:	Lugossy Mária (1950–2012)	791
KRITIKA		
KOCSIS IMRE:	Joseph Ratzinger / XVI. Benedek: <i>A Názáreti Jézus</i>	792
SZEMLE		
	(a részletes tartalomjegyzék a hátsó borítón)	795

Egyház és világ

A II. Vatikáni zsinatnak talán legnehezebben formálódó, mégis egyik legfontosabb dokumentuma az egyház és a világ kapcsolatát elemzi. A *Gaudium et spes* konstitúcióval a zsinat két irányban is új távlatokat nyitott — pontosabban feltárta az egyház őseredeti küldetését. Egyfelől kiemelte a keresztény küldetés egyetemes voltát. „A zsinat (...) már nem csupán az egyház fiaihoz szól és mindazokhoz, akik Krisztus hívei, hanem — elfogódottság nélkül — minden emberhez.” Ennek az egyetemes küldetésnek alapja, hogy az egész világ Isten teremtménye, aki azt jónak és értelmesnek alkotta. Az Istenfia megtestesülésével pedig Krisztus az egész emberiséggel egyesült, megváltása kivétel nélkül minden egyes emberre kiterjed. Ennek az egyetemes horizontnak hátterében tehát a Szentháromság rejlik, aki nemcsak a világot teremtő értelem, hanem az embert saját életközösségébe meghívó szeretet is.

Másfelől viszont a zsinat deklarálta a világ, a „földi dolgok jogos autonómiáját”. „A teremtett dolgoknak, maguknak a közösségeknek is, megvannak a saját törvényeik és értékeik.” Ebből az is következik, hogy az egyház nem akkor teljesíti krisztusi küldetését, ha földi hatalmát igyekszik megszilárdítani, hogy ennek erejével átvegye a politikai-gazdasági-kulturális élet irányítását, hanem akkor, ha „Isten szeretetének jele és eszköze” lesz az emberek számára. XVI. Benedek pápa már teológus korában is óvott a középkori és a barokk egyház pompájától, nagyhatalmi törekvéseitől. 2007-ben pedig így fogalmazott. „E két kulturális törés — először az 1968. évi kultúrforradalom, majd a nihilizmusnak 1989. évi előretörése — légkörében megy az egyház alázattal a maga útján, a világ szenvedése és az Úr dicsősége között. A zsinat kijelentette, hogy le kell mondani a triumfalizmusról — és főleg a barokkra gondolt, meg az egyház minden ilyen nagy kultúrájára. (...) Krisztus egyháza mindig alázatos, éppen így nagy és örömmel teljes.”

A zsinat egyértelművé tette azt is, hogy az egyház pasztorális tevékenységéhez nemcsak az igehirdetés és az istentisztelet tartozik hozzá, hanem az emberek szolgálata, a diakonia is. Két irányban kell különösen fogékonynak lennie, két hangra rezonálnia. Éber szívvel kell hallgatnia Isten szavára, hűségesen őrizve és hirdetve az Evangéliumot. Figyelnie kell azonban az „idők jeleire”, a történelemre is, hallgatni az emberek „örömeire és reményeire, szomorúságára és gondjaira”. (A szolgáló testvéri szeretet számos példáját láthatjuk az egyház múltjában, de jelenében is.) Ahogy a zsinat fogalmazott: „Krisztus szeretete sürget minket, hogy az embereket szolgáljuk, isteni Mesterünk példáját követve. (...) Az egyházat nem azért hozta létre, hogy uralkodjék, hanem hogy szolgáljon.” II. János Pál frappáns megfogalmazása szerint „az egyház útja az ember”: Istentől az emberig, az embertől a végső beteljesedésig vezető zarándokút.

LUKÁCS LÁSZLÓ

Peritusból pápa

A II. Vatikáni zsinat és Joseph Ratzinger

1936-ban született Budapesten. Piarista szerzetes, teológus. A Sapientia Szerzetesi Hittudományi Főiskola alapító rektora, a Vigilia főszerkesztője.

XVI. Benedek pápa életútja sajátosan összefonódott a II. Vatikáni zsinattal. Talán csak a 4. században élt Szent Atanáz pályája kapcsolódott össze ennyire szorosan egy egyetemes zsinattal. Érdekes a párhuzam: Atanáz még nem volt harminc éves, amikor — diakónusként, püspökének titkáráként — már jelentős szerepet játszott az első egyetemes zsinaton, Nikaiában, 325-ben. Ettől kezdve fél évszázadon át az egyház Krisztus-hitét védelmezte a zsinat szellemében. — Joseph Ratzinger is alig volt még harminc éves, amikor a II. Vatikáni zsinaton a nála jóval idősebb, nagynevű teológusokkal és püspökökkel együtt dolgozott azért, hogy a zsinat valóban az egyház megújulását szolgálja. Az azóta eltelt ötven évben pályája elválaszthatatlan a zsinattól: mint teológus, majd a Hittani Kongregáció prefektusa, végül, immár hetedik esztendeje, pápaként.

Akik e hosszú teológiai életpályát elemzik, azoknak egy része kritikusan azt vizsgálja, miben változott felfogása az évtizedek folyamán. Némelyek kétféle személyiségről beszélnek: a reformer párti fiatal Ratzingerről, és a Hittani Kongregáció konzervatívizmusra hajló „vasprefektusáról”. A tárgyilagos válasz érdekében vizsgáljuk meg, hogyan látta Ratzinger a II. Vatikáni zsinatot belülről, annak egyik résztvevőjeként; hogyan pillantott vissza ezekre az évekre életének későbbi szakaszában; s teológiai nézetei hogyan alakultak az idők folyamán.

A zsinat „testközelből”

Amikor XXIII. János pápa 1959-ben bejelentette, hogy egyetemes zsinatot kíván összehívni, többen fölvetették a kérdést: ha egyszer az I. Vatikáni zsinat kimondta a pápai tévedhetetlenség dogmáját, szükség van-e egyáltalán zsinatra, hiszen a pápa egymaga is jogosult — megfelelő feltételek mellett — dogmatikus kijelentéseket tenni. Ratzinger álláspontja kezdettől fogva mindmáig egyértelmű és határozott: az I. Vatikáni zsinat helyes értelmezése a II. Vatikáni zsinaton történt meg. A pápai primátus nem szünteti meg a zsinatok létjogosultságát. „A pápa hatalma nem monolitikus, hanem az egyházba ágyazott. Szava abból nyeri el legitimitását, hogy a *consensus fidelium*ot fejezi ki. Egy pápa a püspökök és egyház nélkül nem lenne katolikus, tehát nem lenne pápa”,¹ lehetséges és jogos tehát 1870 után is valódi zsinatot tartani.

¹Joseph Ratzinger: *Zur Theologie des Konzils*. In uő: *Das neue Volk Gottes*. Patmos, Düsseldorf, 1969, 168.

Ezekben az években Ratzinger a bonni egyetem professzora volt. Joseph Frings bíboros, kölni érsek, az akkori német egyháznak Döpfner bíboros mellett legnagyobb hatású egyénisége, felkérte a fiatal teológust, hogy legyen teológiai tanácsadója a zsinaton. Frings közbenjárására aztán hamarosan a zsinat peritusává, teológiai szakértőjévé nevezték ki.

²Joseph Ratzinger:
*Die erste Sitzungsperiode
des Zweiten Vatika-
nischen Konzils.* Bachem,
Köln, 1963. passim.

Ratzinger véleményét a zsinat munkájáról az egyes ülőszakok után kiadott kommentárjai mutatják be.² A zsinat megnyitásakor — más, „haladó” teológusokkal együtt — attól tartott, hogy a zsinat kimerül előre gyártott határozatok elfogadásában, s végül csak egyfajta „szuperdogmatika” fog megjelenni, ez pedig „többet árt, mint használ az egyház annyira szükséges megújulásának”, hiszen megakadályoz minden további kezdeményezést. Ezt a félelmet erősítette benne a megnyitó istentisztelet barokkos pompája is. Az a „veszélyes archeologizmus jelent itt meg, amelybe a Trentói zsinat nyomán a mise liturgiája bezáródott”. Örömmel fogadta viszont a pápa beszédét, aki kijelentette, hogy nem egyes tantételek skolasztikus finomítgatását várja a zsinattól, hanem az egész egyház megújulását, nyitást a nem keresztény testvérek, a többi vallások és a világ felé.

**Kommentárjai az egyes
ülőszakokról**

Kommentárjában Ratzinger részletesen beszámol arról, hogy a vatikáni kúriától hogyan vették át a zsinat irányítását a világ minden tájáról érkezett püspökök. Az előkészítő munkát ugyanis a kuriális hivatalok végezték, „az elmúlt évszázadok harcos defenzív, antimodernista szellemében”. A zsinat viszont átlépett ezen, és új kezdetet nyitott. Érvényre juttatta saját tanító tekintélyét, és a kuriális kongregációkkal szemben megszólaltatta a világegyház hangját, a hívők hitérzékét, a „horizontális katolicitást” a „libertas christiana” jegyében. „A zsinat elhatározta, hogy önállóan cselekszik, és nem hagyja, hogy az előkészítő bizottságok végrehajtó szervévé degradálják.” „E változás korszakos jelentőségű. Az antimodernizmusnak a századforduló óta mindig újra érezhető és mindig új akadályként jelentkező neurózisát legyőzve egy új tudat van formálódóban: hogyan lehet az egyházban testvéri nyitottsággal szót érteni, anélkül, hogy a hit engedelmességét megsértenénk.” „Az antimodernista álláspont, az elzárkózás, az elítélés, a védekezés magatartása helyett az egyháznak (...) új lapot kell kezdenie, és új, pozitív találkozást kezdeményeznie a saját eredetével, a testvéreivel és a mai világgal. (...) Ez a zsinat új kezdeté vált: kinőtt abból, hogy pusztán folytatja az I. Vatikáni zsinatot; hiszen Trento és az I. Vatikánum az elzárkózást, az elhatárolódást és a biztosítást szolgálta, a mostani zsinat viszont az ott végzett teljesítmény talaján új feladat felé fordul.”

A liturgikus reformról

Ratzinger örömmel fogadja, hogy a zsinat először a liturgiával foglalkozik, hiszen „a liturgia, a Szentháromság imádása az egyház szíve közepéhez tartozik. A séma nem éri be a rubrikák megváltoztatásával, hanem egy megújított ekklesiológiából indul ki, szakít az elmúlt évszázadok ’hierarchologikus’ beszűkülésével”. Fel kell oldani „a liturgikus megmerevedést”, helyre kell állítani „az

egész liturgikus ünneplés dialogikus, közösségi jellegét” (beleértve a koncelebrációt), meg kell adni az őt megillető helyet az igeliturgiának, ki kell dolgozni a szentírási olvasmányok új, gazdagabb rendjét, lehetővé kell tenni a két szín alatti áldozást. Beszámol arról is, milyen heves viták folytak a liturgia nyelvéről. Idézi Maximos melchita pátriárka hozzászólását: „a latin nyelv abszolutizálását a latin egyházban a keleti egyház teljesen abnormálisnak tartja, hiszen maga Krisztus is a kortársainak nyelvét használta. Az első eucharisztikus áldozatot is arámul, tehát a hallgatói számára érthető nyelven mutatta be...” A beszűkült latin horizont határait le kell bontani: a püspökök ne latinul gondolkozzanak, hanem katolikus módra: a latint nem szabad összekeverni a katolikusággal.

A második ülészakról írva Ratzinger először a római kúriának a pápa által elindított reformját méltatja.³ Ugyancsak többször említi, hogy össze kell kapcsolni „az új irányába tett merész lépést a múlttal való folytonossággal”. Az első ülészak alatt egyébként már konkrét feladatot is kapott: Karl Rahnerrel együtt részt vett a ki nyilatkoztatásról szóló dokumentum új szövegének kidolgozásában, majd az egyházzal szóló dokumentum elkészítésében is. Kommentárjában megállapítja, hogy az 1963-ra átdolgozott szöveg „jó munka”, sikerült vele elérni azt „az ugrást előre, amelyet XXIII. János pápa az egész zsinattól várt”. Fontosnak tartja az egyház üdvösségtörténeti szemléletét: az egyház az emberiség zarándokútján jár az eszkatologikus beteljesedés felé; ezért „nem szükséges érintetetlen nagyságként definiálni”, „hiszen célját még nem érte el, ami azt jelenti, hogy még beteljesületlen, még bűnös egyház, amely mindig újra megújulásra szorul”.

A második ülészak eredményei

Örömmel üdvözli Ratzinger az állandó diakonátus újbóli bevezetését, a világiak szerepének felértékelését, a püspöki konferenciák intézményének megerősítését, a rendszeres püspöki szinódusok bevezetését, amelyek mintegy a zsinat meghosszabbítását jelenthetik az egyház mindennapjaiban. A hit tisztaságát mindenáron őrizni kell, írja, ugyanakkor, ha szükséges, „le kell leplezni ’százszor szentnek’ kikiáltott formulák emberi és korhoz kötött voltát”. Ugyanakkor azt is látja, hogy az egyházzal szóló dokumentum nem ad teljes ekkleziológiai rendszert, hanem csak útmutatást. „Óvatosság a teológiai perfekcionizmussal! Ez könnyen oda vezethet, hogy egy szöveg a jövőben nem enged elegendő teret. A zsinati szövegek nem veszik el a munkát a teológusoktól, hanem inkább arra ösztönzik őket, hogy új horizontokat nyissanak.”

Végül összegzi a második ülészakon elért eredményeket, elsőként az elfogadott és közzétett liturgikus konstitúciót. A Trentói zsinat Luther támadásával szemben helyesen emelte ki a mise áldozat-jellegét, másrészt megszüntette a legrosszabb visszaéléseket. A liturgiát viszont teljesen a Rítuskongregáció, tehát egy „bürokratikus hivatal” alá rendelte, amely csupán „a rubricisztikus-szertartásos udvari etikettet tartotta szem előtt”. A liturgia így teljesen archeologizálódott, és

³Joseph Ratzinger:
*Das Konzil auf dem Weg,
Rückblick auf die zweite
Sitzungsperiode des
Zweiten Vatikanischen
Konzils.* Bachem,
Köln, 1964. passim.

**A zsinat kiteljesedésének
lehetséges gátjai**

⁴Joseph Ratzinger:
*Ergebnisse und Probleme
der dritten Konzilspe-
riode.* Bachem, Köln,
1965, 15. skk.

**A vallásszabadság
kérdése**

ezzel halálra ítélte önmagát. Ha az istentisztelet valóban az egész egyház, tehát minden hívő istentiszteletévé akar válni, akkor át kell törni a latin nyelv falait, el kell hagyni belőle sok fölösleges részt, amelynek pusztán történelmi jelentősége van. Mindez nem csupán stilisztikai változtatást igényel, hanem a liturgia teológiáját kell megújítani. A konstitúció csak egyfajta kerettörvénynek tekinthető; az itt lefektetett alapelveket a liturgikus bizottságnak kell konkrét liturgikus rendelkezésekben valóra váltania.

Epilógusként azonban megjegyzi, hogy az első ülészak örömmel és reménnyel teli optimizmusát egyfajta kijózanodás követte. Erősödött azok szkepszise, akik attól félnek, hogy végül minden a régiiben marad, másfelől viszont fölerősödött azok ellenállása, akik a fennállóhoz mindenáron ragaszkodnak. A zsinat igazi kiteljesedését azonban nemcsak a konzervatívok gátolhatják, hanem a hamis modernizálás is. Záró következtetése: a legfontosabb a zsinaton kibontakozott fejlődés; egyetlen zsinat sem képes egymagában megvalósítani a kereszténység megújulását. Csak lökést adhat, amely önmagán túlmutatva a keresztény élet hétköznapijaiban mutatkozik meg.

A zsinat addigi mérlegét 1964-ben így állítja fel.⁴ „Mára megmutatkozott, mennyire hamis volt az az általánosan elterjedt vélekedés, hogy az egyház egy általános rend nyugalmas állapotában él. Bizony hatalmas feladatokkal kell szembenéznie a szellemi átalakulások jelen korában, amelyben az egyház is csak szellemi erejének megfeszítésével tud helytállni.” A zsinat első feladata volt, hogy legyőzze azt a „lusta eufóriát”, amely mindent jól elrendezettnek gondolt, és fedezze fel az égető problémákat. Hat feladatot tart a legsürgősebbnek: az istentisztelet; az egyházi centralizmus; a nem katolikus keresztényekkel való kapcsolat és az ökumenizmus; az egyház és az állam kapcsolatának újragondolása a konstantini korszak lezárultával; a hit és a tudomány, illetve a hit és a történelem kapcsolata; a technikai világból adódó új etikai problémák.

A zsinaton hatalmas vitákat váltott ki a vallásszabadság kérdése. Ratzinger ezt a zsinat egyik legfontosabb eredményének tartja. „Az elmúlt százötven évben kevés dolog ártott annyit az egyháznak, mint a merev ragaszkodás az idejétmúlt államegyházi pozícióhoz. A Krisztusban megjelenő, abszolút igazságba vetett hitet nem szabad összetéveszteni saját intézményünk abszolút evilági jogigényével.” Hozzáteszi: azok, akik a lelkiismereti szabadságot tagadták, egy összeomló világért harcoltak, a másik oldal viszont a jövőbe vezető utat tette szabaddá. Örömmel üdvözlí az ökumenizmusról szóló dekrétumot is, amely „a Piusz pápák tanítóhivatali dokumentumaival összehasonlítva egyenesen forradalmi”, hiszen egészen új utat nyit az elszakadt testvérek felé.⁵

⁵l. m. 7.

A negyedik ülészakra visszatekintve utal a pápa megnyitó beszédére, aki „ismét határozottan igent mondott a zsinat szellemére”. A vallásszabadságot deklaráló nyilatkozatot megelőző viták mellett első sorban az egyház és a világ kapcsolatáról szóló dokumentum vitáját

⁶Joseph Ratzinger:
Die letzte Sitzungsperiode des Konzils. Bachem,
Köln, 1966. passim.

elemzi, amelyet a zsinat egyik legfontosabb dokumentumának tart.⁶ A *Lumen gentium* az egyház belső lényegével foglalkozott, az új dokumentum az egyház és a világ kapcsolatát világítja meg. A megvalósítás azonban nehéznek bizonyult. Amikor a többszörösen átdolgozott szöveg 1965-ben megvitatásra került, megmutatkozott „az integralisták és a haladók éles szembenállása”, írja Ratzinger. Az integralisták már 1964-ben szilárd szervezetbe tömörültek, az utolsó ülészakon pedig ellentámadásba lendültek, főleg a vallásszabadság, a kereszténység és a nem keresztény vallások, valamint az ökumené kérdésében. Nehézséget okozott a szöveg belső egyenetlensége is. Ennek fő okát Ratzinger abban látja, hogy sem a tanítóhivatal szintjén, sem a teológiában nincs adva az a modell, ahogyan a bibliai hitből kiindulva szólni lehet a mai világhoz. Bírálja a dokumentumnak a haladásba vetett túlzott, már-már naiv optimizmusát. Értékének tartja, hogy sokféle problémát fölvet, hiánya viszont, hogy ezeket nem oldja meg. Jó, hogy a zsinat bátran közöl egy nyitott dokumentumot, amely azonban csak kezdetnek tekinthető, egy újfajta egyházi beszédmód nyitányának. Nem várható el a zsinattól, hogy ezt a problematikát kielégítően elemezze, a munka nagy részét a következő évtizedekben kell elvégezni.

Kritikus óvatosság

Ratzinger hatalmas eredménynek tartja a zsinatot, záró megjegyzéseiben azonban kritikus óvatosságra is int. Az újítások, írja, helyenként az egésznek felvivezésével jártak; a liturgia alakításának öröme itt-ott hiteltelenítette az igazi reformot; az igazság helyett egyesek inkább a modernitást részesítik előnyben, s azt teszik meg minden tettük mércéjének. Óv attól, hogy a zsinat vitathatatlan eredményei láttán lekicsinyeljék a zsinat előtti egyházat. A zsinat ráébresztett bennünket arra, hogy megváltozott világunkban az egyház is új helyzetbe került, és belülről megújításra szorul.

⁷Joseph Ratzinger:
Beszélgetés a hitről
Vittorio Messori-val.
(Ford. Lénárd Ödön.)
Vigilia, Budapest, 1990
(az eredeti kiadás: 1984);
Joseph Ratzinger:
Életutam. (Ford.
Egleszné Sarbak Zsófia.)
Szent István Társulat,
Budapest, 2005
(az eredeti kiadás: 1997);
Joseph Ratzinger:
A föld sója. (Ford. Diós
István.) Szent István
Társulat, Budapest, 2005
(az eredeti kiadás: 1996).

Visszapillantás a zsinatra

Véleményét a zsinatról a későbbi években tanulmányai mellett beszélgetéseiben és önéletrajzában fejt ki Ratzinger.⁷ Ekkor már vizsgálja a zsinat recepciójának „drámáját” is. Peter Seewald szinte provokatív kérdésére, miszerint „az Ön hatása nélkül a II. Vatikáni zsinat reformjai elképzelhetetlenek”, Ratzinger felidézi a zsinat agghiornamentóját. „Azon a véleményen voltam, hogy a skolasztikus teológia abban a formájában, ahogyan megmerevedett, már nem eszköz a korral való párbeszédben a hit átadására. A hitnek ebből a páncélból ki kell lépnie, és új nyelven, a jelen helyzet iránti nyitottsággal kell szólnia. Ugyanígy az egyházban nagyobb szabadságnak kell megnyilvánulnia. Mindebbe természetesen belejárt szott egy fiatal ember pátosza is.”⁸

A bíboros elemzi a zsinat után bekövetkezett folyamatokat is. Hamisnak tartja azt a reformot, amely a hit felhívításával akar közeledni a modernitáshoz; illetve — s itt a 68-as eseményekre utal — amelyik „visszaél a hittel, azt hatalmi eszköznek tekinti, és zsar-

⁸Joseph Ratzinger:
A föld sója, i. m. 58.

noki ideológiák eszközévé teszi”. Elítéli azt a felfogást, amely a zsinat szövegeit csak ugródeszkanak tekinti, s azoktól elszakadva építene fel egy egyénileg fabrikált egyházat, s azt „a teológusok kísérleti terepévé” tenné. „A zsinat szövegei teljes egészükben a hit folytonosságát képviselik; nem szabad őket holt betűvé tenni, de lényegi kijelentéseik a zsinat nagy örökségét alkotják.” (A kérdés Benedek pápát is foglalkoztatja: melyik irányzat mondhatja magát a zsinat hiteles folytatójának?)

A zsinat utáni légkörről

Visszaemlékezéseiben a bíboros kritikusan írja le a zsinat után kialakult légkört, elsősorban a németországi helyzetet, ahol „megindult egyfajta megosztottság”. „A zsinat első szakaszáról hazatérve eltöltött a mindenütt mutatkozó örvendetes nyitás érzése, mégis mélyen nyugtalanított az egyház légkörének megváltozása.” „A zsinatot lelkesen üdvözlők mellett megerősödött a zsinatot ellenzők hangja is: ha a püspökök Rómában az egyházat és még a hitet is megváltoztathatják — mert már majdnem ott tartottak —, akkor (...) úgy tűnt, az ember megváltoztathatja a hitet.”⁹

⁹Joseph Ratzinger: *Életutam*, i. m. 142. skk.

Jóval árnyaltabb a zsinat értékelése a *Párbeszéd a hitről* című könyvben. Messori idéz Ratzingernek egy 1975-ben tartott előadásából: „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 tekint, hogy ez a zsinat felelős a katolikus egyház mai hanyatlásáért, sőt a Trienti zsinat és az I. Vatikáni zsinat felől nézve aposztáziának tartják.” A bíboros álláspontja: e két ellentétes állásfoglalással szemben el kell fogadni a II. Vatikáni zsinatot úgy, ahogy 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.¹⁰

¹⁰Joseph Ratzinger: *Beszélgetés a hitről*, i. m. 29. skk.

A saját teológusi útjáról

A riporter megkérdezi azt is, történt-e fordulat Ratzinger gondolkodásában. A fiatal teológus a zsinaton, majd a hatvanas évek végén még a „haladó teológusok” közé számított — mondja —, a Hittani Kongregáció prefektusa viszont elfordult tőlük, sőt szembe fordult velük. Ratzinger válasza: „Nem én változtam meg, hanem ők. Első összejöveteleinktől kezdve két követelményt támasztottam kollegáimmal szemben. Először: ne legyünk szektások, követelőzők, mintha mi lennénk az új, igazi egyház, egy második tanítóhivatal, akiknek a zsebében van a keresztény igazság. Másodsor: számolni kell a II. Vatikáni zsinat realitásával, az igazi zsinat igazi szellemével és betűjével.”¹¹

¹¹I. m. 15.

Sokak számára meglepetést okozott, ahogyan XVI. Benedek pápa 2005 karácsonyán, tehát megválasztásának évében kifejtette véleményét a II. Vatikáni zsinat helyes értelmezéséről.¹² Pedig álláspontja ugyanaz volt, mint évekkel, évtizedekkel korábban. Két

¹²Beszédének a zsinattal foglalkozó részét lásd: XVI. Benedek pápa a

II. Vatikáni zsinat helyes
értelmezéséről. (Ford.
Deák Viktória Hedvig.)
Sapientiana, 2 (2009/2)
102–109.

A zsinat helyes értelmezéséről

értelmezés, „hermeneutika” áll egymással szemben. A „szakítás és törés hermeneutikája” zűrzavart keltett azzal, hogy „törést okozott a zsinat előtti és a zsinat utáni egyház között”. A pápa evvel a fel fogással szembeállítja „a reform hermeneutikáját”, amelyet XXIII. János és VI. Pál pápa követett, „a hűség és dinamika szintézisében”, a folytonosságra épülő reformra törekedve. XXIII. János pápának a zsinatot megnyitó beszédéből idéz: az egyház biztos és változatlan tanítását el kell mélyítenünk, és olyan módon bemutatnunk, amely megfelel korunk igényeinek. „Egy dolog ugyanis a hitletétel, (...) és egy másik az a mód, ahogyan ezeket hirdetjük, megőrizve mindazonáltal ezeknek az igazságoknak ugyanazon értelmét és jelentőségét.” XVI. Benedek tehát ugyanazt a nézetet képviseli, mint korábban. Egy különbség mégis észrevehető korábbi állásfoglalásaiban szemben. 1975-ben és tíz évvel később még egyaránt elutasította a progresszizmust és a tradicionalizmust, azt a két szélsőséges irányzatot, amely — ugyan két ellentétes oldalról — törésnek tartotta a zsinatot. 2005-ben viszont a törés hermeneutikáját képviselők között csak a „progresszívokat” említi, akik elválasztanák egymástól a zsinat előtti és utáni egyházat, és a zsinat szellemére hivatkozva, de a folytonosságot elutasítva egy új egyházat próbálnának létrehozni. Itt tehát már nem esik szó azokról, akik továbbra is csak a zsinat előtti egyházat fogadják el hitelesnek. A pápa szerint az igazi reformban megmarad az elvek folytonossága, nem állandók viszont az esetleges dolgokat érintő egyházi döntések. „A különböző szinteken megvalósuló folytonosság és szakítás együttesében áll a reform igazi természete”.

Mivel az utóbbi néhány évben a zsinati reformok éppen a liturgiával kapcsolatban váltak újra vitatottá, Peter Seewald megkérdezi, mi a pápa véleménye a „régiről” és az „új” liturgiáról. A pápa válasza: „A II. Vatikáni zsinat megújított liturgiája az érvényes formája annak, ahogy az egyház ma a liturgiát ünnepli. Mindenekelőtt azért akartam az ezt megelőző formát hozzáférhetőbbé tenni, hogy ezáltal megőrződjék az egyháztörténet belső összefüggése.”¹³ Hagyomány és újítás, folytonosság és reform együtt érvényesül az egyház liturgiájában is.

¹³XVI. Benedek:
A világ világossága. (Ford.
Török Csaba.) Duna
International – Új Ember,
Budapest, 2011, 123.

A zsinat öröksége a történelem változásaiban

A zsinat után Ratzinger visszatért az egyetemi katedrára, és előadásokon, cikkekben értelmezte-magyarázta a zsinat tanítását. A zsinatot követő évben még elsősorban a zsinat „újdomságát” elemezte. „A teológiának ez a nyitása átlép a teologizálásnak azon a beszűkült formáján, amelyet némileg lekicsinylően ‘enciklikateológiának’ lehetne nevezni, és átlép egy tágasabb teológiai horizontba.” „A zsinat előtt, sőt még magán a zsinaton is megjelent az a törekvés, hogy a teológiát redukálják a tanítóhivatali megnyilatkozások regisztrálására, legfőljebb rendszerezésére.” Ehelyett „meríteni kell a forrá-

¹⁴Joseph Ratzinger:
Weltoffene Kirche? In uő:
Das neue Volk Gottes,
i. m. 282–291.

sok teljességéből, nem csupán az utóbbi évszázadok tanítóhivatali megnyilatkozásaiból; tekintetbe kell venni nemcsak a szoros értelemben vett katolikus hagyományt, hanem a többi keresztény egyházak és felekezetek teológiai fejlődését is, de figyelembe kell venni a mai ember tapasztalatát is”. „A zsinat hármas nyitást kezdeményezett: a források, a többi keresztények és az egész emberiség felé.” „Fontos azonban az egyházon belül is a falak lebontása: a világi hívők teológiájának is meg kell újulnia, s benne az istentiszteletnek, amely nem maradhat a klerikusok privilégiuma, nem zárhatjuk be egy értékes történelem üvegkalitkájaiba.”¹⁴

Végül Ratzinger fölveti a kérdést: a zsinat törést jelent-e vagy folytatást? Válasza: a 19. század és a 20. század első felének némely tendenciáival szemben kétségtelenül áttörést jelent, de a közös nagy hagyományon belül marad. „A zsinat átmenet egy konzerváló magatartásból egy missziósba; a konzervatív nézet zsinati ellentéte nem a progresszista, hanem a missziós. Ebben az ellentétben rejlik a zsinat nyitása a világra.”

Folytonosság és reform

A zsinat a hagyomány folytonosságát és a reformot egyszerre jelenítette meg: „Az egyház mozgása, amely a kollegialitás elvét ismét érvényre juttatta felépítésében, egyszerre tekinthető ugrásnak előre és visszatérésnek az eredetekhez és a kezdetekhez. Ez nem ellentmondás, hanem jellemző arra a módra, ahogyan az egyház az időben létezik.” „A megújulás mindig csak az egyedül mértékadó eredethez való újra tájékozódás lehet, nem manipulálható tehát önkényesen. (...) Az egyház igazi megújulása mindig csak abban állhat, hogy meghatározott korok fölösleges ráakódásait levagdossuk, hogy ismét érvényre juthasson az eredet tiszta képe. (...) A pusztá modernizálás mindig hamis megújulás, amely rövidesen akadályá válik.”¹⁵

¹⁵I. m. 223.

Egyház és világ viszonyáról

Ratzinger ezután az egyház és a világ viszonyát elemzi, ami már a zsinat folyamán is, a *Gaudium et spes* konstitúció születésekor is erősen foglalkoztatta. Most árnyaltabban elemzi e kérdés feltűnését a zsinaton, s a nyomán kibontakozó két tábor. A későbbi években ez a téma újra és újra visszatér tanulmányaiban. A „zsinat új mentalitása” — írja — itt különösen jól láthatóvá válik. A teológia fejlődésében két nézet jelentkezik: az inkarnatórikus felfogás szerint Isten emberré testesülve belépett az ember világába. Ezt követve az egyház is belép a földi világba, átveszi fölötté az uralmat, ahogyan ez a középkorban történt. Egyháznak és világnak ezt az összekapcsolódását sokáig eszményi állapotnak látták. Gyökeres fordulatot a zsinat hozott, amely a világi szféra autonómiája mellett foglalt állást, szakítva a középkor romantikus idealizálásával. Az emberi haladás megerősödött optimizmusa nem téveszthető össze a hitből fakadó reménnyel. A megtestesülés Jézus kereszthalálában végződik; a kereszt, Isten önfeláldozása nem hagyható figyelmen kívül, amikor az egyház a világ felé fordul. A keresztény hit éppen ezért minden korokban botránykő marad, amikor az értünk önmagát fel-

áldozó Istent hirdeti, a feltámadás és az örök élet ígéretével. Ez a kereszténység elsődleges, ki nem küszöbölhető botránya. Sajnálatos, ha ezt elfedik a hit hirdetőinek másodlagos botrányai, akik a hit változatlanlanságának védelme címén csupán saját álláspontjukat védelmézik, elavult formákat, felülvizsgálatra szoruló iskolás véleményeket. Az „aggiornamento”, a kereszténység maivá tételének igazi értelme az, hogy megpróbálja lebontani ezeket a másodlagos botrányokat, és igent mondani Isten, a szeretet botrányára.¹⁶

¹⁶l. m. 317. skk.

¹⁷Joseph Ratzinger: *Zehn Jahre nach Konzilsbeginn – wo stehen wir?* In: *Dogma und Verkündigung*. Wewel, München, 1973, 433. skk.

A hetvenes évek elején Ratzinger már tágabb horizontban, a gyorsan változó szellemi-politikai világ tükrében elemzi a zsinat recepcióját.¹⁷ A zsinat idején még optimizmus uralkodott az egyházban, de Európában is, mostanra viszont már egyre erősödnek a válság jelei. Cáfolja „sokak” vádjait, akik a zsinatot okolják a válságért. A 68-as diáklázadások csak jelezték az Európában végbe menő átalakulásokat, a keletkezett szellemi vákuumot. A valóság meghódításának két modellje jelent meg: a neopozitivista, racionális reformokra törekvő fejlődés útja és a neomarxista „kripto-teológia”. Veszedelemes változás, hogy szakítanak a történelemmel és a metafizikával. Ennek jeleit Ratzinger felmutatja a zsinat recepciójában is. A zsinat tényleges kijelentései és meglátásai feledésbe merültek, és többen egy III. Vatikáni zsinatról álmodoznak a zsinat szellemére hivatkozva: a jövő felé fordulnak, korlátlan lehetőségeket véelve maguk előtt. A zsinaton lefolyt vitákra, a tradicionalista merevség ottani legyőzésére hivatkozva úgy vélik, hogy merészen túlléphetnek a zsinat szövegein.

Háromféle álláspont kijáratolódása

Három magatartást lát kibontakozni: 1. A zsinat utáni neomarxista progresszizmus a politikai teológiához vezetett és a diákmozgalmakat támogatja, az egyházat pedig saját forradalmi céljainak szolgálatába állítaná, ahogy azt a felszabadítási teológia is teszi. (Egy másik tanulmányában idézi erről Döpfner bíboros hasonlatát: az egyház olyan építési területté lett, ahol az eredeti építési terv elveszett, és mindenki saját ötletei szerint húzogatja a falakat.¹⁸) A hitből fakadó megváltás helyett két kísérlet csábítja az embereket: a politika és a pszichológia. — 2. A konzervatív álláspont, ahogy a zsinaton, azóta is mereven ragaszkodik a skolasztikus teológiához, így vélik megőrizni a katolikus identitást. A teológiában nem játszanak jelentős szerepet, veszélyesebb viszont a szektába hajló, szélsőséges ájtatossági formák megjelenése és a régi liturgia betűjéhez való görcsös ragaszkodásuk; még nagyobb képtelenség, hogy magát a zsinatot is eretnekséggel vádolják. — 3. A zsinatot valójában azok az erők határozták meg, amelyek a hitet nemcsak az elmúlt száz év gondolkodásából akarták meghatározni, hanem a teljes hagyományból, hogy ezáltal gazdagabbá és élőbbé, egyben egyszerűbbé és nyitottabbá is tegyék. Tanulmányát Ratzinger így fejezi be: „A II. Vatikáni zsinat öröksége még nem ébredt fel. De biztos vagyok abban, hogy ez az ébredés el fog jönni.”

¹⁸Joseph Ratzinger: *Wozu noch Christentum?* In: uo. 443.

A Gaudium et spes kultúrafelfogása

TÖRÖK CSABA

1979-ben született. Katolikus pap, az Esztergomi Hit-tudományi Főiskola oktatója. Legutóbbi írását 2011. 12. számunkban közöltük.

Már a kezdet kezdetén világossá vált, hogy a II. Vatikáni zsinat sajátos értelemben lelkipásztori jellegű lesz. Éppen ezért az ülészakokon kiemelt szerep jutott az egyház és a világ közötti kapcsolatok vizsgálatának. Maga a zsinati folyamat is mutatja, hogy ez az irányultság támogatásra lelt az atyák között, de ugyanakkor vitákat is gerjesztett. Az egyes részegyházak képviselőitében érkezett püspökök a bőrükön érezték, miért is fontos az a kulturális és társadalmi szöveggörnyezet, amelyben élve be kell teljesíteniük evangéliumi küldetésüket. Az egyház érzékennyé vált a világra, ahol az ember a maga konkrétságában próbálja megélni hitét. Évtizedek távlatából olvasva a zsinati dokumentumokat, máig érezzük az azokat átható *zéloszt*.

¹Lásd Xavier Ochoa:

Index verborum cum

documentis Concilii

Vaticani Secundi.

Commentarium pro

Religiosis, Roma, 1967;

vö. Hervé Carrier: *art.*

Vaticano II (y la cultura),

in uő.: *Diccionario de la*

cultura para el análisis

cultural y la inculturación.

Verbo Divino, Estella

(Navarra), 1994,

470–485, 474.

²Lásd Roberto Tucci kom-

mentárját *Gaudium et*

speshez: Zweites Kapitel

des Zweiten Teils.

Einleitung und

Kommentar. Geschichte

des Textes.

In LThK², Herder,

Freiburg im Breisgau,

1968 Konzilsband III,

447–485, 447k.

1. Általános megjegyzések

Jóllehet a dokumentumtervezetek között eredetileg egyet sem szenteltek kifejezetten a kultúrának vagy a kortárs világnak, a tematika áttételesen mégis jelen volt a legtöbb felmerülő kérdésben, hiszen a 20. század közepére még a színtiszta katolikus országokban sem lehetett már „kereszténynek” nevezni a kultúrát. Számolni kellett a szekularizáció jelenségével, az ateizmussal, a marxizmussal, miközben az egyház elvesztette azt a korábbi vezető-inspiráló szerepet, amelyet a kulturális életben játszott.

Bár a II. Vatikánum nem definiált dogmát, hangsúlyaival és látásmódjával, antropológiai és lelkipásztori szemléletével mégis mérföldkövé vált. Ennek ékes bizonyysága, hogy milyen nyelven szólalt meg a zsinaton az egyház. Bizonyos klasszikus teológiai kulcsfogalmak alig, vagy egyáltalán nem fordultak elő a dokumentumokban, miközben új kategóriák kivételes jelentőségre tettek szert. Ilyen például a *történelem* (73-szor a dokumentumokban), a *kultúra* (91-szer), a *kulturális* (34-szer), a *ma* vagy *mai* (145-ször).¹ Már ez is mutatja, hogy az „idők jeleinek” olvasása mennyire fontos volt az atyák számára. Emellett a meghívott szakértők, a más felekezetek (vagy akár a nem hívők) jelenléte, a médiumokban tapasztalt figyelem kiaknázása is jelezte, hogy ez a zsinat másrmilyen, mint a korábbiak.

Mindezek alapján talán meglepő, hogy a tervezett témák között nem találkozunk a kultúrával, jóllehet a zsinat záródokumentuma végül részletesen foglalkozik vele (*Gaudium et spes* [GS] 53–62). Ezt a tervezetek készítői időhiánnyal magyarázták.² Ugyanakkor már az első ülészakon a „*kultúra problémájára való utalást találunk a zsinati atyáknak a világhoz intézett üzenetében*”,³ amely 1962. október 20-án

³Uo. 448.

kelt. Ám Suenens bíboros híressé vált december 4-i felszólalása, amely a témák újrastrukturálását volt hivatott kérni és előkészíteni, szintén nem szólt a kultúráról, még annak a tervezetnek a kapcsán sem, amely az *Ecclesia ad extra* címet viselte volna.⁴ A kultúra mint önálló téma csak az 1963. január 21-i tervezetben bukkant fel, amelynek címe: *De Ecclesiae principiis et actione ad bonum societatis*. Ennek negyedik fejezete tárgyalta az emberi kultúra témáját.

⁴Lásd uo.

2. A zsinat kultúrára vonatkozó tanításának kibontakozása

A II. Vatikánum első dokumentuma, amely a szent liturgia kérdését dolgozta fel (*Sacrosanctum concilium* [SC]), még csak korlátozott mértékben s egyoldalúan foglalkozott a kultúrával. Egyszer kerül szóba a „vallásos kultúra” (*religiosa cultura*, a magyar fordításban: *vallási műveltség*, SC 19), ám még a művészet is csak a dokumentum végén jelenik meg mint „a legnagyobb emberi teljesítmény” (SC 122), a szakrális művészet keretében említve (SC VII. fejezet, 122–130). E téren az egyháznak „ítélkezési joga” (SC 122) van. Karl-Josef Kuschel szerint így egy régi elképzelés örökítődött át a szövegben, miszerint a világ és a művészet a kérdés, a válaszadás joga pedig az egyházá. Ezáltal azonban sérül a művészet mint kulturális valóság jogos autonómiára való igénye.⁵

⁵Lásd Karl-Josef Kuschel: *Ästhetische Kultur als säkulare Religion?* Concilium 35 (1999/1), 110–116, 110–111.

A zsinati ülészakokon aztán a kultúra témája is mind gyakrabban került már elő. Természetesen (a vizsgálódások sajátos szempontjai okán) ezen említések soha nem analitikus vagy teljességre törekvő kultúra-megközelítések voltak. Mindazonáltal ezekből áll össze az az ív, amely elvezet a *Sacrosanctum concilium*tól a *Gaudium et spes*ig.

⁶Vö. a GS előszavát (4–10: *Az ember helyzete a mai világban*), ami egyfajta *corollariuma* az zsinati atyák gondolatának. Különösen is értékes a 4. pont: *Remény és szorongás*.

A tematika kibontásának első lépése az adott kor olvasása volt. A zsinati atyák — miként felszólalásaik bizonyítják — vállalkoztak is e feladatra.⁶ Ez azért jelentős a kultúra kérdése kapcsán, mert így nem pusztán deduktív teológiai érvelések előtt nyílt meg az út, hanem lehetővé vált egyfajta egyházi kultúra-értelmezés. Az így kezdeményezett párbeszéd, ez a sajátos „kulturális kompromisszum”,⁷ kivezette az egyházat a harcos ellenállás és elzárkózás állapotából. E dialógus alapszabálya természetesen az evilági valóságok helyesen értett autonómiája (GS 36), ami már az I. Vatikánumon is megerősítést nyert (DH 3019). Az autonómiát tiszteletben kell tartani, ez azonban nem jelentheti azt, hogy a kultúrát el kell választani a vallástól. Ha itt a szétválasztás negatív ideológiája születne meg, akkor már *szekularizmus*ról kellene beszélnünk, ami nem támogatható, miként azt később VI. Pál hangsúlyozta.⁸ A püspököknek papjaikkal együtt azon kell munkálkodniuk, hogy az emberi tevékenységet az Evangélium fénye világítsa meg (GS 43). Ahhoz, hogy ez megtörténhessen, *adaptáció*ra van szükség, amely mindenekelőtt abban áll, hogy a helyi egyház merít az adott kultúra gazdagságából, hasonlóan a maghoz, amely a földbe hullva onnan nyeri a kikeléséhez és növekedéséhez szükséges tápanyagokat (*Ad gentes* [AG] 22). A keresztények tanbeli és apostoli kép-

⁷A kifejezés eredete: Hervé Carrier: i. m. 478.

⁸Lásd VI. Pál: *Evangelii nuntiandi* apostoli levél az evangelizálásról a mai világban (1975. december 8.). EV 5 (1974–1976), 1588–1716; 55. pont.

zésének éppen ezért meg kell felelnie a konkrét környezetnek (AG 26), épp úgy, ahogy a papok képzésének (AG 16), vagy a szerzetesek életvitelének és tevékenységének is (*Perfectae caritatis* 3).

A zsinat szeretett volna emellett — túlmutatva a látható egyház keretein — hozzájárulni a társadalom megújulásához, ehhez azonban elengedhetetlen a világiak munkálkodása (*Apostolicam actuositatem* [AA] 7). Ennek előfeltétele, hogy a világi hívők beletestessüljenek saját társadalmuk, kultúrájuk szövetébe, jól és alaposan ismerjék azt (vö. AA 29).

Természetesen a kultúrával való párbeszéd nemcsak egyes személyek vagy csoportok magánügye, hanem olyan kihívás, amellyel az egyháznak megannyi tevékenysége során szembe kell néznie. Többek között az ökumené előmozdítása terén is hasznos a kulturális együttműködés (*Unitatis redintegratio* 12). Ugyanez igaz a vallásokkal folytatott párbeszédre is, amelynek során a keresztények társadalmi és kulturális tevékenysége evangéliumi tanúságtétellel válhat (AG 11k).

A keresztények apostoli és kulturális küldetése

Azt látjuk tehát, hogy a keresztények apostoli és kulturális ténykedése elválaszthatatlan egymástól, a kettő sikere részben egymástól is függ. Ennek szép példáját találjuk az *Inter mirifica* [IM] kezdetű dokumentumban, ahol a zsinat felhív a tömegtájékoztatási eszközök támogatására, amennyiben azok „a valódi műveltséget [kulturát] és az apostoli célkitűzést szolgálják” (IM 17). Mindennek az az oka, hogy az Evangélium hirdetőjének létezése szívében kell elérnie a megszólított embert, ez azonban elképzelhetetlen anélkül, hogy belépne az adott kulturális valóságba. E nélkül nem értheti meg sem félelmeit, kérdéseit, sem pedig reményeit és örömeit, vagy éppen világlátását és -nézetét. Ez nemcsak a messiási földeken jelent feladatot, de az Óvilágban is, ahol például ily módon kell képessé válni az ateizmussal folytatott párbeszédre (GS 21). A kulturális kölcsönhatás (*akkulturáció, adaptáció*) kiemelt módon tükröződik vissza a liturgiában, ahol — betartva az egyházi előírásokat⁹ — a helyi kultúra elemei is megjelenhetnek, s a misztérium hordozójává, csatornájává válhatnak. Az egyháznak azért is újra tudatosítania kell ezt magában, mert minden embernek joga van a saját kultúrájára, az abban való nevelkedésre (*Gravissimum educationis* 1).

Eme világgal szembeni egyházi magatartás alapját az emberi kultúrának és értékeinek alapvetően pozitív és reménytől áthatott szemlélete fekteti le: a korunk kultúrájára jellemző személyesség (SC 14), a felelősség, a szabadság és a szolidaritás értékei elismerést nyernek, a tudomány és a tudományos nevelés megerősítésre talál, s mindezek terén a világiak különös feladatai is kiemelésre kerülnek (*Lumen gentium* 37, GS 62 stb.).

A II. Vatikáni zsinat tehát pozitív elképzelést dolgozott ki az évek során arról, hogy az egyháznak mi módon kell kapcsolatba lépnie a kultúrával. Mindazonáltal az alapvető kérdés: „Mi a kultúra?”, mind-eközben megválaszolatlan maradt, jóllehet egyre tudatosabbá vált, hogy

⁹Ezen előírások konkréti-
zálására, a zsinat utáni
folyamatok szigorúbb
újraértékelésére az
ezredforduló táján került
sor, vö. Istentiszteleti és
Szentségi Fegyelmi
Kongregáció: *Liturgiam
authenticam. Instrukció a
népnyelvek használatáról
a római liturgia könyveinek
kiadásában* (2001. március
28). AAS 93 (2001),
685–726; magyarul:
Szent István Társulat,
Budapest, 2001.

az emberi létezés kulturális meghatározottsága mennyire fontos és alapvető még az egyház, még a keresztény tanítás szempontjából is (GS 5).

3. A *Gaudium et spes* kultúra-fejezetének születése¹⁰

¹⁰Részletesen lásd
Hans-Joachim Sander:
*Theologischer
Kommentar zur
Pastoralkonstitution über
die Kirche in der Welt von
heute Gaudium et spes.*
In *Herders Theologischer
Kommentar zum Zweiten
Vatikanischen Konzil*
[HThK], Herder, Freiburg
im Breisgau, 2005, vol. 4,
581–886, 616–703.

A fenti kérdésre volt hivatott válaszolni a GS kultúra-fejezete. Mint fentebb már említettük, az első alkalommal csak az 1963. január 21-i tervezet (*Schema XVII*) tartalmaz önálló, kultúrával foglalkozó részt (IV. fejezet). Erre a vázlatra (is) számos reakció érkezett, amelyeket összegezve március 29-én született meg a végső szövegezés. A Bizottság véleménye szerint több kérdés további elmélyítést igényelt. Véleményük szerint a kultúra kapcsán különös figyelmet kell szentelni a *recapitulatio omnium in Christo* gondolkörének, illetve a kulturális értékek és az Isten Országá közötti viszonyak.

Ám ezzel korántsem szakadt vége a munkának: újabb átdolgozásokra került sor, s ebbe már világiakat is bevontak. Május 24-én a Vegyes Bizottság végül javította a tervezetet, s újra strukturálta azt. Amikor ugyanezen év szeptemberében több teológus Mechelenben Suenens bíboros meghívására előkészítette a vázlatot a vitára, akkor a kultúra újfent „eltűnt” az önálló fejezetek közül. A teológusi vélekedés szerint e témát egy függelékben kellett volna körüljárni. Egy utalást azonban mégis találunk a kultúrára, ám ez teljességgel általános: az emberi értékek és az egyház világban való küldetése kapcsán kerül említésre.¹¹

¹¹Roberto Tucci: i. m. 449;
vö. Charles Moeller: *La
promozione della cultura.*
In Guilherme Baraúna
(szerk.). *La Chiesa nel
mondo di oggi.* Vallecchi,
Firenze, 1966,
372–383, 374.

A II. ülés után, 1964 februárjában a Központi Albizottság kiadta azon irányelveket, amelyek szerint a tervezeteket át kellett dolgozni. A kultúrára vonatkozók közül a legfontosabbak a következők voltak: a kultúra témáját teológiai keretbe kell helyezni (bűn-megváltás-üdvösség); kifejezésre kell juttatni a keresztény lelkiséget, amely a kulturális sokféleségben felfedezheti Isten ajándékait; hangsúlyozni kell a megtestesülés és a húsvéti misztérium központi fontosságát. Gyakorlati téren pedig az az elvárás fogalmazódott meg, hogy világi szakértők is munkálkodjanak a szöveg újrafogalmazásán.¹² Így az év első felében elkészült az úgynevezett *Zürichi tervezet*, amelyből már önálló zsinati dokumentumot igyekeztek szövegezni. Ennek IV. fejezetében az egyházi élet konkrét kérdései kerültek napirendre, köztük megtalálhatjuk a kultúrát is. Április-május során végül arra jutottak, hogy — követve az előző májusi tervezetet — önálló bekezdést szentelnek a kultúrának. Ezt a sémát aztán júniusban újra megvitatták, javították, s júliusban kiküldték a zsinati atyáknak.¹³ Ebben a 22. pont foglalkozott a kultúrával.

¹²Roberto Tucci:
i. m. 449k.

¹³*Schema de Ecclesia in
mundo huius temporis –
adnexa (sub secreto).*
Typis Polyglottis Vaticanis,
Città del Vaticano, 1964.

Ezzel egy időben, júliusra elkészült egy függelék-javaslat is (szintén az előző évi tervezet alapján),¹⁴ amelyet végül szeptember 30-án adták át. Alapjában véve egyezett a szöveg az 1963. május 24-ivel, ám megváltozott a címe, emellett még kiegészítették a 9. pontját (10. szám alatt). Változott a hangnem, az alkalmazott szókincs is, és sokkal inkább a gyakorlati kérdések kerültek előtérbe. A praktikus oldal

¹⁴Lásd Roberto Tucci:
i. m. 449.

összességében jelentősen nagyobb súllyal esett itt latba, mint a zsinati tervezet 22. pontjában. A szöveg elkészítésén Léger bíboros vezetésével dolgozott több püspök és világi. Október 30-án és november 1-én került sor a tervezethez kapcsolódó felszólalásokra. Tizennégy zsinati atya emelkedett szólásra (egyikük csak később, november 10-én), ám ennél jóval több vélemény érkezett írásban a Főtitkárságra. Az anyag mintegy 53 oldalt tett ki.¹⁵ A zsinati aulán kívül is érdeklődés kísérte a vitákat.¹⁶

¹⁵A főbb pontokról lásd Roberto Tucci: i. m. 450.

¹⁶*Il Concilio Vaticano II. Notiziario n. 59. La Civiltà Cattolica 116 (1965/II), quad. 2759, 483–489; Il Concilio Vaticano II. Notiziario n. 61. La Civiltà Cattolica 116 (1965/III), quad. 2761, 60–65, 62.*

¹⁷Lásd *Il Concilio Vaticano II. Notiziario n. 73. La Civiltà Cattolica 117 (1966/I), quad. 2774, 169–176; Charles Moeller: i. m. 376k.*

A III. ülés szak után, 1965 elején, *Az egyházzól a mai világban* című tervezet elkészítése során a szöveget a második rész második fejezeteként beillesztették a sémába. Ezt a szöveget február 9-én a Köz-ponti Albizottság, majd április 3-án a Vegyes Bizottság is megvitatta, javította, míg végül júniusban kiküldték az atyáknak.

A kultúrára vonatkozó rész kapcsán október 1. és 4. között került sor felszólalásokra (12 atya kért szót).¹⁷ Ezek alapján az Albizottság október 12–18. között újraszövegezte a fejezetet, majd a Vegyes Bizottság október 26–27-én megvitatta azt. Ez a *textus recognitus* lett november 12-én átnyújtva az atyáknak.

A kultúra-fejezetre vonatkozó szavazásra november 16-án, három lépcsőben került sor. 1909 igen és 8 nem mellett 185 feltételes igen szavazat érkezett be. Az ezekhez kapcsolt nagyszámú módosítási javaslat okán a szöveget újra át kellett fogalmazni, s ezután december 2–3-án jutott el újra az atyákhoz. 4-én volt a záró szavazás, amelynek eredménye: 2137 *placet*, 81 *non placet*, 8 érvénytelen szavazat. Ez azt jelenti, hogy a fejezet a legkevesebb nemet kapott zsinati szövegek közé tartozik. Három nappal később végül a teljes GS zárószavazására is sor került.¹⁸

4. A Gaudium et spes kultúra definíciója

¹⁸A szavazati arányokat lásd Florentius Romita (szerk.): *Concilii Oecumenici Vaticani II Constitutiones – Decreta – Declarationes. Editio definitiva iuxta textum latinum officialem. Decree ac Socii, Romae, 1967, 126.*

A zsinat záró lelkipásztori konstitúciója a második részben önálló fejezetet szentel a kultúra kérdésének (GS 53–62), amelynek címe: *A kultúra helyes fejlesztése*. Rögtön a fejezet elején kísérlet történik a kultúra definiálására: „A kultúra szó általános értelemben véve mindazt jelenti, amivel a maga sokirányú szellemi és testi képességét kiműveli és kibontakoztatja az ember. Ismeretszerzés és munka által meghódítani igyekszik az egész világot, az erkölcsök és az intézmények tökéletesítésével pedig emberiesebbé teszi a közösségi életet a családban és az egész társadalomban, végül az idők folyamán műveiben fejezi ki, közli másokkal és örökíti meg lelkének nagy élményeit és törekvéseit, hogy azok sokaknak, sőt az egész emberi nemnek fölemelkedését szolgálják” (GS 53).

Miként összegezhethetjük ezt a megfogalmazást? A kultúra egy *folyamat*, amely mindazt magában foglalja, ami által az ember lelki, szellemi és testi adottságait *kiműveli* és *kibontakoztatja*. E folyamat három szinten játszódik le: 1. Tudomány és technika: az ismeret, a tudás és a munka általi uralom az egész világ fölött. 2. Társadalom: a szokások (a magyar fordításban: erkölcsök) és intézmények töké-

¹⁹Lásd Michael Paul Gallagher: *Fede e cultura. Un rapporto cruciale e conflittuale*. San Paolo, Cinisello Balsamo, 1999, 58.

²⁰Mariasusai Dhavamony: *Christian Theology of Inculturation*. PUG, Roma, 1997, 42.

A kultúra társadalmi-sága és történetisége

letesítése. 3. Kifejezés, közlés (kommunikáció), megörökítés és továbbadás: a lélek nagy tapasztalatainak és élményeinek kifejezése és áthagyományozása. Michael Paul Gallagher kissé másként írja le ezt a három szintet, elkülönítve a humanisztikus (a mi 3. pontunk), az empirikus (a mi 1. pontunk) és a lokális kultúrát (a mi 2. pontunk).¹⁹

Mariasusai Dhavamony szerint „*a II. Vatikáni zsinat a kultúrát általános értelemben fogja fel, azon dolgok összességeként, amelyek által az ember finomítja és fejleszti különféle mentális és fizikai adottságait*”. Ennek kapcsán a zsinati kultúrafogalom két jelentési síkját ragadja meg: „*az a tevékenység, amely által az ember kultiválja önmagát*”, illetve „*azon karakterjegyek összessége, amelyeket minden ember megkap az emberi miliőtől (nyelv, neveltetés stb.)*”.²⁰ Mint látjuk, itt tényleg általános, kevésbé analitikus megközelítéssel van dolguk, amely hajlamosít arra, hogy a kultúrát absztrakt módon, valamiféle elvont, magasztos szellemi valósággént ragadjuk meg.

Miként a GS fenti szakaszának folytatásából kitűnik, az egyház párbeszédbe kezd a kultúra mindhárom szintjével, amelyek közül a harmadik áll hozzá legközelebb. Ezen párbeszéd során meg tapasztalhatja, hogy a kultúra mint folyamat korról korra eltérő társadalmi vagy egyéni formákban halad előre (diakronikus és szinkronikus *variabilitás*) (GS 54–56 és 59). Ugyanakkor mindvégig van egy közös, állandó alapja, amely az emberi létezésbe, az ember szellemi-lelki valójába van foglalva (GS 55). Mindebből következik, hogy a *társadalmiság* és a *történetiség* a kultúra sajátosan fontos szempontjai (GS 53).

²¹Vö. Michael Paul Gallagher: i. m. 56–66.

Ha teológiai szempontból akarjuk értékelni ezen kultúrafelfogást,²¹ akkor először meg kell állapítanunk, hogy a tónus a SC óta valóban megváltozott, s ebben áll a GS elsődleges erőssége. Érződik rajta, hogy a zsinati ülészek vitáiban, s azok között eltelt hónapok során tartott bizottsági-munkacsoporti megbeszéléseken át formálódott szöveggel van dolgunk, ezért annyira nyitott, s inkább kompromisszumra, kiegyenlítésre törekvő, mintsem elemző. Hervé Carrier szerint antropológiai-tudományos kultúraértelmezéssel van itt dolgunk, amely helyesen ragadja meg a kultúra kettős (egyéni és társadalmi) dimenzióját, s amely dinamikus-történeti szemléletet tesz lehetővé, amely meríthet az analitikus kultúratudományból. Egy szóval: szerzőnk lelkesen fogadja a GS kultúrafelvezetét.²² Mások ugyancsak a „*komprehenzív és realiztikus*” látásmódot tartják e megközelítés erősségének.²³

²³Vö. Arturo Blanco – Antonio Cirillo: *Cultura & Teologia. La teologia come mediazione specifica tra fede e cultura* (Manuali n. 9). Ares, Milano, 2001, 14.

Pozitívan kell értékelnünk azt is, hogy a kultúraelméletek számos elemét szem előtt tartotta a zsinat. A kulturális formák analízise kevésbé nyer teret, ugyanakkor a diakronikus megközelítés, a folyamatszerűség és történetiség gondolata kapcsán meríthettek az atyák a kortárs kulturális antropológia és szociológia eredményeiből is. Emellett felcsillan az etnográfiai szempontokra való érzékenység, még ha nem is kielégítő formában, mint azt majd az 1974-es, a

népek evangelizációjáról tartott szinódus kemény csatái mutatni fogják.

Ezzel együtt más teológusok úgy vélik, hogy a GS kultúrafelfogása kiegészítésre, pontosításra szorul a modern kulturális antropológia tükrében. Ennek egyik oka, hogy a kultúra értelmezésekor a zsinat bizonyos dimenziókat figyelmen kívül hagyott (például a hermeneutikai kérdést). Hajlamos volt arra, hogy a kultúrát a klaszszikus filozófia értelmében vegye: mint egyfajta szubsztanciális valóságot, elvont szellemi terméket. A kultúra definíció ilyen irányultsága akár végzetes is lehetett volna, ha nem merül fel a változás, a variabilitás, a történetiség szempontja — szemben a bölcséleti definíció zártságával ez mégis valamelyest dinamizmust kölcsönöz a zsinati kultúrafelfogásnak, ami nélkülözhetetlen akkor, hogyha lelkipásztori szempontból vizsgáljuk a kérdést.²⁴ A kultúrafelfogás statikusságát így végül például a GS 56–57-ben megragadott mozgások, átalakulások ellensúlyozzák.

Hans Waldenfels emellett kifejezetten hiányolja a kultúra definíciójából a kultuszt, vagyis a vallási elem jelentőségének kultúraelméleti, és nem csak teológiai felmutatását, felhívva a figyelmet ezen hiány lehetséges veszélyeire.²⁵ Mint írja, a GS 53-ban „a vallás csak egy kulturális faktorként besorolva jelenik meg”.²⁶ „Ahol kihál a kultúra és a kultusz közötti összefüggés érzéke, s a vallás a kulturális tevékenység egy funkciójává lesz, ott szinte teljesen eltűnik a szemünk előtt a művészet és az irodalom, a kötelességek és a »szabad-ideő«, a kontempláció és a misztika, amelyek korábban egyszerre voltak gyökerei és megkoronázásai a kultúrának”.²⁷ Ezáltal — paradox módon — a zsinati kultúrafelfogás egyszerre nyitja meg a kultúra és az egyház közötti párbeszéd lehetőségét, és veszélyezteti is azt.

Egy bizonyos: nem lehet kijelenteni, hogy egyöntetű lenne a GS kultúrafelfogásának teológiai recepciója.

5. Kritikus pontok

Az egyes kritikák ellen fel lehetne hozni, hogy a zsinat célja nem egy kultúraelmélet felállítása volt, hanem sokkal inkább az egyházi lét kulturális szöveggörnyezetének értelmezése. A kérdés csak az, hogy a szöveg lelkipásztori és gyakorlati hangsúlyának kiemelése kielégítő választ ad-e az elméleti gyengeségekre vagy hiányokra? Az alábbiakban csak néhány kritikus pontot emelünk ki a teljesség igénye nélkül, felmutatva a teológiai vizsgálódás lehetséges útjait.²⁸

Jogos-e, hogy fejlődésszerűen fogjuk fel a kultúrát? Az európai gondolkodást radikálisan meghatározza a fejlődésideál.²⁹ Ez vezérfonalat képez az óvilág kultúraelméletében, amely már az egyik korai műben, Samuel von Pufendorf *Eris Scandica* című írásában (1686) felbukkan, s a felvilágosodás fejlődés-mítosza, a technikai és tudományos forradalom csak tovább erősítette ezt. A zsinati szemléletmód is ebbe a lineáris elképzelésbe illeszkedik, jóllehet a 20. száz-

²⁴Vö. HThK 4, 781k.

²⁵Hans Waldenfels: *Kontextuelle Fundamentaltheologie*, Schöningh, Paderborn – München – Wien – Zürich, 2000³, 438–440.

²⁶Uo. 438.

²⁷Uo. 439.

²⁸Lásd még HThK 4, 780–784.

²⁹Lásd Frithjof Rodi: *Art. Kultur, I. Philosophisch*, in TRE 20, 177–187, 179skk; Hans Joachim Türk: *Art. Kultur. I. Philosophisch-anthropologisch*, in LThK³ 6, 514.

zad számos szinten megkérdőjelezte ezen megközelítés kizárólagos jogosságát, például Oswald Spengler *A Nyugat alkonyában*. Nem kell-e számolnunk a ciklikusság vagy a hullámszerűség képleteivel is, amikor megközelítjük a kultúrát? Kellően megalapozott-e, ha a kultúrában valamiféle töretlen és feltartóztathatatlan fejlődést, emelkedést látunk? Az időközben mind erőteljesebben megmutatkozó posztmodern létállapot azt mutatja, hogy a kulturális fejlődésideál nem tükrözi híven a valóságot.

Kultúra és fejlődés

Helyt áll-e az elképzelés, miszerint minden kulturális elem célra irányuló fogaskerek a fejlődésben? Amikor a zsinat a kultúra teljes kiterjedését besorolja egy fejlődési folyamatba, azzal kultúraelméleti állásfoglalást is tesz. A kultúra ezáltal nem annyira eleven és organikus valóságként, hanem valamiféle passzivitásban, eszközszerszerűségben mutatkozik meg. Ám feltehetjük a kérdést: az ember teremti a kultúrát, vagy a kultúra az embert? Mindkettő igaz, s ha csak az elsőre fordítunk figyelmet, hiányos képet kapunk. Magára a kereszténységre is áll mindez: megjelenése és meggyökerezése által változásokat indít el egy adott kultúrában (GS 57–58 és 62) — ám eközben maga a kereszténység is alakul, változik. A kultúra nem egyszerűen a fejlődés célját szolgáló eszköz, hanem maga a fejlődés kiváltója.

A kultúra korlátozott értelmezésének veszélye

Elég-séges-e az, ha kijelentjük: a kultúra a szellemi/lelki képességek kibontakoztatására szolgál? Az analitikus kulturális antropológia szerint (például Bronisław Malinowski) az egyes kulturális funkciók elsődleges és másodlagos (fizikai-biológiai és pszichés-szociális) szükségletekre válaszolnak, azaz korreláció áll fenn a kulturális formák és az ember mind testi, mind szellemi adottságai között. Elég-séges-e, ha elvont módon kizárólag a szellemi, lelki képességekről beszélünk a kultúra kapcsán? Nem elkerülhetetlen, hogy a szükségletek elemi szintjét is kellő mélységben megvizsgáljuk? E nélkül a kultúra korlátozott értelmezésére jutunk el. A nyugati gondolkodás a kultúrát a tudás, szellemi alkotás, szabadság, erkölcsiség kibontakoztatásaként fogta fel, ám az ennél jóval átfogóbb valóság (például része az a mód is, ahogy egy átlagos ember eszik, alszik, vagy éppen leül). Más szavakkal: a kultúra nemcsak történetiség, de eleven és mindennapos történelem is.

A nyelvezet kérdése

Jól használjuk a szavakat? Az egyház kultúrára vonatkozó szókinccse nem tükrözi vissza a kortárs kutatások nyelvezetét (már a zsinat korában is így volt ez). Egy konkrét példát említve: az egyházi szövegek szívesen alkalmazzák a *lelki* (*spiritualis*) jelzőt. Amikor a „*lelki élményekről és törekvésekről*” esik szó (GS 53), ebbe beleértik az emberi transzcendenciát és az istenire való megnyílást is. A kulturális antropológiában valóban szó esik a világ ember általi *spiritualizációjáról*, ez azonban „*nem jelent szükségszerűen vallásos élményt, hanem egy olyan élményre vonatkozik, amelyben a lélek kifejeződik, s ez nem feltétlenül vonatkozik a transzcendensre*”.³⁰ A teológiának körültekintő módon kell használnia a szavakat, hisz ugyanaz a kifejezés a kultúra kontextusában jelölhet eltérő valóságot.

³⁰Mariasusai Dhavamony: i. m. 34.

A kereszténység mindig aktív a kultúrákkal szemben? A klasszikus egyházi felfogás szabadon formálható, passzív anyagként tekint a kultúrára, amit az aktív hit alakít (vö. GS 60–62). Ám olykor például megtörténik egyes pogány elemek megkeresztelése úgy, hogy eközben a kulturális mélyrétegek megmaradnak a maguk identitásában, s végül visszahatnak a kereszténységre (lásd a latin-amerikai mágikus kultuszokat, a magyarságban tapasztalható elhajlásokat a Boldogasszony-kultuszban). A kultúra maga is aktívan formálja a vele találkozó kereszténységet, de ezt olykor nem vesszük kellően figyelembe.

6. Összegzés

A II. Vatikánum nem kívánt a kultúra kapcsán szaktudományos fejtegetésekbe bocsátkozni. Már önmagában véve az is áttörés volt, hogy e témának egy egész fejezetet szenteltek a GS-ben: a megújult érdeklődés, a nyitottság s az idők jelei olvasásának kifejeződését láthatjuk ebben. Ugyanakkor a zsinati kultúra-fogalom, amely a klasszikus európai bölcsleletben gyökerezik — a kultúra mint műveltség (*paideia*), mint erkölcsiség, mint a lélek megművelése (*cultura*) (GS 60–61) —, nem mindig alkalmas arra, hogy a kortárs valósággal számot vessen. Egyrészt tehát teljesült a zsinati szándék, az egyház párbeszédbe kezdett a világgal, ugyanakkor a kissé elvont kultúrafelfogás maga is a párbeszéd témájává kellett, hogy váljon a későbbiekben. A teológia nem engedheti meg magának, hogy elszakadjon a kultúra tudományos kutatásától, a kulturális antropológiától, de legfőként az élő kortárs kultúrától, s szavaiban, megközelítéseiben elzárkózzon a maga elefántcsonttoronyába. A II. Vatikáni zsinat túlhaladta a kultúrával szembeni támadó magatartást, de túlságosan absztrakt felfogását úgy tartalmi, mint módszertani szempontból kritikusan kell szemlélnünk. VI. Pál pápa megfontolásai a kultúrák evangelizációjáról, II. János Pál gondolatai az inkulturáció kapcsán, XVI. Benedek vizsgálódásai a kortárs kultúra születése és értelmezése terén egyaránt azt mutatják: a zsinati örökség termékenyítőleg hatott a tanítóhivatalra és teológiára. Ám épp a későbbi fejlemények rávilágítottak arra is, hogy a GS kultúraértelmezése inkább impulzus, átmeneti állapot egy magába zárt teológiai múlt s egy útkereső teológiai jelen között, de semmi esetre sem kielégítő és mélységeiben elemző feldolgozása ennek a fontos témának. Amikor a klasszikus kultúra világa összeomlik, s a bölcsleleti kultúrafelfogás helyét átveszi a sajátos posztmodern valóság, akkor magának a teológiának sem állóképként, múzeumi tárgyként, becses szellemi (és elvont) értékként, hanem eleven valósággént kell tekintenie a kultúrára.³¹

³¹Vö. HThK 4, 784–785; Bernard J. F. Lonergan: *Theologie im Pluralismus heutiger Kulturen* (QD 67). Herder, Freiburg im Breisgau, 1975, 86k.

Differenciálódó társadalom — változó egyház

TÖRÖK BALÁZS

Történeti folyamatok — a II. Vatikáni zsinat előzményei

1962-ben született. Egyetemi tanulmányait az ELTE BTK történelem, magyar nyelv és irodalom, illetve szociológia szakán végezte. Jelenleg az Oktatáskutató és Fejlesztő Intézet tudományos főmunkatársa.

¹Francis Fukuyama:
A politikai rend eredete. Az ember előtti időktől a francia forradalomig.
(Ford. Pető Márk.)
Akadémiai Kiadó,
Budapest, 2012.

²Az egységesség a középkorban sem jelentett homogenitást, csupán az értékek, mértékek egyértelműségét. Dante *Isteni Színjátéka* jól mutatja: a túlvilág valamennyi szférája (pokol, purgatórium, mennyország) „lakott”, az egyéni élet-teljesítmények tehát nagyon különbözőek, azonban a megmérettetés, az értékelés konzekvens és egységes.

³Richard W. Southern:
A nyugati társadalom és

A Római Birodalomban kezdetben üldözött, később megtúrt, majd államvallássá előlépő keresztény hit a középkorra a világtörténelem egyik legjelentősebb társadalmi újítását alkotta meg. A középkori egyház önállósult a politikai (világi) hatalomtól, és képessé vált a korabeli társadalom egészének megszervezésére. A híres szociológus, Francis Fukuyama egyetemes jelentőségű történelmi innovációnak nevezi a középkori egyházi autonómia kialakítását.¹ Mindenütt másutt a világon továbbra is a cezaropapizmus maradt érvényben, azaz a politikai hatalom korlátozta a vallás (az egyházak) önállóságát — állítja a szerző. Európában a „katolikus egyház függetlenségének kikiáltása” a vallási autonómia máshol nem tapasztalt megerősödését eredményezte. A politikai hatalommal szembe forduló egyház önállósodási törekvését az investitúraharc témakörében ismerteti a történetírás. A konfliktussorozat eredményeként a 12–13. századra a vallás Nyugat-Európában a legfőbb társadalomszervező erővé vált. A virágzó középkor az egyház által kimunkált egységre épült, ez adott lendületet az európai társadalomfejlődésnek a spiritualitás, az emberi intellektus, a művészet, a hadakozás és a gazdálkodás terén egyaránt.

A vallási alapon a 12–13. századra kimunkált egységesség az elkövetkező korszakokban fokozatosan megszűnt. A reneszánsz kultúralisan, a reformáció vallásilag, a felvilágosodás szellemileg és politikailag bontotta fel a korábban egységbe szervezett világképet. A társadalmi értékrendszer² fokozatosan pluralizálódott. Ha a virágzó középkor alapvető sajátossága volt, hogy a vallás egységes világkép égisze alatt szervezte a társadalom egészét, az újkorra éppen az ellenkezője igaz. A társadalom önálló szegmentumokra, részrendszerekre tagolódott. A tudomány, a gazdaság, a politika, a művészet, az oktatás, az orvoslás stb. fokozatosan függetlenedtek a vallástól, az egyháztól.³

Szociológiai szempontból az európai társadalomfejlődés funkcionális differenciálódásként írható le. Az újkor idején a társadalomban önálló részrendszerek különülnek el egy-egy feladatkör (funkció) el látására. Legnagyobb lendülettel talán a gazdasági rendszer bontakozott, amely a pénzmechanizmusok révén már az ókorban „globális” méretekben megszerveződött. A tudomány 16–17. századi önálló

az egyház a középkorban.
(Ford. Jászay Gabriella.)
Gondolat, Budapest,
1987, 15.

A politikai alrendszerek dominanciája

sodásának folyamata szimbolikusan a Galilei-per révén vonult be a kulturtörténetbe. A művészeti tevékenységek önállósulása, majd az oktatás profeszszionalizálódása sok tekintetben éppen az egyházi kezdeményezések révén erősödött.

A 19–20. század története a politikai alrendszer dominanciáját alakította ki az európai társadalomfejlődésben. Az átalakításokat célzó ideológiák elhitették, hogy a társadalom egésze egyetlen politikai centrumból irányítható, és ezzel működésének hatékonysága maximalizálható. A politika túlterjeszkedett korábbi határain, és a totalitárius államokban uralta az oktatás, a gazdaság, a média, a jog, a tudomány és a vallás területeit. Európa nyugati felében a második világháborút követően, Európa keleti részein pedig a rendszerváltás után vált egyértelművé, hogy a társadalomfejlődés a *részrendszerek önállóságára épül*. A totális államok kudarca tanulsággal szolgált arra vonatkozóan, hogy a részrendszerekre tagolódott társadalmakat hosszú távon nem lehetséges egyetlen központból irányítani. A modernitás jelenlegi stádiumában nincs olyan centrum, amely a társadalom valamennyi autonóm alrendszerének működését vezérelhetné. Igaz ez annak ellenére, hogy a globalizáció folyamatában a gazdasági alrendszer ismétlődő kísérleteket tesz arra, hogy valamennyi alrendszer fő szervező elvévé váljon.

Az európai társadalmak részrendszerekre tagolódásának folyamata napjainkban is tart, ugyanis a működés racionalizálása, a teljesítőképesség és hatékonyság növelésének céljai indukálják a változásokat. Az autonóm részrendszerekből felépülő — differenciált — társadalmak előnye, hogy reakcióképesebbek a környezetük irányában, hatékonyabban rekombinálják erőforrásaikat, mint a centralizált vagy részrendszerekre nem tagolt társadalmak.

Az egyház reagálása a változásokra

A tagolt, modern társadalmak a korábbiaktól lényegesen eltérő környezetet jelentenek a vallási alapon felépülő szervezetek számára, így az egyházak számára is. A II. Vatikáni zsinat ebben az összefüggésben a katolikus egyház szervezett reagálása a megváltozott külső környezetből eredő hatásokra. A zsinat tervszerűen felépített kommunikációjában lehetővé vált az egyház önképének újragondolása, és ezzel párhuzamosan a környezethez (a világhoz) való viszonyának frissítése. A *Gaudium et spes* zsinati dokumentum tartalmazza azokat az elveket, melyek lehetővé tették az egyház újfajta kapcsolódását a részrendszerekre tagolódott társadalmakhoz. A következőkben a dialogikusság elve, a tudomány és a politika kapcsán bemutatunk néhány változást.

A dialógus elve

A „zsinati fordulat” sajátossága, hogy az egyház részrendszerekre tagolt — központ nélküli — társadalomban kívánta pozicionálni magát, újrafogalmazni küldetését. A koncepcionális változás hatására bővült az egyház társadalmi kapcsolódóképessége. A kölcsönösség elvét tiszteletben tartva megfogalmazhatóvá vált, hogy az

egyház milyen segítséget nyújthat a társadalomnak, és milyen segítséget kaphat attól. A koncepcionális váltás jele, hogy a zsinat a korábbi közlő (kinyilatkoztató) jellegű egyházi kommunikáció helyett inkább dialógusok kezdeményezését javasolja. A dialógus olyan közelítés a különféle társadalmi csoportokhoz, amely méltányolja és tiszteletben tartja sajátos kiindulópontjaik érvényességét. Mivel a dialógusra törekvés a vallási világon belül is értelmezhető, a zsinatot követően hangsúlyt kaptak az ökumenikus kezdeményezések és a vallási spiritualitáson alapuló kapcsolatfelvételt célzó törekvések. Amikor a pápa Assisibe hívta a világ vallási vezetőit, hogy közösen imádkozzanak a békéért, sokak számára érthető lett, hogy az egyház kommunikatívabbá vált, mélyebbre ható dialógust kezdeményezett a nem keresztény vallások irányában is.

Tudomány és vallás

A *Gaudium et spes* zsinati dokumentum a földi dolgok jogos autonómiájának elismerésére ösztönöz (vö. GS 36). Ebben a szekularizáció azon tapasztalata összegződik, hogy a funkcionális rendszereknek nincs szükségük vallási támogatásra műveleteik végrehajtásához. A tudomány a vallás nélkül is működőképes, ahogyan a vallási igazságoknak sincs szüksége tudományos megalapozásra. Ennek megfelelően a tudomány és a vallás kapcsolódóképességét leginkább az segíti, ha illetékességi körük pontosan lehatárolt és autonómiájuk biztosított. A zsinat által megindított folyamatok eredménye a tudomány és a vallás illetékességi körének mind egyértelműbb elkülönítése. II. János Pál pápa éppen magyarországi látogatása alkalmával fogalmazta meg, hogy „két megismerési rend létezik: az ész és a hit rendje. (...) amikor az ész és a hit látszólag szembekerül egymással, akkor minden bizonnyal vagy a kulturális tevékenység, vagy a hitből származó reflexió *túllépte saját illetékességi körét*, nem vette figyelembe saját módszere követelményeit.”⁴ A szöveg nagyon pontosan utal arra, hogy az egyes társadalmi részrendszerek — így a tudomány és a vallás — megismerési eszközrendszerük tekintetében sajátosan egyediek. Ennek felismerése a tudomány oldaláról is megfogalmazódott. A National Academy of Sciences (USA), mely a tudományosság egyik meghatározó intézménye napjainkban, hasonló határmegvonási törekvéssel támogatja az elkülönülés folyamatát: „vallás és tudomány különálló és kölcsönösen kizáró területei az emberi szellemnek, melyeknek megállapításai ugyanabban az összefüggésben félreértésre vezetnek mind a tudományos elméletet, mind a vallási hitet illetően”.⁵ A társadalmi részrendszerek — a tudomány és a vallás — autonómiájának zsinati elfogadásával tehát az érvényességi körök tisztább elhatárolása vált lehetővé. A Galilei-per egykori ügyrendjéhez kapcsolódó 1992-es pápai bocsánatkérés⁶ szimbolikusan is lezárja azt a hosszú differenciálódási folyamatot, mely a vallási és tudományos alrendszerek elkülönülését eredményezte. A zsinati irányelvek azt jelzik, hogy az egyház felismerte az európai

⁴Békés Gellért – Cz. Balassa Mária (szerk.): *A pápa szól hozzánk. II. János Pál pápa hazánkban. 1991. augusztus 16–20.* Katolikus Szemle, Róma, 1991, 77.

⁵National Academy of Sciences: *Science and creationism: a view from the National Academy of Sciences.* National Academy Press, Washington, DC, 1999. Forrás: <http://tiny.cc/fx2lgw> (Elérés: 2012. június 28.)

⁶II. János Pál pápa 1992-ben bocsánatot kért, amiért az inkvizíció erőszakkal vette rá Galileo Galileit arra, hogy vonja vissza tételét, amely szerint a Föld kering a Nap körül. Forrás: <http://tiny.cc/jv2lgw> (Elérés: 2012. június 28.)

⁷Mérő László: *Maga itt a tánctanár? Pszichológia, moralitás, játék és tudomány*. Tericum, Budapest, 2007, 144.

Elméleti és gyakorlati szint

társadalomfejlődés egyik fő elvét, a funkciók szerinti differenciálódást. A fejlődés ma is tart, aminek érdekes jele, hogy a tudomány autonómiáját éberben őrző tudósok napjainkban az ateizmus tudományból való kivonulását fogalmazzák meg elvárásként: „a felvilágosodás kori tudósoknak nagy erőfeszítések árán sikerült az istenhitüket teljesen elválasztaniuk a tudománytól, egy mai tudósna kötelessége az ateizmusát is különválasztani tőle. A tudomáynak ezekről a kérdésekről »hivatalból« nem lehet semmiféle mondanivalója.”⁷

A tudomány és a vallás kapcsolódása — a zsinatnak is köszönhetően — elméleti szinten rendezetté vált, a társadalmi gyakorlat azonban nem mindenben követheti az irányelveket. Az oktatás állandó feladata az újabb és újabb generációkat hozzásegíteni a funkcionálisan tagolt társadalomban történő eligazodáshoz, azonban természetes módon mindig vannak, akik számára nem felismerhető a tudományos és a vallási igazságok párhuzamossága, függetlensége. Ha hívők, úgy érezhetik, hogy a tudomány nem hagyja érintetlenül életük vallási alapigazságait. Ha tudósok, úgy gondolhatják, hogy a vallási „illúziók” veszélyeztetik a tudományos objektivitásra törekvésüket. Az utat, melyen a keresztény gondolkodás napjainkig eljutott, az egyes embereknek is be kell járniuk ahhoz, hogy felismerjék az igazságok érvényességi határait. Ezt jelzik a kreacionizmus elmélete kapcsán kiújuló viták. A II. Vatikáni zsinat mindezt beláthatóvá tette, hogy a vallás és a tudomány egyaránt igazságképes megismerési módokra épül, igazságaik azonban saját rendszerükön belül rendelkeznek abszolút érvényességgel.

Politika és vallás

A politikai cselekvést mindenkor a hatalomba kerülés vagy a hatalom megőrzésének célkitűzése vezérli. Ennek megfelelően a politikai szférára szereplői — legyenek ellenzékben vagy hatalmon — igyekeznek kapcsolódni azokhoz a társadalmi szervezetekhez, érdekcsoportokhoz, melyektől szavazatokat, politikailag hasznosuló támogatást remélhetnek. A szavazatmaximálás érdekében a politikai szféra szereplői kapcsolatokat keresnek a vallási csoportok, az egyházak irányában is. A katolikus egyház a II. Vatikáni zsinat eredményeként növelte a politikai szférától való függetlenségét, és azóta is őrzi ezt az értékét. „A politikai közösség és az egyház a maguk területén függetlenek egymástól és autonómiájuk van” — fogalmaz a *Gaudium et spes* dokumentum (GS 76). Ilyen irányba mutatnak XVI. Benedek pápának a politika és az egyház kapcsolatát érintő megfontolásai is: „Minden századon át folytatni kell a küzdelmet az egyház szabadságáért, azért, hogy Jézus országa ne azonosuljon egyetlen politikai képződménnyel sem. A hit politikai hatalommal való egybeolvadásának az ára végül mindig az, hogy a hit a hatalom szolgálatába szegődik, és meg kell hajolnia annak mércéi előtt.”⁸ A zsinati elvek érvényesülését fedezhetjük fel abban is, ahogyan a magyar katolikus egyház őríz

⁸Joseph Ratzinger / XVI. Benedek: *A Názáreti Jézus*. (Ford. Rokay Zoltán.) Szent István Társulat, Budapest, 2007.
Idézi Szilvay Gergely: http://konzervatorium.blog.hu/2010/05/20/a_szekularizacio_mitosza_ma_is_dul_az_invesztitura_haboru_keszul (Elérés: 2012. augusztus 27.)

**Egy példa:
a dél-amerikai helyzet**

⁹Octogesima adveniens.
Apostolic Letter of Pope
Paul VI. Forrás:
<http://tiny.cc/sco2gw> Idézi
Tomka Miklós: *Egyház a
társadalomban. Jegyzetek
a keresztény társadalmi
tanításhoz.* Loisir Kft.
– PPKE BTK Szociológia
Intézet, Budapest – Pilis-
csaba, 2007, 169.

autonómiáját 2012 májusában. A magyar kormányzat kommunikációs államtitkára előzetesen levélben kérte a történelmi egyházakat, hogy a Nemzeti Összetartozás Napján (június 4.) egyperces harangzúgással kapcsolódjanak be a megemlékezésekbe. A katolikus egyházi vezetők nemet mondtak a felkérésre, miközben kifejezték, hogy egyházuk a *maga módján* őrzi és ápolja a nemzeti hagyományainkat. Ésszerű feltételezni, hogy a döntéssel az egyházi vezetők azt fejezték ki: a vallás és a politika közötti kapcsolódás alapja függetlenségük következetes tiszteletben tartása.

A II. Vatikáni zsinat előrelépést hozott az egyház és politika kapcsolatának elméleti tisztázásában, a valóság azonban mindig összetettebb, mint ami a rendelkezésünkre álló elméleti eszközökkel megragadható. Európán és Észak-Amerikán túl, például a dél-amerikai keresztények körében már nehezebben elfogadható a politikum és vallás elkülönítése. Számukra az európai társadalomfejlődésnek megfelelően kialakított megoldások bizonyára „eurocentrikusnak” és „nyugatiasnak” tűnnek. Társadalmuk nem rendelkezik az elkülönült részrendszerekre tagolódás évszázados hagyományával, így megvalósíthatatlan is számukra a politika és vallás radikális különválasztása. A felszabadítás teológiája és a hozzá kapcsolódó mozgalmak megmutatták, hogy forradalmi helyzetekben kevésbé tartható fenn a vallási és a politikai indíttatású cselekvés éles elválasztása. Ahol éppen a vallás a legfőbb — ha nem az egyetlen — erkölcsileg hiteles mozgósító erő, ott a társadalom tagjai közvetlen politikai felelősségvállalást és aktivitást várnak a keresztény egyházi vezetőkől.

A II. Vatikáni zsinat társadalmi tanítását rugalmasság jellemezte, hiszen világosan kimondta a politika és a vallás elválasztásának alapelvét, ugyanakkor jelezte, hogy a katolikus társadalmi tanítás megvalósítása a konkrét helyi viszonyok függvényében alakítandó. A felszabadítás teológiájával kapcsolatban VI. Pál szavai később ezt a gondolatot folytathatták: „Az egyes keresztény közösségek dolga, hogy az országukra jellemző helyzetet objektíven elemezzék, az Evangélium örök szavaival megvilágítsák s az egyház társadalmi tanításából értelmezési elveket, értékelési normákat és cselekvési direktívát nyerjenek.”⁹

Eredmények és kockázatok

A II. Vatikáni zsinaton született *Gaudium et spes* dokumentum megmutatta, hogy az egyház miként kíván szerepet vállalni a világban, hogyan pozicionálja magát a részrendszerekből felépülő modern társadalmakban. A koncepcionális változások számos területen sikereket hoztak, néhány tekintetben azonban további kérdéseket vetettek fel. Sikerként említhető például, hogy miután a *Gaudium et spes* hangsúlyozta a hívők felelősségét a sebezhető és támogatásra szoruló emberek irányában, a következő évtizedekben jelentős mértékben növekedett a katolikus hívők szerepvállalása a társadalmi segítségnyújtásban. A karitatív tevékenység megújításában élenjáró amerikai koordinációs

¹⁰J. Bryan Hehir: *Catholic Charities USA: 100 years at the intersection of charity and justice.* Liturgical Press, Collegeville, Minn., 2010, 187.

¹¹Gerhard Lohfink: *Milyennek akarta Jézus a közösséget? A keresztény hit társadalmi dimenziója.* (Ford. Kocsi György.) Egyházforum, Luzern, 1990.

**A dialógus-alapú
kapcsolatépítés
lehetőségei**

szervezet — a Katolikus Karitás Nemzeti Konferenciája — jelentése szerint a szolgáltatások dollárban vett reálértéken számítva 1974 és 2010 között megötszöröződtek.¹⁰ (Magyarország vonatkozásában elegendő a Máltai Szeretetszolgálat bővülő tevékenységére utalni.) Az eredmények elismerést váltanak ki az egyház irányában, ugyanakkor vannak olyanok is, akik fenntartással szemlélik az egyházi szervezetek betagozódását a szociális ellátórendszerekbe. Szerintük ezáltal az egyházi szervezetek jeltelen részeivé válnak az önmagát a transzcendencia feltételezése nélkül megszervező társadalomnak. A legszigorúbb kritikások arra hívták fel a figyelmet, hogy a zsinat után tovább gyengült a kereszténység társadalmat befolyásoló ereje. Az egyház kevésbé képes a fogyasztói társadalomban szokásos életformától radikálisan eltérő alternatívákat felmutatni, vagy ahogyan a szerzetesség virágzása idején történt, a társadalomból való kivonulás révén „kontraszt-társadalmat” építeni. Amikor az 1980-as évek végén Augsburgban szolgálatba állítottak egy olyan mentőautót, amelyben már pap is érkezett a beteghez, a teológus Gerhard Lohfink megjegyezte: félő, hogy az egyház egyike lesz a szolgáltatási szektor szereplőinek, legalábbis, ha radikális társadalom-átalakítási alternatívák felkínálására nem képes.¹¹

Tény, hogy a dialógus-alapú kapcsolatépítés és a világ autonómiájának elismerése nem jelenti egyúttal azt is, hogy az egyház képes érdemi befolyást gyakorolni a társadalom életére. A zsinat elismerte a világi dolgok autonómiáját, és ezzel egyházi részről megalapozta a kapcsolatteremtés lehetőségét a társadalom funkcionális rendszerei irányában. Azonban csak fokozatosan derül ki, melyek a kapcsolódás valódi lehetőségei. Lehetséges az is, hogy a vallási rendszer még inkább mellőzötté válik abban a társadalmi környezetben, mely lényegében a fogyasztáson alapuló immanens jólét terjesztésére épül. A média által kreált híryanagyokban egyelőre kevés jele mutatkozik annak, hogy az egyház a gazdasági élet, a család vagy a háború kérdésében markáns hatást gyakorolna a társadalmakra. Az egyház részéről megfogalmazott morális indíttatású kritikák gyakran mellőzötté válnak, ha nem éppen morális „ellentámadást” indukálnak. Allegorikusan szólva az egyház helyzete bizonyos tekintetben hasonlatos ahhoz, ami Pál apostolt fogadta athéni látogatásakor. Ott jártakor Pál megfordult a korabeli „médiacentrumban” — a fórumon —, szólva azokhoz, akiket akkor éppen ott talált. Üzenetének lényege azonban mintha szétforgácsolódott volna a fórum pluralista „kommunikációs terében”. Pál akkor sem lehetett sikeresebb, amikor téziseivel az Areopagusz műveltebb közönségéhez fordult. Ott néhányan gúnyolták, a türelmesebbek — vagy csak udvariasabbak — azzal búcsúztak tőle: „majd még meghallgatunk máskor is erről”. Az apostol joggal érezhette, hogy minden erőfeszítése ellenére valamiképpen kívül maradt a sokféle műveltségből táplálkozó athéniak világán. A helybéliek a hírhozó prédikátor szavait inkább értelmezni, mint megérteni akarták. Athén fő jellemzője a diverzitás — az intellektuális sokféleség — volt. Lakói a dialógusra készségesek voltak, de nem az elköteleződésre. A városban működő filo-

zófusok még jóval Krisztus születése előtt megalapozták az eltérő világértelmezések versengését. Ebben a helyzetben Pál feladata megoldhatatlan volt. Ha az athéniak számára elfogadható formában akarta közvetíteni üzenetét, akkor a sokistenhit platformján kellett maradnia, miközben ő maga aligha tekinthette a politeizmust elfogadható „tárgyalási alapnak”. Küldetéstudatától vezérelve éppen a politeista vallásosság meghaladását kínálta fel hallgatói számára. Pál sietve elhagyta Athént, „visszavonulását” talán magyarázhatja, hogy megsejtette, ha Athénban sikeressé is válik, legfeljebb egy újabb istenséggel gyarápíthatná az időről-időre változó panteont. Athénban elképzelhetetlen volt a világ értelmezésének *egységesítése*.

A vallás mint egységesítő erő

Vajon a világ vallási értelemben vett egységességét — mint látásmódot — végleg fel kell adnunk annak következtében, hogy az egyház önálló részrendszerekre tagolt társadalomban keresi szerepét, helyét? Vagy lehetséges, hogy a jövőben a vallás integráló szerepe mégiscsak növekedni fog? Ha a társadalom olyan problémákkal kerül szembe, melyek csak globális szintű összehangoltsággal kezelhetők, akkor a jövőben felértékelődhetnek az egységesítő kapacitással rendelkező rendszerek, és a vallás pontosan ilyen. A globális felmelegedés, az ökokatasztrófa, a génmanipulációk, a nukleáris energia vagy váratlan világjárványok teremthetnek olyan kihívásokat, melyekben az alrendszerekre tagolódott társadalmak cselekvésképtelennek bizonyulnak, ahol éppen ezért a részrendszerek autonómiája jelent akadályt. Ilyen szituációkban újra jelentőséget kaphatnak *a szentre mint tudati struktúrára* építő vallási rendszerek, melyek rendelkeznek a társadalmi cselekvés globális összehangolásának lehetőségével.¹² Egyelőre azonban azonban úgy látszik a társadalmi evolúció a központ nélküli társadalmak modelljét követve halad előre, ahol arany szabály, hogy egyetlen társadalmi alrendszer sem válhat a társadalom egészének irányítójává. Európa vallási virágzása történelmi innováció volt, és akadnak olyan Európán kívüli gondolkodók, akik Európa múltját és jövőjét mérlegelve úgy vélik, hosszú távon zsákutcás a fejlődés, amely a társadalom életéből mindinkább kivonja a vallási spiritualitás elvét.

A II. Vatikáni zsinat eredményeként a *Gaudium et spes* dokumentumban az egyház önmagára és a világra vonatkozóan újrafogalmazta a katolikus kereszténység lényegi üzeneteit. A változás — amelyre a zsinat reagált — napjainkban is tart, az európai társadalomfejlődés folyamatában az egyháznak is időről-időre újra kell definiálnia céljait. A kereszténység mint vallás azonban nyilvánvalóan több, mint intézményes formában megragadható szervezet. A keresztény vallás — ha alkalmazkodik is a társadalmak működéséhez — továbbra sem adhatja fel az immanens és a transzcendens határainak keresését, igénybe véve az emberi lélek eredendő spirituális struktúráit. És ezen az úton előrehaladva kiderülhet, hogy az isteni gondviselés bizonyosságában egységbe rendezhető mindaz, ami társadalomilag visszavonhatatlanul széttagolódott.

¹²Vö. Mircea Eliade:

Az eredet bűvöletében.

Vallástörténeti kutatás és módszertan 1912-től

napjainkig. (Ford. Vargyas

Zoltán.) Cartaphilus,

Budapest, 2002.

Egyetemesség, párbeszéd, társadalmi tanítás

BALÁZS ZOLTÁN

Sikerek és kudarcok a Gaudium et spes után

1966-ban született Sopronban. A Budapesti Corvinus Egyetem tanára, az MTA Társadalomtudományi Kutatóközpontjának főmunkatársa. Legutóbbi írását 2012. 7. számunkban közöltük.

Közhely, hogy a II. Vatikáni zsinat radikális változásokat hozott az egyház életében, mi több, maga volt talán a legradikálisabb változás hosszú idő óta. Ennek egyik világos jele és jellemzője a zsinat doktrinális szerepfelfogása, vagyis az a tény, hogy teljesen új típusú felfogásban kívánta közölni mindazt, amit az adott témáról fontosnak tartott. Természetesen tanításként, de nem hittételekben, egy-egy állításra vagy annak tagadására kihegyezett kánonokban, hanem mérlegelő, fontolgató, lábjegyzetelt szövegekben. Persze teljesen forradalmi változásról még sincs szó, hiszen a négyszáz évvel korábbi Tridentinum a megelőző nagy egyetemes zsinatokat ugyan követte abban, hogy fontos hittételeket mondott ki és tisztázott, ám egyúttal teljes körű egyházi megújulást, reformot is célba vett, azaz ebben a tekintetben a II. Vatikánum legvalódibb elődjének is tekinthető. Mégis, a zsinat dokumentumait, tanítását olvasva szembeötlő a megközelítés korszerűsége, a problémák, gondok, az idők jelei vizsgálatának a módszere, a bennük való elmélyülés szándéka, s ezzel együtt a kinyílás „minden jóakarátú ember” felé. Mindez a *Gaudium et spes*ben a legegységesebb, hiszen itt ez a módszer bizonyos értelemben maga a téma. Milyen hatásai lettek ennek a kinyílásnak? Erre a kérdésre keresem a válaszokat az alábbiakban, a hely szűke miatt három fő témára koncentrálva.

Sikerek és kudarcok

Előrebocsátom, hogy sikerekről és kudarcokról egyaránt szó lesz. Ez önmagában véve a legkevésbé sem lehet meglepő, hiszen történelmi léptékű intézményeknél, szervezeteknél, mint az egyház, ez nem is lehet másként. De történelmi léptékűnek egyáltalán nem mondható távlatokból, mint amilyen az egyes emberé, ezek a jó és rossz hatások, következmények nem okvetlenül egyensúlyozzák ki egymást, így aztán olykor — gyakran? — találkozhatunk szélsőséges véleményeket képviselőkkel: vagy olyanokkal, akik azonnali új zsinatot óhajtanak, mondván, hogy a zsinat 'eredményei' veszélyben vannak; vagy olyanokkal, akik magát a zsinatot tartják tévedésnek (legfőlegbb nem mondják ki). Ami *sub specie aeternitatis* talán mellékes körülmény, az

az egyes ember számára gyakran létfontosságú, vagy legalábbis gyakran akként éli meg (lásd a rítus körüli szenvedélyes vitákat). De el kell ismernünk, hogy éppen a zsinat nyitottsága és tanítása autoritásának szándékosan homályban hagyott határai miatt ezek a szélsőséges nézetek nem csupán az egyéni perspektíva szükségképpen kicsinysége, hanem a zsinat jellege miatt is természetes folyamánynak tekinthetők. Ám arra is gondolni kell, hogy éppen ez tette lehetővé, hogy — ellentétben az egyház korábbi egyetemes zsinatainak történetével — a II. Vatikánum nem új egyházszakadásoknak vagy korábbi szakadások véglegesítésének lett a kiindulópontja, hanem sikeresen volt képes egy igen kényes történelmi helyzetben a katolicizmust egységben tartani, annak dacára, hogy a világ minden korábbinál globálisabbá vált, és a földrajzi, kulturális, politikai, nemzeti és egyéb ellentétek az egyházban is szükségképpen megjelentek. (Nem felejtendő, hogy az I. Vatikáni zsinat részben kudarc volt, éspedig az akkori nemzetközi fejlemények és ellentétek miatt!) Persze a legtöbb egyetemes zsinat eleve valamilyen égető gond megoldására — jellemzően fenyegető egyházszakadás megelőzésére vagy orvoslására — gyűlt össze, s ötven évvel ezelőtt ilyen fenyegetéssel éppen nem kellett számolni, mégis, egy ekkora közösség egységének konstruktív, újabb távlatokat is nyitni képes megőrzése föltétlenül gondviselészerű eredmény, noha valami rossznak az elkerülését ritkán szoktuk eseményyszerű, látványos sikernek tekinteni. De ez talán a mi hibánk.

E kitérő után rátérek annak legalább érintőleges végiggondolására, hogy a *Gaudium et spes* néhány nagy témája és mondanivalója hogyan alakította az egyház későbbi történelmét és szerepét a világban.

Egyetemesség

Az első és talán a legszembetűnőbb gondolat az egyetemesség, elsősorban az *ember* egyetemességének az eszméje. Az egyház persze neve szerint és küldetéséből adódóan eleve egyetemes, rómaisága azonban mégis — gyakran persze büszkén vállalt — partikularizmust takart. Kevés igazán hatásos egyetemes gondolat és még kevesebb szervezet és intézmény van, ez utóbbiak közül a legstabilabb kétségkívül maga az egyház (James Joyce egyik félig-meddig tréfás, mégis elgondolkodtató mondása szerint a katolikus egyház meghatározása: „here comes everybody”). Az emberi jogok és az emberi méltóság gondolatköre, valamint a demokrácia, azaz a közügyek intézésében való szabad részvétel kétségkívül tartósnak tekinthető és erős globális gondolat. A zsinat után bekövetkező dél-európai, majd délkelet-ázsiai, latin-amerikai, közép-kelet-európai, afrikai, napjainkban pedig közel-keleti politikai változások trendszerűen a nagyobb közvetlen népi beleszólás, s — olykor határozottan, olykor tétován, de fölismerhetően — a jogvédelem irányába mutatnak.

A zsinat ezeket a fejleményeket jól érzékelte. Ahogy Alexis de Tocqueville megfogalmazta, a demokrácia nem rendszer, nem beren-

dezkedés, hanem korszak és életérzet, ennél fogva föltartóztatni lehetetlen, csak alkalmazkodni lehet hozzá, észrevéve benne a jót és a rosszat is, s mindkettővel *valamit kezdeni*. Az egyház ezt belátta, mi több, sokfelé jelentős és egyáltalán nem negatív tapasztalatokat is szerzett vele kapcsolatban (a demokrácia egyik őshazájában, az Egyesült Államokban a katolikus egyház, nem kizárólag a bevándorlók hatására, egyre erősebbé és tekintélyesebbé vált, a zsinat *után* további katolikus fellendülés volt tapasztalható); sőt, sokfelé (Latin-Amerika, Fülöp-szigetek, egyes afrikai államok, Lengyelország) kifejezetten aktívan vett részt az antidemokratikus struktúrák, diktatúrák elleni küzdelemben, ezzel korábban ismeretlen népszerűsége, sőt, vonzerőre is szert téve. Ez a siker oldala; nem feledkezhetünk meg azonban a kudarcról sem. Tocqueville pontosan tudta, hogy a demokráciának éppúgy megvannak a maga veszélyei, mint az ancien régime-nek: ő a többség zsarnokságától és a paternalista államtól tartott leginkább, azaz a szabadság elvesztésétől. Az egyház a maga fogalmaival a relativizmus és a természetjog talajáról való letérésként ragadta meg ugyanezt, s bár maga a zsinat ezeket a fogalmakat még nemigen használta, de a *Gaudium et spes* több helyen is foglalkozik a tévedés és az irányvesztés veszélyeivel. Természetesen *van* visszhangja ezeknek a figyelmeztetéseknek, sokszor pozitív is, de azt nem merném állítani, hogy a megcélzottak érték is, miről van szó. S ez már a kudarc területe.

Úgy érzékelem, hogy inkább egy-egy részkérdés kapcsán kerül elő a természetjog vagy a lelkiismeret felelőssége (elsősorban a nemi identitással, a házassággal, a férfi-női viszonytal kapcsolatban), ami evidensen fontos, mégis részterület. II. János Pál heroikus igyekezete arra, hogy az emberi jogok és az emberi méltóság szükségképpen ködös fogalmai mellé vagy inkább mögé valamilyen filozófiai, tehát szekuláris elmével is belátható és elfogadható 'perszonalista' gondolatmenetet állítson, jobbára megmaradt egy szűk elit érdeklődési körében; s az igehirdetésben sem jelenik meg. Így továbbra is az a helyzet, hogy az egyház figyelmeztetései, rossz érzései a demokrácia negatív hatásaival kapcsolatban nem jutnak célba; vagy megmaradnak a hívek számára is érthetetlen általánosságok szintjén, vagy pedig indokolatlanul és érthetetlenül egy-egy — mondjuk így — alkalmazási területre szűkülnek, ahol sokszor el is torzulnak. Így végső soron hiába az egyetemesség iránti páratlan elkötelezettség, a végeredmény mégis egyfajta kudarc, amelyet a legjobban egy bonmot-val tudok érzékelteni: „Mi a katolikus egyház? Keményen védett erőd, ami jobbára csak a turistákat érdekli.” Így a várt és előre jelzett veszélyek, amelyek a demokrácia kultúrájából és szellemi háttéréből erednek, a zsinat óta eltelt időben sem hárultak el; az egyház válasza viszont ezekre a veszélyekre nem nevezhető különösebben sikeresnek, ha ezt a kiváltott hatásban mérjük. De a történelmi időszak rövid, s mivel — ahogy írtam — ez a fél évszázad igen sokfelé a politikai szabadság lassú kivívásának időszaka, ideértve hazánkat is, így zárómérleget még nem szabad készíteni.

Az emberi jogok, a természetjog, az emberi méltóság olyan egyetemes igényű fogalmak, amelyeket minden további nélkül el tudunk helyezni a keresztény világképben és a katolikus teológiában, szilárd szentírási alapokon. Ezt a *Gaudium et spes* nagyon elegánsan meg is teszi. A fentiek értelmében azonban igyekszik ezt az egyetemességet mindenki számára elfogadható érvekkel is alátámasztani, ebben azonban kevésbé hatásos, ezért is érezhette különösen II. János Pál, hogy további munkára van szükség. Egyvalami azonban még a legerősebb filozófiai, antropológiai *érv* mellé is szükséges, s ez az egyetemes morális *tekintély*. Ebből a szempontból szintén egyaránt beszélhetünk sikerről és kudarcról is.

Az egyház vezetésének példamutatása

A siker oldalán számolhatjuk el, hogy az egyház vezetése, voltképpen folytatva a már évszázados tendenciákat, személyes példamutatásból túlnyomórészt jól teljesített. Ezzel nem állítom, hogy makulátlanul. Morálisan nyitott kérdésnek tartom XII. Piusz pápa, illetve környezete döntéseit egyrészt a háború alatt, másrészt az után. Szintén nyitott kérdés morális értelemben a Vatikán úgynevezett keleti politikája, azaz a kommunista országokkal és egyházaikkal kapcsolatos döntései. Nem annyira arról van szó, hogy bármelyik pápa személyes erkölcsi integritása vagy jelleme súlyosan megkérdőjelezhető volna, hanem arról a fájdalmas tényről, hogy döntéseink helyessége sajnos nem kizárólag a szándékainktól függ. Például méltányolható az ortodox egyház iránti békülés politikája, ám ha ennek, úgymond, az az ára, hogy az erdélyi katolikus hívekhez nem jut el a pápa, noha például Kubába igen, akkor bizony itt mély fájdalom keletkezik. Ezek a döntések tehát mindig nehezek, s talán éppen ezért akár meglepőnek is nevezhetjük, hogy az egyház egyetemes morális tekintélye éppen a zsinatot követő időszakban soha korábban nem tapasztalt módon erősödött meg, részben magának a zsinatnak, de nem kis mértékben vezetői személyes példamutatásának köszönhetően. Természetesen nem minden téren, lásd a szexualitikat, ahol minden igyekezet ellenére igen kétes az eredmény még a hívek körében is; de az ember és az emberi élet, az alapvető értékek védelme terén föltétlenül.

Engedékenység és az ellenhatása

Fonák módon ennek is megvoltak a negatív oldalai: egyfajta engedékenység, társasági és politikai *comme il faut* — azaz túlságos alkalmazkodás (ami ugyanígy jellemezte az arisztokratikus korszakot is!), hígulás, felületesség. Erre az elmúlt egy-két évtizedben igen erős belső ellenhatás is jelentkezett, amely viszont olykor a gyereket is kiöntené a fürdővízzel. Példaként itt is a rítusügyet említeném, amelynek kapcsán néha már-már apokaliptikus víziókat emlegetnek a liturgikus laxizmust kifogásolók. Úgy vélem, tudomásul kell venni, hogy ha az egyház egyetemes kíván lenni — s a *Gaudium et spes* eziránt nem hagy kétséget —, akkor az első apostoli zsinat légkörébe kell visszatérnie, amely éppen ezt az egyetemességet indította útjára egy egyszerű, de történelmi döntéssel: „A Szentlélek is, mi is úgy láttuk jónak, hogy ne rakjunk rátok több terhet a szükségesnél, annál, hogy tartózkodnotok kell a bálványoknak áldozott eledeltől, a vértől, a

¹Például a Római Levélben: „Aki eszik, ne nézze le azt, aki nem eszik. Aki meg nem eszik, ne ítélje el azt, aki eszik. Hiszen az Isten azért a magáénak tekinti. Ki vagy te, hogy más szolgája fölött bíraskodol? Saját ura előtt áll vagy bukik. De állni fog, mert elég hatalmas az Isten, hogy fenntartsa” (14,3–4).

Az erkölcsi tekintély kérdése

fojtott állattól és az erkölcstelenkedéstől” (ApCsel 15,28–29). S ezt a szabályt Pál apostol később még tovább enyhítette.¹ Csak kellőképpen nagyvonalú megközelítés tud egyetemes tekintélyre szert tenni és azt megőrizni, persze soha nem felejtve, hogy a tekintély lényege, hogy igazságokat hirdet.

A kudarcok oldalán is van azonban elszámolnivaló. Éppen a legutóbbi évekre visszatekintve kell igen nagy fájdalommal megállapítani, hogy a különféle, évtizedek óta zajló és az egyházi vezetés által komolyan nem vett visszaélések (szexuális aberrációk, homályos pénzügyi tranzakciók, diktatúrákkal való kollaborációs magatartás, gyermekek adásvétele) mintha felfakadtak volna, s olyan mértékben fröcskölték tele az egyház arcát, hogy korábbi erkölcsi tekintélye igen súlyos mértékben megrendült. A katolikusok közül sokan hajlamosak mindezt összeesküvésnek, a sajtó 'visszaélésének,' botrányhajhászásnak betudni, vagy a jelentőségét holmi statisztikai összefüggésekkel kicsinyíteni. Rosszrahajló természetünk egyik kétségtelen bizonyítéka, hogy szeretünk kárörvendni, s ezt az erős hajlamunkat, éppen mert erős, mindig lesz, aki kiszolgálja. Hozzáteszem: van, amin a katolikusok, vagy általában a keresztények szeretnek kárörvendeni. Ez azonban még nem tesz sem jóvá, sem meg nem történné, sem jelentéktelenné semmit. Az elkövetett rossz itt van velünk. S úgy néz ki, sokáig itt is marad. Alig van a világnak olyan fertálya, ahol valamilyen súlyos, évtizedes rossz ne szennyezné az egyház lelkiismeretét. A morális sikerek és a — sajnos, gyakran alighanem külsőleges — népszerűség és ünneplés évtizedei egyértelműen elmúltak. Aki protestáns, vagy nem keresztény emberek véleményeit olvasgatja — márpedig ők vannak többségben —, riadtan és megrendülten veszi észre, hogy szemükben a katolicizmus ismét egyre inkább a hazugsággal, a képmutatással, a hatalmi visszaélésekkel, általában az erkölcstelenkedésekkel jelent egyet — azzal, amittől az Apostoli zsinat óvott. Ha az egyház továbbra is a *Gaudium et spes* által is vindikált egyetemes erkölcsi tekintélyi szerepben akar maradni, vagy azt vissza szeretné szerezni, akkor igen mélyen magába kell tekintenie. Sem az önvállalás, sem a begyakorlott belső megtisztulási rítusok nem használnak immár semmit. A legnagyobb tragédia abban áll, hogy az erkölcsi tekintély könnyen megrendíthető, s egy botlás vagy súlyos bűn miatt egész tanítása hiteltelenné válhat a „kicsinyek” — a tanításban, az igazságban kicsinyek — szemében. Jézus pontosan erre utalt, amikor a botrány okozójának felelősségéről szólt. S nem éppen visszafogottan.

Párbeszéd: hit és értelem

A *Gaudium et spes* egy másik alapmondanivalója a módszer, azaz a párbeszéd. Az, ahogyan a szöveg megszólít és fejteget, mindenképpen forradalminak mondható, hiszen először találjuk leírva, hogy az egyháznak is van tanulnivalója a világtól. De a módszer mögött azért nagyon is gazdag és szilárd hagyomány húzódik meg. A következ-

Teológia, filozófia és tudomány

²A növekvő szekularizáció persze vitatott és vitatható tézis, országonként, régióként és rövidebb periódusonként komoly eltérések tapasztalhatók, továbbá a szociológus különbséget tesz vallásosság és egyházas vallásosság között is (ahol az utóbbi csökkenése nem is okvetlenül igaz). Mivel abszolút számokban valószínűleg ma sincs kevesebb egyházasan vallásos ember, mint mondjuk háromszáz évvel ezelőtt, még az egyházas vallásosság visszaszorulása is viszonylagos, talán inkább azt kéne mondanunk, hogy ez a vallásosság nem mindenütt és nem mindig nőtt akkora arányban, mint maga a népesség.

tetés ugyanis a földi dolgok relatív és jogos autonómiájának gondolatával van alátámasztva, ami pedig egyház- és elmélettörténetileg a felvilágosodással, konkrétan pedig a tudományokkal (elsősorban a természettudományokkal) szembeni ellenérzés és bizalmatlanság lassú oszlására vezethető vissza. Ennek korábbi pápai megnyilatkozásokban már voltak világos jelei. Ha viszont még nagyobb történelmi távlatból tekintünk erre a fejleményre, akkor akár azt is mondhatnánk, hogy itt voltaképpen szó sincs forradalmi változásról, hanem visszatérésről (ilyen értelemben persze: re-evolúcióról) egy felvilágosodást megelőző korszakhoz, amikor egészen természetes volt, hogy a Szentírás magyarázatához és értelmezéséhez a pogány, elsősorban persze görög filozófia és tudomány fogalomkészletét, sőt, eredményeit használták a teológusok. Az, hogy például Arisztotelész gondolkodásában az Értelme valamiféle „relatív autonóm” módon jutott el bizonyos igazságokhoz, nemcsak hogy a legkevésbé sem ellenkezik a középkor nagy skolasztikusainak meggyőződésével, hanem az utóbbiak maguk is nagyon sok fontos belátással és fölismeréssel vitték tovább az egyetemes filozófiát. A felvilágosodás antiklerikalizmusa és antikatólicizmusa azonban mély lelki sebeket ejtett az egyházon, amelynek reakciói a modernizmus elleni nyílt küzdelemben kulmináltak, már-már elfelejtve, hogy a hit és az értelem egymást kiegészítő és támogató, de egymással föl nem cserélhető képességeink, s egyiknek sem a másiktól tartania. Azzal, hogy a *Gaudium et spes*, bár nem annyira filozófiai, hanem gyakorlati értelemben (az előbbi munkát a *Fides et ratio* enciklika végzi el) a kereső, kutató elmének önálló értéket tulajdonít, voltaképpen egy korábbi, nagyon is termékeny szellemi világot igyekszik restaurálni. Ennek pozitív hatásaként nem csupán rengeteg új tudományos, hanem teológiai eredmény is született; s a filozófiának sem igen van olyan ága, amely ma, ha akarja, ne volna képes párbeszédet folytatni a teológiával, s ez persze megfordítva is igaz. Ma már egyetlen komolyan vehető filozófus sincs, aki a skolasztikát obskúrusnak tartaná, éppen ellenkezőleg, az egyre nagyobb világi megbecsülésnek örvend.

Az persze igaz, hogy az egyház, az egyházi egyetemek hangja az alapvetően szekuláris környezetben jóval erőtlenebb, mint a közép-korban.² Ráadásul a tudomány, rajta keresztül pedig az értelem tekintélyét is komoly kihívások érték. Ezekre az egyház elég érzékenyen reagált, itt az értelem és nem a hit képességét védve a relativizmus-sal szemben. Tekintettel arra, hogy az elmúlt évtizedekben számos tudományág került identitásválságba, kérdőjelezte meg saját előföltéveit, sőt, létjogosultságát, ütközött számára megoldhatatlan morális kérdésekbe, vagy szembesült azzal, hogy a világ számos kultúrájában egyszerűen nyugati praktikának minősítik, megítélésem szerint az egyháznak lehetősége és feladata is, hogy egyetemességét és tapasztalatait fölhasználva különösen a rendkívül érzékennyé vált iszlám-nyugati kapcsolatokon belül kamatoztassa. A hit és az értelem ket-tősének problémája valamilyen formában vagy fogalmakkal minden

vallásban fölmerül, így ma lehetséges, hogy a civilizációs konfliktusok szorításában a vallásos és megélt hit teremjt majd közös alapot ahhoz, hogy az értelem kerekedjék fölül az indulatokon és szenvedélyeken. Lehet, hogy ez merő vágyálom, s erre utal, hogy XVI. Benedek pápa kísérletét az iszlám értelem/hit-fogalmának leírására enyhén szólva nem fogadta megértés. De hogy a civilizációs párbeszéd a tudománynak — szociológusoknak, politológusoknak, filozófusoknak — jobban menne, abban is bőséges okunk van kételkedni. Úgy látom, az egyháznak mindenesetre elvileg jobb esélyei vannak.

Társadalmi tanítás: materiális szféra

A harmadik s egyben utolsó nagyobb téma, amellyel kapcsolatban érdemes a *Gaudium et spes*ben olvasottakat összevetni a valóságos fejleményekkel, a materiális szféra. Ez nem föltétlenül azonosítható a gazdasággal, bár a szöveg ezt említi, s nem nevesíti sem az akkor még virágkorát élő szocializmust, sem a kapitalizmust: az ilyen fogalmakat II. János Pál *Centesimus Annus*a használja majd újra bátran. A zsinati dokumentum kedvező fogadtatásának vélhetően egyik oka a szegénység és az egyenlőtlenség határozott tematizálása volt, vagyis annak a keresztényszociális vonulatnak a beépítése, amely az egyház egyik legsikeresebb, korszerű, s — például a marxizmussal szemben is hatékornynak bizonyuló — válasza volt az ipari korban keletkező sokféle kihívásra, bár az úgynevezett felszabadítási teológiával kapcsolatos viták már jelezték, hogy ennek a sikernek olykor bizony az ellenfél gondolkodásmódjához való túlságos igazodás is az ára lehet.

Egy korszak lezárása és előretekintés

Am leszámtva a nemzetközi, a zsinati dokumentum egyetemes-ség-gondolatához illeszkedő kitekintést szegénység-gazdaság téma-körében, a *Gaudium et spes* nem sok újat hozott ahhoz képest, ami a következő évtizedekben bekövetkezett. A kollektivistá modellek csődöt mondtak; számos volt gyarmat és periferiális ország sikeresen kapcsolódott a globalizálódó gazdasághoz, míg mások — főként a belső háborúktól sújtottak — egyre jobban leszakadtak tőle; a szegény-gazdag fogalompár gyakorlati használhatósága iránt erős kéte-lyek támadtak; új, posztmateriálisnak nevezett társadalmi érték-választások gyökeresedtek meg, de úgy, hogy közben az életszínvonal nem csökkent, sőt, nőtt; az állam és a piac kölcsönös függésének, egy-másra hatásának, a gazdasági és politikai intézmények összefüggé-seinek kutatása óriási irodalmat generált, amelynek művelői között Nobel-díjak tucatját osztották ki; a politikai versenyben a keresztény-szocializmus etatista, újraelosztó felfogását egyre inkább a liberális pólus tette magáévá, míg a keresztény értéksúlyozás iránt hagyomá-nyosan érzékenyebb konzervatív pólus sokfelé kifejezetten szembe-fordult a keresztényszocialista felfogással. Ezekre a jelentős változá-sokra, illetve azok értelmezésére a zsinati szöveg egyszerűen nem tud föl-készíteni, mint ahogy egy-egy enciklika idevágó gondolatai is oly-kor nagyon hamar elavulnak. Megítélésem szerint ez a fajta kudarc,

amely a *Gaudium et spes* néhány másik témáját is érinti, voltaképpen abból ered, hogy az egyház olykor hajlamos félreérteni saját tételét, hogy tudniillik tanulnia is kell a világtól. Struktúrájából, működés-módjából adódóan egy-egy meggyőzőnek látszó vagy sokak által éppen osztott tézist egyfajta tanítássá ('társadalmi tanítás!') szublimál, amelyet éppen ezért nehezen tud fölülvizsgálni, holott semmi szükségére nincs rá ahhoz, hogy igazi hivatását betöltse. Így a pápák 'kénytelenek' a maguk enciklikáival mintegy futni a tudomány eredményei után, akaratlanul is egyre nagyobbá növelve a 'társadalmi tanítás' korpuszát, amely így egyfajta egyházi belüggő, valamint vagy igen kevesek által ismert és még kevesebbek által, bár professzionálisan művelt, de meglehetősen perifériális ismeretággá válik, vagy, éppen mivel 'tanítás,' s nem mondjuk elmélet vagy hipotézis, a tudományos diskurzusban használható a legkevésbé. Összességében tehát úgy látom, hogy a *Gaudium et spes* idevágó passzusai minden maradandó értékük mellett is inkább egy korszak sikereinek lezárását jelentik (azaz a keresztényszocializmus diadalmenetének csúcspontját); konkrét ajánlásaik és szempontjaik azonban csak részlegesen bizonyultak alkalmasnak a zsinat utáni évtizedek elméleti és gyakorlati fejleményeinek értelmezésére. Azzal pedig, hogy az egyház egyre részletesebbé és összetettebbé váló úgynevezett társadalmi tanításának magas szintű legitimitást és hittani védelmet adtak, vélhetően nem szándékolta, de el is torlaszolták azt a tudományos diskurzusoktól.

Okfejtésem elején előrebocsátottam, hogy a zsinat, s konkrétan a *Gaudium et spes* későbbi sorsával kapcsolatban sikerekről és kudarcokról egyaránt be fogok számolni. Jelezttem, hogy a léptékekből s persze az emberi természet kettősségéből adódóan a világ legtermészetesebb dolga, hogy mindkettőből van bőven. Ebből az is következik, hogy az apokaliptikus víziókat javarészt emberi gyöngeségnek tartom: a zsinat nem volt gyökeres szakítás a múlttal, a hagyományokkal, sőt, sok tekintetben visszatérés volt hozzájuk; így sem az explicit vagy implicit elutasítás, sem a teljes újrakezdés nem ésszerű kívánság vagy hozzáállás. A zsinat mindegyik szövege, alkotása gazdag. Úgy látom, a zsinat nem 'a világra' nyitott ablakot, hanem az emberre, magára az egyházra, alapvető értékekre, saját hagyományainkra. Így a szövegek nem kőbe vésett hittételek, hanem inkább lámpások, amelyekkel a kezünkben a nyitás után elindulhatunk az igazság felé. Ámbár akár a hittételekre is tekinthetünk ekként: nem ők az igazság, hanem általuk vizsgálhatjuk az igazságot, ami mindannyiunk személyes kötelessége. S így talán nem illetlenség, ha egy személyes megjegyzéssel zárom a mondandómat. Saját — tudósi — hivatásom lelkiismeretbeli végiggondolása során voltak komoly kételyeim. Ezek tisztázásához pontosan ebben az értelemben segítettek ezek a szövegek, kiváltképpen a *Gaudium et spes* néhány gondolata. S ha, mint hisszük, ezek a Szentlélek különös jelenlétét hordozzák, akkor elmondhatjuk a zsoltárossal: *in lumine tuo videbimus lumen* (Zsolt 35,10).

FECSCKE CSABA

Most lakol

bátortalanul folytatódó meg-megakadó
történet reménytelen kacskaringók mintha
gondolkodnék a kezdeten de még inkább
a végkifejleten egyre ernyedtebben ráng
az emlékezet horgán vergődő idő
elmaszatólódott felületes reggel
hangforgácsokkal mutáló fénnel erőszakos
szagokkal szívesen bejönne a kert az ablakon
mégse jön nincs rá igény nincs hozzá öröm
a sovány archa mélyen belesüppedő két
fakó szem a plafont bámulja a nedvességfoltos
finom repedésekkel hálózott plafont
kíváncsiság nélkül figyelme pókfonalán
ereszkedik a mélybe a sötétség sarába
ahol semmi sincs vagyis a semmi van
fülében fehér szavú dodonai jóslatok
visszhangzanak mintha sűrű vadonban
tévedt volna el madártalan szigorú erdőben
egy bomlott elmében ahonnét nincs kiút
mint rég megbánt bűncselekmény jut eszébe
élete amelyért megkésve talán túl kegyetlenül
éppen most lakol

Senki sincs

szemed felkavart vizű akváriumában
úszkálók mint etetésre váró
gurámi mely ösztönösen
örömtelenül keríti be a létezést

mint higany a mélyedésben
összefutsz bennem hirtelen
könnycseppként távoznak
belőlem gondolataim

idegen nyomok lábtörlődön
szíveden

*egyetlen nő több mint
a világ összes nője
ha ő nincs hát senki sincs*

és most senki sincs

Kései látogató

*ahogy belép a házba
a megrekedt homály megindul
vele mint a homokbánya
bálnahátként merülnek
fel a barna bútorok
a megvakult fali tükkörben
úgy imbolyog borostás arca
mint békanyálas vízben a hold
taszítják a rideg barátságtalan falak
elárultatott*

Nézem

*a hegyek foglalatába zárt
tavat a vízben a meztelen lányt
amint nyitódik-csukódik
a tempózó fiatal test*

*bennem a legszebb ő és az erdő
a fák nagy bánatokkal telten
várják az éjszakát*

*a földúton port ver egy teherautó
szélvédőjén szilánkokra
törik a lebukó nap*

*sötét lesz nemsokára
csönd és tücsök*

A színi állomás

*minden nap új seb semmi más
messzi a színi állomás
eltévedt idő ennyit ért
valaki bennem véget ért*

*az alvó sínen rozsdá üll
a gazban a táj elmerül
alszik a láng a tűz kihűl
füst vagyok nagyon egyedül*

FILIP TAMÁS

Maradjon elég időm

*Avarkor, mondja valaki az ősze,
s mintha máris kibontott sírok
közt kanyarogna az út. Sisak és
nyereg, kard, edényben búzaszemek,
asszonyi ékszer nyugalma bántani
nem engedem. Bogárnyi világosság
röpdös a fejem körül, mint egy elektron;
kifényesednek tőle a gondolatok.*

*Ez itt végig a táborhelyem: nézzétek,
milyen meredek síkság: megdobogtatja
a szívet, átszellőzteti a tüdő
porlepett bokrait. Nagylélegzetű
táj, mégis karnyújtásnyira minden.*

*Malmok forognak, mert itt a szél
örök, szárnyuk az égbe kapaszkodik.
Az út részegen tántorog velem, s
mintha drámaírók versenyeznének,
hagyom, hogy történeteket találjanak ki
rólam, miközben házőrző kutyák
fuldokolnak dühük rozsdás láncain.*

*Van itt egy csalánsziget; mintha
mindig zöld fényben ragyogna; s bár
a zöld hideg szín, télen meg tudja
olvasztani a ráhullott havat. És
van itt egy embertől elhagyott*

*barlang is, örökké virágzó alma-
fával a közepén. Szörnyek szobrai
őrzik a bejáratát.*

*Összeszedtem a lepattintott kő-
darabkákat, és próbálom vissza-
illeszteni őket a helyükre; a
szobrokat szeretném a sziklába
visszazárni. Nem lehetetlenebb,
mint a fényt ládikóba csukni, vagy
zsebre vágni a kézfogást.*

*Annyiszor rakott itt tüzet
bográcsa alá a sok gyökérszakállú
pálcikaember, hogy felgyúltak néha
nádasok, meg erdők is, sistergő
folyóként öntött el mindent a
középkori leves, az égre izzó
bélyeget ütöttek a tűzből
menekvő madarak.*

*Aztán a hold és a nap, együtt az
esővel, hamuból humusszá
dagasztották a földet újra, zsíros
hantokat gyúrtak a gyökerek köré;
s rugós kés pengéjeként pattantak
föl halottaikból megint a fák.*

*Mióta hálóval takarózom, a
lyukak melegítenek, mákszemek
zörögnek belül, ha megrázom a
fejem. Párnámba tettem a tücsök-
ciripelést, legyen nyár, amikor
alszom. Álmaim a sötét anyagba
vájom, olykor gyémántokat
fordítok ki a falából.*

*Most minden egyben van, mint
a szőnyeg. A jövőt lassanként
szálaira szedem, s hogy maradjon
rá elég időm, mától visszafelé
élek; megilletődve várom a
percet, hogy egyszer megszülessek
közétek.*

Népiség és szellemi honvédelem

POMOGÁTS BÉLA

1934-ben született Budapesten. Irodalomtörténész, a Vigilia szerkesztőbizottságának tagja. Legutóbbi írását 2012. 8 számunkban közzöltük.

Volt annak idején egy némiképp hírhedté váló irodalmi anekdota, magam, ha jól emlékszem, Bóka Lászlótól hallottam valamikor az ötvenes évek végén. Eszerint Révai József, a nagyhatalmú kulturális diktátor, amúgy nem szellem nélkül munkálkodó férfiú, a következőképpen határozta volna meg a népi írótábor valóban sokarcú, sokféle felfogást és politikai nézetet közös „szekértáborba” gyűjtő természetét. Itt ülök én, természetesen Rákosi elvtárs mellett — mondotta volt Révai —, és fogom Erdei Ferenc kezét, ő fogja Darvas József kezét, ő fogja Veres Péter kezét, ő fogja Illyés Gyula kezét, ő fogja Németh László kezét, ő fogja Kodolányi János kezét, ő fogja Féja Géza kezét, ő fogja Sinka István kezét, ő fogja Erdélyi József kezét, és végül ő fogja Szálasi Ferenc kezét. Ebből a láncolatból, emlékezetem szerint Szabó Zoltán (és Kovács Imre) bizonyára amiatt, mert emigrációban éltek, kimaradtak. Úgy képzelem, Szabó Zoltán talán Illyés Gyula és Németh László között lett volna elképzelhető, tekintettel arra, hogy egyforma szellemi vonzódás fűzte a Nyugat és a Válasz, a Babits körül gyülekező polgári és a népi írók mozgalmában egymásra találó népi reformerek eszméihez és mozgalmaihoz.

Ráadásul ő nagyjából egy évtizeddel (vagy több mint egy évtizeddel) volt fiatalabb a népi írómozgalom vezető egyéniségeinél: Erdélyi József 1896-ban, Sinka István és Veres Péter 1897-ben, Kodolányi János 1899-ben, Féja Géza 1900-ban, Németh László 1901-ben, Illyés Gyula 1902-ben született. Ennek az évtizednyi különbségnek is volt jelentősége, Szabó Zoltán olyan „nyugatos” írók kortársa volt, mint Sőtér István, Kolozsvári Grandpierre Emil. Rónay György, Vas István és még sokan a Nyugat „harmadik nemzedékének” protagonistái közül. Már életkora, diákéveinek élményvilága, amelyet jórészt a piaristák budapesti gimnáziumában szerzett, a főiskolai reformmozgalmakban vállalt tevékenysége, a harmincas évek szociográfiai munkájában vállalt szerepe szinte kijelölte őt arra, hogy mintegy közvetítő legyen a két világháború közötti korszak (mindenekelőtt a harmincas évek) reformista törekvései (a fiatal konzervatívok, a katolikus reformerek, a polgári demokraták, a népi mozgalom eszméi és kezdeményezései) között.

Ennek a szerepvállalásnak csupán egyetlen korai mozzanatát szeretném említeni. A Válasz című folyóirat (ez a népi mozgalom egyik fontos szellemi műhelyének számított) 1935-ös évfolyamában *A magyar ifjúság mozgalmai* címen Szabó Zoltán körképet rajzolt a hazai ifjúsági szervezetekről, olyanokról, mint a Turul Szövetség, a Hungária Magyar Technikusok Egyesülete, az Országos Magyar Protestáns

Diákszövetség, a Magyar Egyetemi és Főiskolai Hallgatók Országos Szövetsége, a különféle vidéki ifjúsági szervezetek, s erős bírálatral beszélt a jobboldali ideológiáknak arról a befolyásáról, amely ezekben a mozgalmakban érvényesült. Bízató jeleket csak a falukutatók, így a Szegedi Fiatalok Művészeti Kollégiuma munkájában talált, s végül a továbblépés lehetőségét az ifjúság rendszeresebb önművelésében, alaposabb tájékozódásában jelölte meg. „A »nemzedék« kialakulóban van — állapította meg —, de a nemzedék kialakulásának végleges feltételei nincsenek biztosítva. Gáttalanul és szabálytalanul áradnak a hatások, és egy-egy demonstratív erejű megnyilatkozás csak némi visszfényt adja egy önmagával számot vető tudásnak. A fiatalságnak sokat kell felejtene a múltjából még mindig, hogy az ország valamit remélhessen a jövőjétől, és csak ha az egyesületi intrikák helyébe egyesület fölötti közös szociális élmények, politikai tapasztalások és tudással alapozott meggyőződések lépnek, csak akkor kezdhünk reménykedni, ha nem is a nemzet egységében, de legalább az egységes látású ifjúságban.”

Valójában az itt hangot kapott szellemi igények vezették őt a falukutató irodalom munkásai közé, és egy, még ennél is szélesebb körű és távlatosabb feladatvállalás révén vállalkozott a korabeli Európa viszonyainak, a közéleti szerepet vállaló mozgalmaknak, törekvéseknek az elemzésére. Ezt az elemző munkát mutatják azok a művei, amelyek a harmincas évek politikai, szellemi és morális válságai között vergődő európai közélet jelenségeiről adtak elemző képet. Ilyen műve volt a *Vaskapun túl* című útbeszámoló, amely egy Németh Lászlóval, Keresztury Dezsővel és Boldizsár Ivánnal együtt 1935-ben tett romániai, illetve balkáni utazás tapasztalatait mutatta be, majd *Összeomlás* című műve, amely a francia „harmadik köztársaság” bukása körül szerzett személyes tapasztalatairól adott képet, és természetesen hasonló szellemi vállalkozás öltött alakot a *Szellemi honvédelem* címmel közreadott cikksorozat írásában is. A balkáni és a franciaországi útirajz az európai helyzet általánosabb alakulásával vetett számot, a sorokat mindazonáltal a magyarság sorsa és jövője miatt érzett aggodalom szőtte át. Szabó Zoltán választ keresett olyan kérdésekre is, mint az, hogy a magyarság miként tud megfelelő kapcsolatokat kialakítani a dél-kelet-európai régió feltörekvő népeivel, vagy hogyan tudja megőrizni önmagát a régi Európát megrázkódtató, magával sodró nagy történelmi viharban. Mindez már a harmincas és negyvenes évek fordulóján ahhoz a nemzeti programjához vezetett, amelyet Szabó Zoltán — illetve a Magyar Nemzet körül gyülekező tábor — tevékenysége nyomán a „szellemi honvédelem” gondolata foglalt össze. Szabó Zoltán ezekben az években kissé eltávolodott a népi mozgalomtól: távol maradt a mozgalom küzdelmeitől, nem vett részt a szárszói találkozón, Németh László és Szekfű Gyula vitájában ez utóbbinak adott igazat, s a konzervatív színezetű nemzeti liberalizmusnak ahhoz az eszmeköréhez közeledett, amelyet Babits, Szekfű és Pethő Sándor képviselt.

Jól mutatja ekkori felfogását az a megrendült hangú vallomás, amellyel a halott Babitsot búcsúztatta a Nyugat szerkesztőjének szentelt emlékkönyvében. „Ahogy munkáit most újra lapozgatom — olvassuk —, egyre világosabban látom: balul ítélték róla sokan, mikor »politikátlan« költőnek tartották. Csak akkor az, hogyha politikát csupán hordóról lehet hirdetni, teli szájjal, kissé ingatag gesztusokkal, kortesfrázisokon át. Ha azonban politikát lehet szószék-ről is szolgálni, akkor valóban nem politikátlan a költő! Az, ami minden magyar költő művéből kibomlik: a haza képe, az ország tájai, a nemzet létkérdései, a nép vágyai, a szabadságért való küzdés és a szegénységgel való együttérzés — kibomlik övéből is. Csupán valahogy a napi harcoktól és pillanatnyi harci közösségektől bizonyos távolságban. Ez a távolság nem a közöny távolsága. Hanem annak a távolsága, aki a dolgokat az önálló mértékek magasságából nézi, az egyetemes erkölcs toronyablakából, s az Igazság aranyrúd-jának mértékével mér. Kora Magyarországnak képe megtisztító távolságban bomlik ki a Babits-műben. Olyanféleképpen, mint egy völgyi táj, melyre távolról és fölülről rápillantunk, tiszta levegőn át.”

Valójában ezt a Babitsnál felismert nemzeti programot képviselte a *Szellemi honvédelem* gondolatának kidolgozásában, s annak a — sajnos igen rövid életű — mozgalomnak a szervezésében, amelyet e gondolat köré szeretett volna kiépíteni. A „Szellemi Honvédelem” mint rovatcím 1939 nyarán jelentkezett a Magyar Nemzet hasábjain, Szabó Zoltán szerkesztésében, természetesen a főszerkesztő Pethő Sándor tevékeny közreműködésével és Teleki Pál kormányának hallgatólagos jóváhagyásával. A rovat ötletét eredetileg Katona Jenő svájci tudósítása — *Svájc szellemi honvédelme az idegen propaganda ellen* — adta, majd Szabó Zoltán *Jámbor szándék* című háromrészes cikksorozata foglalta össze „a szellemi honvédelem céljait és módszereit”. Az első írásban „a szellemi honvédelem szükségességéről” írván a következőket állapította meg: „A nemzetvédelmi feladat sorrendben elsőbb, mint a népvédelmi, ha ez utóbbi nélkül nem is képzelhető el”; a veszélyeztetett nemzet védelmére ezért „lelki szabadságharcos és önvédelmi mozgalom indítható, mely felszabadítja a magyart a magyarban”. Következésképp kettős feladatot kell elvégeznie: „Az értelmiségi réteg felé az idegen alapzatú nacionalizmust át kell építeni, már akiben lehet, a magyar hagyományok és magyar emlékek talajára... A nép felé a feladat: a haza, a magyar magatartás, a külpolitikát nem érintő örök magyar geopolitikai helyzet tudatosítása és pártfölköttiek által való politikai kiművelése. Ha ezt nem tesszük, eljöhét a jakobi példa ideje, melyben népünk némely része keserűségében és éhségében egy tál lencséért odaadja elsőszülöttségi jogát. Vagyis azt, hogy magyarnak született.”

Ezt követően a „Szellemi Honvédelem” rovata hétről-hétre jelentkezett, sőt miként Pethő Sándor hamarosan kijelentette, mozgalmat is kíván szervezni az ország függetlenségének védelmére. Ennek a mozgalomnak a kibontakozását a háború kitörése, illetve az 1939

szeptemberében bevezetett előzetes sajtócenzúra akadályozta meg. A rovat ennek ellenére tovább működött, és a nemzeti függetlenségi és szabadságharcos hagyományok állandó életben tartása, a magyar kultúra nagy értékeinek felidézése által igen nagy szerepet vállalt az antifasiszta szellemi ellenállás szervezésében. Maga a rovat Szabó Zoltán sokoldalú műveltségét és publicisztikai tehetségét dicséri változatosságával, gazdagságával és meggyőző erejével. Mint a kitűnő sajtótörténész, Vásárhelyi Miklós *Szellemi honvédelem* című tanulmányában annak idején megállapította: „Ha valami »antizsurnalizmus«-nak minősíthető, akkor első pillantásra annak tűnik az a gyakorlat, mely hétről-hétre egy nagy példányszámú politikai napilap vasárnapi számában teljes oldalt szentel múlt idők államférfiai, költői megszólaltatására válogatott idézetek formájában, históriás énekeket, népdalokat, népmeséket közöl, egykori rajzokat, metszeteket reprodukál. Nincs előzménye a magyar sajtó történetében. Népi kalendáriumokban találkozhattunk hasonló törekvésekkel. Ott sem olyan sűrített formában, inkább elszórva, szövegek közé tördelve. Csak a kor légkörével magyarázható a szerkesztőség kísérlete, hogy a jellegzetes értelmiségi, színvonalas lapban ilyen, leplezetlenül didaktikus célzatú »nemzeti breviáriumot« rendszereztesen. Nyilvánvaló, hogy ez a külsejében »iskolás« rovat okos, érzékeny és ötletes szerkesztésének köszönhetette maradandó sikerét. Az egykori Magyar Nemzet hírneve közel négy évtized múltán is nem kis mértékben azonosul a rövid életű Szellemi Honvédelem emlékével.”

Szabó Zoltán „szellemi honvédelme” nem lehetett tartós: a háború kitörése igen hamar óvatosabb szerkesztői politikát kényszerített rá, 1940 februárjában a rovat szerkesztője hosszú hónapokra Franciaországba távozott, helyét az ugyancsak bátor szabadságpárti publicista (később az Új Ember hasábjairól ismerős): Kunszery Gyula vette át. A francia összeomlás után azonban a szélsőjobboldali erők szervezett támadását indította a Magyar Nemzet és szerkesztői ellen, ez egyrészt Pethő Sándor visszavonulásához, másrészt a „Szellemi Honvédelem” önálló rovatának megszüntetéséhez vezetett. A rovat egyetlen hangsúlyosabb dokumentuma így az 1939 végén megjelent *A Szellemi Honvédelem Naptára* című kiadvány lett, ezt Szabó Zoltán rendezte sajtó alá, s neki az ország legértékesebb szellemeit sikerült mozgósítania. Itt jelent meg Babits Mihály *Ezerkilencszáznegyven* című nagy háborúellenes költeménye, Pethő Sándor *Magyar hivatás* című írása, Tamási Áron *Hajnali madár* című elbeszélése, és írásokkal szerepelt Móricz Zsigmond, Szabó Dezső, Márai Sándor, Kassák Lajos, Sík Sándor, Szekfű Gyula, Illyés Gyula, Cs. Szabó László, Keresztury Dezső, Veres Péter, Kodolányi János, Erdei Ferenc, Ortutay Gyula, Darvas József, Csécsey Imre, Katona Jenő, Boldizsár Iván és Lengyel Balázs is. A szerkesztő a magyar progresszió antifasiszta összefogására törekedett, ezért adott teret a konzervatív reformereknek és a liberálisoknak, a népieknek és az urbánusoknak, a marxizmus és a katolicizmus híveinek.

Ő maga *A Szellemi Honvédelem* című írásában foglalta össze a vállalkozás értelmét és törekvéseit, ebben olvashatók a következők: „a Szellemi Honvédelemnek három iránya van: egyrészt ami a múltat illeti: meg akarja a magyart tanítani az emlékezésre és a régiek példájának követésére, az azon való okulásra. Ami a jelenet illeti, meg akarja tanítani a magyart a könyörtelen önismeretre, mely láttatja jelen helyzetünket, az álmodozás fátylai és a problémáktól való menekülés ábrándjai nélkül. Ami pedig a jövőt illeti, föl akarja ismertetni a magyarral jövőbeli hivatásunkat, nagy céljainkat, melyek méltók nagy múltunkhoz és ahhoz, hogy meg kell mutatnunk Európa többi népeinek, mit tudunk és a népek nagy családjában mennyire fontos hely a miénk.”

A „Szellemi Honvédelem” keretében idézte fel Szabó Zoltán a költő és hadvezér Zrínyi Miklós emlékezetét is. 1939 februárjában a kolozsvári Hittelben *Zrínyi magyarságáról* írt, a Magyar Nemzet 1939. április 16-i számában *Lelki mozgósítás!* címmel a nemzeti hagyományok ápolására szólított fel, ugyancsak a lap június 11-i számában ismét Zrínyi Miklósról hivatkozott, s a július 9-i, vasárnapi számban, a „Szellemi Honvédelem” rovatának első jelentkezésekor úgyszintén a költőt és hadvezért idézte: „Csak jobbitsuk meg magunkat, szabjunk más rendet dolgainknak (...) Egy nemzetnél sem vagyunk alábbvalók.” Végül a Magyar Egyetemi és Főiskolai Hallgatók Országos Szövetsége (Mefhosz) könyvsorozata számára *Két pogány közt* címmel kis könyvet írt, elsősorban Zrínyi Miklós prózai műveiről, illetve államférfiúi és hadvezéri tevékenységéről. „E könyvben — jegyezte meg — nem irodalomtörténész kereste az író Zrínyit, nem történész a hadvezért. Hanem mai magyar az időtlen magyar magyart.” A határozottan időszerű politikai elképzelések jegyében készült tanulmány abban a „Magyarok Könyvtára” című füzetsorozatban került a közönség kezébe, amely Szabó Zoltán írása mellett Illyés Gyula *Ki a magyar?*, Féja Géza *Kurucok*, Ortutay Gyula *Rákóczi két népe* és Erdei Ferenc *Kossuth Lajos azt üzenté* című tanulmányait adta közre.

A „Szellemi Honvédelem” címet viselő rovat egyszerre volt eszmeképző és mozgalomformáló intézmény, s mint ilyen, a publicisztika műfajában vállalta azokat a feladatokat, amelyeket a szépirodalmi munkában a Magyar Csillag, a Vigilia, a Jelenkor vagy például Kolozsváron az Erdélyi Helikon képviselt. Mindez olyan hagyomány és örökség, amelyet a jelenben különösen meg kellene becsülnünk. Nem csak azt tanúsítja, hogy egy történelmi útvesztőben tévelygő korszakban, midőn a politika és a hatalom tényezői általában képtelenek voltak felismerni az ország, a nemzet valódi érdekeit, a szellem megtalálta a követésre alkalmas utat, a jelen súlyos konfliktusai közepette is mintát és példát mutat. Szellemi mintát és erkölcsi példát — mindkettő megfontolásra érdemes.

Kultikus hely a sírod

*Emléket emeltettem föléd
hogy végső széthullásod elodázzam
Ha látsz bárhonnan láthatod
gránitba vésve fénylik volt-neved
Lassan kifehéredem én is
s rám alkonyul az elvont élet
Míg árnyékom lesz
kijárok Hozzád beszélgetni
Kultikus hely a sírod
murva-ösvény-övezte
parányi műkötemplom
hol néha imádkozom is Istenedhez*

Kiált utánad

*Hol lakik bennünk a Psziché?
Vadon, frigytelen hálunk,
s a kérdőjel Via dolorosán
bűnös lélekkel szemben állunk.*

*Jézus szeméből könny szivárog
a korhadt rozsdás kereszten,
bádogszívünk semmit kongat,
hűtlen, hitkeresőn, hitetlen.*

*Némán kiált utánad vágyam —
kézen fogva sétálnánk az őszben,
ám csak ezüstjegenyék húrjain
tépi dallamod a szél, eszelősen.*

Szimfónia

*mert ezek az egyezések
párhuzamok
fel-feltörnek
időről-időre hangolják
át
a történetet is
a szándék és az
elhatározás
következetességei
csillanó homokszemekkel
mutatnak fel
olyankor
kisodródott tengeri
lények a vendégeid
a mélyvilág ezt
idézi az elnyűtt
jelmezekkel is akár
és a szavak elhalkulnak
a láthatáron
de ugyanakkor
a győzedelmes
kagylóhéjak zsongását
hallani szinte
és ezért párbeszéd
nyílt tekintet
válaszadása
és a szél hárfázik
felkelt a hold
utazol tovább
csupasz lábbal
gyalogolva is
mert egy láthatatlan
bárkán járkálsz
fel-alá
és szemedbe karmolnak
az űzött vágyakozások
és suttog valamit ő
e küldetésért amforát
zárt pecséttel*

LUKÁCS LÁSZLÓ

Örsy Lászlóval

1921-ben született Székesfehérváron. A Pázmány Péter Tudományegyetem Jogi Karán doktorált. 1943-ban a Jézus Társaság tagja lett. További jogi és egyházi tanulmányait Oxfordban, Leuvenben és Rómában végezte. A II. Vatikáni zsinat idején, 1960-tól 1966-ig Rómában, a Gregoriana Egyetemen a kánonjog professzora, majd a washingtoni Georgetown Egyetemen a jogfilozófia és a kánonjog professzora.

A zsinat idejében Rómában volt, a Gregoriana Egyetemen, közvetlen közelből figyelhette tehát az eseményeket. Ötven év távlatából ma hogyan foglalná össze a zsinat lényegét?

A zsinat a Szentlélek energiájának hatalmas kiáradása volt az egyházra és az egyházon át az egész emberi családra. Ez nekem világosabb ma, mint ötven évvel ezelőtt. Akkor a részleteket figyeltem, ma jobban látom az egészet. Akkor az erdőben voltam, s láttam a fákat; ma látom a hatalmas erdőt.

Ennek eredménye az, hogy érdeklődésem erősen a zsinat általános teológiája felé fordult. Ott találok az alapvető kérdést: *mi volt a Szentlélek szerepe a zsinat történetében*; azaz abban a folyamatban, ami magába zárja a zsinat előkészítését, munkáját, s hatását az egyház és az emberi család életére. Minden keresésnek-kutatásnak a zsinattal kapcsolatban ezzel az alapvető kérdéssel kell kezdődnie.

A teológusok isteni „assistentia”-ról beszélnek egy emberi közösségben, azaz a püspökök gyülekezetében. A szó azt jelenti, hogy valamiképpen (de valóságosan) az Isten Lelke kísérté és segítette a zsinatot. De nem jelenti azt, hogy a Lélek „inspirálta”, azaz sugalmazta volna a zsinati iratok minden darabját — mint tette azt a Szentírás esetében. A Biblia Isten szava, kezdettől végig. A zsinati szövegek emberek állításai, akiket a Lélek őrzött féltékenyen, és segített, hogy amikor együtt és ünnepélyesen beszéltek, igaz tanúságot tegyenek a jelen és jövő nemzedékeknek az evangéliumi jó hír igazságáról és a szent hagyomány gazdagságáról, amit az apostoloktól kapott az egyház.

A zsinatban a Lélek vitte, vezette és kísérté a résztvevőket (az apostolok utódait), hogy a hit szemével újra ránézzenek a hagyományra („belenézzenek” abba) és találjanak új kincseket a régi örökségben. Ebből a szándékból születtek meg a régi zsinatok; ez nyitott meg 1962 és 65 között új energiaforrásokat Isten népe számára. A zsinat persze elsősorban a jövőért volt; tanítása ma is él, forrásai ma is árasztják az erőt.

Általában mi egy egyetemes zsinatnak a te-kintélye?

Szabad-e másképp fogalmaznom a kérdést: *mi egy egyetemes zsinatnak a hatalma?* A „hatalom” szón azonban itt nem valami jogi vagy politikai adottságot értek, hanem azt a belső képességet, amit a Szentlélek ad az egybegyűlt püspököknek. Erre a zsinat maga adott

választ: a püspöki kollégium hatalma az egyházban „teljes, legfelsőbb és egyetemes” (*Lumen gentium*, 3. fejezet) — és egy zsinat nem más, mint a püspöki kollégium dolgozó gyülekezete.

Mire terjed ki ez a hatalom?

A hatalom a zsinatnak képességet ad arra, hogy végső tanúságot tegyen arról, hogy mi van a keresztény hagyományban, és biztosan vezesse az egyházat az üdvösség útján.

Azt mondotta: a „zsinat ma is él”. Mit jelent ez?

Ez annyit jelent, hogy a zsinat ülései befejeződtek ugyan, de a zsinat új meglátásai a régi hagyomány alapján olyanok lettek, mint a jó magok, amelyek beleestek a világegyház földjébe és lassan csíráznak; vagy, más hasonlattal élve, az isteni energia átjárta az egyház testét és átjárja azt szünet nélkül — mint a kovász éleszt a tésztát.

A zsinat véget ért a Szent Péter-bazilikában, de a zsinat folytatódik világszerte. Véget ért olyan értelemben, hogy a zsinat munkája, a felszólalások, a dokumentumok fogalmazása befejeződött, ugyanakkor annak a meglátásai és energiája átömlöttek az egész egyházba. De mivel ez energia, inkább mozgásban, mint beszédben nyilvánul meg, ezeket a mozgásokat nagyon finoman kell kezelni, hiszen ez olyan, mint amikor az élet felburjánzik. Vigyázni kell arra, hogy ne menjen rossz irányba. Lehetséges, hogy azok a zűrzavarok, amiket ma tapasztalunk, jó forrásból erednek. Ez az, amit azután az egyház vezetőinek kell jó mederben tartaniuk.

Hol volt a zsinatban a folyamatosság, a hűség a régihez; hol van benne a régi dolgok újraértékelése, friss kezdés a jövőre?

A püspökök folyamatosan a régi hagyományt szemlélték; ezt tették a zsinaton, kezdettől végig. Amit szemlélték, egy és ugyanaz maradt, de a Lélek segítette őket, hogy mélyebben és világosabban megértsék azt. Az új megértésük néha törésnek látszhat annak, aki nem ment át ugyanazon a folyamaton. Nem lett volna igazi a zsinat, ha nem lettek volna ugrások a zsinat belátásaiban a mi régi megértésünkhöz hasonlítva.

Lényeges változást egyetlen zsinat soha nem hozhat olyan igazságokban, amelyek a kereszténység belső lényegét érintik (például a Szentháromság, Krisztus istensége), de nagyon is hozhat olyan dolgokban, amelyek a kereszténységnek egy adott korban való létezésével függnek össze. Ilyen például a vallásszabadság témája (*Dignitatis humanae*) vagy az egyház és a világ kapcsolatának új kifejezése (*Gaudium et spes*).

A Szentlélek első adománya hűség a Jó Hírhez, amit az apostoloktól örököltünk. Az alapigazságoktól sohasem térhet el az egyház. Ugyanakkor, mivel az egyház az emberi történelemben létezik, sok mindent az Isten országáról lassan ért meg. Aki amatőr szemmel vagy csak textuálisan, a szöveg betűjéhez ragaszkodva tudja az egészet nézni, annak az új úgy tűnhet fel, mint egy törés.

Törés és folytonosság. Hogyan értelmezzük a

Kicsit szűk látóköriűnek tartom ezt a megközelítést, mert mindenki, aki erről beszél, állandóan a szövegeket hasonlítja össze — folya-

manapság sokat emlegetett kifejezést: „a kontinuitás hermeneutikája”?

matosságot keres, vagy törést. Mélyebben, a szövegek mögött hatalmas kontinuitás, energia van, amelyből a mondatok születnek — ezt a szövegkutató könnyen elfelejti, vagy nem vesz róla tudomást. Nagyon vigyázni kell a hermeneutikával, mert könnyen átcsúszunk abba, hogy fölállítunk egy hipotézist, és nem a valóságot keressük. Az egyéni hipotézis kulcsává válik annak, hogyan kell a történelmet értelmezni — és félreértelmezés lesz belőle. A történelmi kutatásnak csak egyetlen értelme van, az, hogy olyan közel jussunk a múlt valóságához, amennyire tudunk. Igaz, történelmet nem lehet előítéletekkel írni. Az úgynevezett hermeneutika néha előítéleteket leplez, s a történelmet újra próbálja írni egy későbbi szemszögből.

Ennek tükrében kérdezem: hogyan viszonyul egymáshoz a történetkritikai egzegézis és a teológiai interpretáció?

A kettő nem ugyanaz. Vegyünk egy példát a Bibliából. Egy béna találkozik Jézussal. Nincs benne a szövegben, de a teológiából tudjuk, hogy ő nem tudott volna Jézusban felismerni egy új prófétát, ha a Szentlélek nem indította volna. Ezt a belső indítást a történetkritikai módszer nem tudja kimutatni. A szöveg csak arról beszél, hogy egy beteg kiáltott Jézushoz. De a leírt esemény mögött ott rejlik egy olyan erő, amelyik mozgatta azokat, akik felismerték Jézust. A zsinatnál is így van: a történetkritikai egzegézis elmondja, ami külsőleg megfigyelhető; a teológiai interpretáció ugyanazt a hit világában értelmezi.

A zsinat mely gondolatait tartja a legfontosabbaknak?

A gondolkodásom változott az idők folyamán. Most azt hiszem, hogy a legfontosabb a „participáció”, az „aktív részvétel” a közösség életében. Ha ezt kicsit ünnepélyesebben akarom mondani: visszaállítani Krisztus testének organikus egységét. A második millennium kezdetétől fogva a nyugati egyház teológiája erősen abba az irányba ment, hogy minden fontos dolognak a központban és a központból kell történnie. Így a hívek egyre jobban elesetek mindenféle participációtól, az egyház közös életében való részvételtől. Ezt a folyamatot a Trentói zsinat nagyon megerősítette; szükség is volt rá, hiszen a reformáció következtében az egyház darabokra esett. Tovább erősítette ezt a központosítást a 19. században az infallibilitás doktrínája; ez is érthető volt az akkori körülmények között, hiszen az egyházat minden oldalról támadták. Azt hiszem, a II. Vatikáni zsinat, talán nem tudatosan — de a Szentlélek indítására — ezt az ezer éves mozgást akarta megfordítani.

Mindezt én a zsinat csodájának tartom — bár régebben nem használtam ezt a szót. Rómában éltem 1960-tól 1966-ig, s bár közvetlenül nem vettem részt az előkészületben, de gyakran beszélgettem azokkal, akik dolgoztak rajta, és tudtam, hogy mi folyik. A szándék eredetileg az volt, hogy megerősítsenek mindent, ami addig létezett, mégpedig abban a formában, ahogyan létezett. Ennek legnagyobb bizonyítéka a római egyházmegyei szinódus az egyetemes zsinat előtt. János pápa szívvel-lélekkel mellette állt és büszke volt rá. Pedig ezen a szinóduson nem történt más, mint újabb határozatokkal megerősítették a fennálló egyházjogot, további részletezésekkel

bővítve azt. Ott az egész egyházi gépezet működése arra irányult, hogy megerősítsék a fennálló rendet. Akkor Rómában mindenki cinikusan azt emlegette, hogy a zsinat ugyanolyan lesz, mint az egyházmegyei szinódus volt. Többször hallottam, hogy Pericle Felici — akkor már a zsinat kinevezett titkára, aki az előkészületeket vezette — úgy gondolta, hogy a püspökök egy vagy két hónap alatt minden határozatot elfogadnak és hazamennek. Ekkor jött a zsinat csodája.

*A zsinat csodája? Mi-
ben állt ez?*

A püspökök egyáltalán nem voltak előkészítve a zsinatra. Valamilyen módon azonban, anélkül, hogy beszéltek volna róla, tudatára ébredtek az ő kollektív hatalmuknak. És a zsinat harmadik és negyedik hetében egyszerűen lerázták a római kúria egész előkészítését, és azt mondták, hogy ez nem megy. Honnan jött ez? Nem volt semmiféle propaganda rá, semmilyen összeesküvés, ekkoriban még nem alakultak ki a későbbi fórumok sem, amelyeken nézeteiket egyeztették. Valamiképpen mégis arra a véleményre jutottak, hogy amit eléjük tettek, az nem elfogadható. A liturgia azért került az első témák közé, mert azt gondolták, hogy ez nem fogja megosztani a zsinatot. Így hallottuk akkoriban Rómában: azt tanácsolták János pápának, hogy ne kezdje a kinyilatkoztatás forrásaival, mert az megosztja a zsinatot, és nem jó ökumenikus szempontból sem. Hanem, mivel a liturgikus konstitúció nagyon jól elő volt készítve — egyedül ehhez hoztak létre nemzetközi bizottságot —, kezdjék azzal. Az át is ment. Ezután tértek át a kinyilatkoztatás forrásaira, azt kezdték el vitatni. Az előkészített séma azonban erős ellenállásba ütközött az elnökség nyomása ellenére. Felici, a zsinat titkára, azzal érvelt, hogy a dokumentumot a Szentatya már elfogadta, ezért nem helyes visszavetni. A püspökök már egyre türelmetlenebbek voltak, és kiabálni kezdték a bazilikában, hogy „votum... votum... votum...”. Végül az elnökség engedett a nyomásra, de csak látszólag. Olyan formában bocsátották szavazásra a dokumentumot, hogy a püspökök egy része tévesen, saját szándéka ellen, fordítva szavazott, és így nem jött ki a szükséges kétharmados többség a javaslat ellen, csak 60 százalék. A szavazás után az elnökség azt mondta, hogy folytatjuk a dokumentum tárgyalását, mert csak 60 százalék ellenzi azt.

Akkoriban az angol kollégiumban laktam, s aznap, amikor a szavazás volt, szokás szerint vártunk az ebéddel, amíg a püspökök visszajönnek. Amikor hazajöttek, egy ausztrál püspök volt velünk, aki mellettem ült az ebédnél. Az első kérdésem az volt, hogy mi történt. Erre azt válaszolta a püspök, hogy hazautazik. Ez így rossz vicc, komolytalan, és elmondta, mi történt. Képzeljük el, hogy 60 százalékról biztosan tudjuk, hogy ellene van, de a furcsa szavazás miatt valószínűleg jóval többen, és nekünk ennek ellenére folytatni kell — mi értelmé van ennek. A püspök még az ebéd végén is megismételte, hogy ő komolyan gondolja, és hazamegy. Másnap azonban már a vatikáni rádió bejelentette, hogy a pápa személyesen közbelépett, visszavonta ezt a dokumentumot, és elrendelte, hogy

állítsanak fel új bizottságot, amelyik vegyes bizottság lesz, teológiai és ökumenikus bizottság, mégpedig választott tagokkal.

Akkor már a felszín alatt egy másik dolog is forrt, mert a zsinati bizottságok folytatásai voltak az előkészítő bizottságoknak. Ez ellen a püspökök szót emeltek, és akkor a pápa elhatározta, hogy új bizottságokat választhatnak. Mindegyiknek 24 tagja lesz, 16-ot választanak és 8-at ő fog kinevezni. Ezzel tulajdonképpen átadta a zsinatot a püspököknek. Ekkor a konzervatív irány fölkereste a pápát, hogy vigyázzon nagyon, mert a püspökök elragadják a zsinatot, és nem tudja visszahozni őket. A konciliarizmus veszélyét gyakran emlegették a zsinaton. És erre János pápa állítólag azt mondta, hogy „anche loro hanno lo Spirito Santo”, ők is megkapták a Szentlelket. Itt nagy teológiai fordulat történt. A püspökök mintegy tudattalanul felfedezték az ő saját kollektív hatalmukat. Pedig ezt emberileg alig lehetett tőlük várni, hiszen XII. Piusz alatt az engedelmesség volt a legfontosabb. Egzisztenciális folyamat indult el. A püspökök magukhoz ragadták a hatalmat, mégpedig egy olyan pápa idejében, aki egyszerűen elfogadta, hogy ő fog tanulni a püspököktől — és ekkor minden megfordult. Ez az, amit a zsinat csodájának lehet nevezni.

Én úgy látom, hogy ettől kezdve a püspökök egzisztenciálisan ébredtek rá arra, milyen hatalmuk van, olyan, amiről azelőtt nem volt tudomásuk, és elkezdtek vele dolgozni. Akkor a zsinatot megszakították néhány napra. Ekkor egy kevésbé fontos témát kezdtek tárgyalni, a tömegkommunikációt, de inkább csak azért, hogy úgy látszon, mintha a zsinat dolgozna. Ezzel „játszottak”, amíg folytatták a zsinati bizottsági választásokat. Megválasztották a bizottságokat, és ettől kezdve a munka teljesen új formában folytatódott. Gyakorlatilag a munka előlről kezdődött. 72 dokumentum volt előkészítve. 72 kis könyv volt ez — magam is láttam őket —, de csak néhányat osztottak ki a püspököknek.

A püspökök aztán a *Lumen gentium*-ban, az egyházzól szóló konstitúcióban akarták kifejezni ezt a tudatot, a püspöki kollégium kifejezésével. Ez aztán más irányban is kisugárzott, megváltoztatták a fejezetek sorrendjét, és előre tették az Isten népéről szóló fejezetet. Én a Gregoriánán voltam akkor. Az első ülőszakaszon végén elkezdték az egyház konstitúcióját tárgyalni, a másodikon gyakorlatilag befejezték. A harmadikon a püspökök már türelmetlenül várták a pápa jóváhagyását, de nem történt semmi. Ekkor váratlan fordulat következett. A Vatikánból egy autó jelent meg a Gregoriánán, egy küldött Wilhelm Bertrams egyházjogász professzort kereste, aki egy kis könyvet adott ki a püspökség és a primátus viszonyáról és a kollegialitásról. Állítólag Carlo Colombo, a pápa teológusa mondta volna VI. Pálnak, hogy ennek a professzornak van egy teóriája, ami megoldhatja a kollegialitás problémáját. Maga a pápa hívatta Bertramsot, aki elmondta neki az elméletét. Kicsit leegyszerűsítve, elgondolásának lényege a következő: a pápának tulajdonképpen két hivatala van, az egyik monarchikus: ő Krisztus helytartója; a másik

pedig kollektív: ő a püspöki kollégium feje. A pápa dönti el, hogy melyiket és mikor használja. VI. Pálnak tetszett ez a megoldás. Ezt követően fogalmazták meg a konstitúcióhoz csatolt úgynevezett *nota praevia explicatívát*. Annak idején összevetettem részeket Bertrams könyvében és a *nota praevia*ban — meglepő hasonlóságokat találtam. A notát aztán Felici olvasta fel a zsinaton, hozzátéve, hogy erről nem lesz szavazás, tehát nem része magának a konstitúciónak. Viszont ez tette lehetővé, hogy mindkét párt megszavazta a *Lumen gentiumot*.

A participáció említett fogalma több fejezetben is megjelenik a konstitúcióban.

Az elején beszéltünk a Szentlélekről, és azt hiszem, hogy a zsinat azért volt annyira optimista a világgal szemben, mert az volt a meggyőződésük, hogy a Szentlélek az egész világon jelen van. Erősen tudatában voltak annak, amit a bibliai teremtetéstörténet állít: Isten lelke valamiképpen ott van az egész emberi nemben. Ez nem pusztán természetes optimizmus volt, hanem teológiai felfogás. E nélkül a teológiai felfogás nélkül nem lehet megérteni a zsinat optimizmusát.

De fontos a participáció az egyház belső életében is. A hívek nagy része kiesett minden participációból, és a liturgia is ezt sugallta. A régi liturgia jól tükrözi a zsinat előtti felfogást: a pap áll elől az oltárnál, és a nép lényegében passzív. Ezt a szemléletet azután kivítették a liturgiából az egyházi életbe, a plébániára. A pap dirigál, és a híveknek csak engedelmeskedniük kell. De itt elveszítünk valamit az Isten adományából, amelyek az egyház tagjaiban is megjelennek. Tehát hiányzik az ő hozzájárulásuk az egyház életéhez, és ez az egész egyházat szegényebbé teszi. Persze itt fennáll az a nehézség, hogy élő hit, remény és szeretet szükséges ahhoz, hogy valaki teljes mértékben részt vegyen az egyház életében, ehhez nem elég a keresztségi bizonyítvány. A gyakorlatban aztán nagyon nehéz az egyensúlyt megtalálni például egy plébánián: hogyan vonják be azokat, akikben élő hit, remény és szeretet van. Azokat pedig, akik megálltak a fejlődésben, hogyan lehet segíteni, hogy ők is az egyház teljes értékű tagjai legyenek.

Ezzel kapcsolatban többen attól óvják az egyházat, hogy ne váljon valamiféle demokratikus parlamentté.

Valóban nem is demokratikus parlament. De nem is abszolút monarchia, ahol minden tudás és intelligencia kizárólag egy személynek vagy csak kis választott csoportnak adatott. Itt egy történelmi csúsztatás tapintható ki, és ez a magisztérium szóval kapcsolódik össze. A szó a mai értelmében csak a 19. században jött használatba; ennek nyomán erősödött fel a megkülönböztetés a tanító és a tanított egyház között. Ha elfogadjuk ezt a különbséget, akkor azt is el kell fogadnunk, hogy a hagyomány, a „paradosis” ismerete tulajdonképpen csak a magisztériumban létezik, és az adja tovább a másik félnek. A *Lumen gentium* 12. pontja szerint viszont az egész népben jelen van. Newman beszél a keresztény ideáról, Krisztus tanításának egészéről. Szerinte Krisztus ezt az egészet az egésznek adta. Nem úgy, hogy Péternek átadta az egész tanítását, és az apostolokat valamiképpen külön tanította. Az egyház egész feltámadás utáni története, ahogy az Apostolok Cselekedetei arról tanúskodik, azt bizonyítja, hogy a Szentlélek ott van mindenhol és

mindenkiben. Amikor Szent Pál a korintusiaknak ír, az egész egyháznak ír. Nemcsak a fejének. Aki elfogadta a hitet, éli a reményt és aktív a szeretetben, az mind beletartozik az egyházba, és mind megkapták azt az ajándékot, amelyet az egész egyház javára kell használniuk. Azt hiszem, hogy ilyen ajándék tört fel azután a történelem során az olyan szentekben, mint Assisi Szent Ferenc vagy Sziénai Szent Katalin, vagy Jeanne d'Arc. Érdekes, hogy a nagy megújulások az egyházban többnyire ilyen személyektől indultak el, nem a pápaságtól — ahogy például a 16. században Néri Szent Fülöp, Loyolai Szent Ignác esetében látjuk. A pápák és a püspökök kiváltságos tanúi a hagyománynak, de nem kizárólagos birtokosai.

Többen utalnak arra, hogy minden zsinat veszélyeket is hordozott. Ezeket hogyan kell kezelni?

Az egyházban működik egy bizonyos belső immunitás is, amivel tisztítja önmagát. Persze mindig éberem őrködni kell a hithagyományon, de vigyázni kell arra is, hogy elhamarkodottan ne ítéljenek el senkit. Van egy belső egészség az egyházban, és bízni kell abban, hogy a Szentlélek a határokat mindig meg fogja tartani. A kérdés elsősorban nem az, hogy milyen veszélyek vannak, amelyekre vigyázni kell, hanem az, hogy az egyház belső lényegére, hitére figyeljünk. Amikor pedig a gyakorlatban nehézségek támadnak, akkor azokkal konkrét módon kell bánni. Ezzel teljesen egyetértek. Én még arra is gondoltam, hogy a Hittani Kongregáció mellett kellene egy teljesen új kongregáció, valamiféle „Congregatio Reconciliationis”, a „Kiengesztelődés Kongregációja”. Tehát ha egy teológus félreérthető vagy téves kijelentéseket tesz, akkor az első eljárás mindig ebben a kongregációban kezdődjék. Mindent megtenni azért, hogy a konfliktus feloldható legyen bírósági eljárás nélkül.

Milyennek látja az ökumené helyzetét?

Az utolsó 50 évben a keresztény egység területén többet haladtunk, mint az előző 400 évben. Ez egyszerűen tagadhatatlan. Nagyon egyetértek viszont azzal, amit II. János Pál pápa mond az *Ut unum sint* enciklikájában, hogy a pápaság az egyik legnagyobb akadály ezeken a találkozókon. Erről manapság sokkal gyakrabban beszélnek, főleg a keleti ortodoxiával kapcsolatban, és fölteszik a kérdést, hogy ezt hogyan lehetne megváltoztatni. Itt ismét visszatérek a participációra, amelyet gátolhat a hatalom központosítása egy személyben. A *Lumen gentium* először nagyon hangsúlyozza, hogy Krisztus egy kollégiumot alapított az apostolokkal. Utána azonban, amikor a püspökökre kerül a sor, akkor ez a gondolat kicsit elmosódik.

A zsinat után aztán előálltak egy sajátos ötlettel, és különbséget tettek az effektív és az affektív kollegialitás között. Eszerint a zsinat nem effektív, hanem affektív kollegialitásról beszél. Az effektív primátus azt jelenti, hogy a pápának jurisdictiója van, az affektív pedig azt, hogy én szeretem a pápát. E nézet képviselői mindazt a küzdelmes mozgást, ami a zsinaton történt, úgy értelmezik, hogy az tulajdonképpen csak a felszínt érintette, mert a zsinat nem csinált mást, mint elismerte, ami már létezett, hogy az effektív kollegialitás az egyete-

mes zsinat alatt áll fenn, azon kívül csak az affektív. E nézet következtében változtatták meg a püspöki konferenciák statútumait, amit pedig még annakidején VI. Pál pápa inspirált, s így csökkent a püspöki kollégiumok jelentősége. Találtam egy érdekes szöveget, amit Szent Bernát írt Szent III. Jenő pápának. A pápa a nélkül intézkedett egy egyházmegyei ügyben, hogy az illetékes metropolitához fordult volna. Erre Bernát azt írta neki, hogy „monstrum agis”, eltorzítod Krisztus testét. Miért? Mert Krisztus teste organikus egység, neked a metropolitához kell menni. Ez nem egyszerűen jogi adminisztráció kérdése. Sok legenda kering arról, hogyan neveztek ki püspököket a középkorban. De az biztos, hogy a 12. században a *Decretum Gratiani* volt a normatív kánonjog, és eszerint ha üresedés van egy egyháztartományban, akkor mindig a provincia püspökei választják meg az új püspököt, ők választják meg a metropolitát is, aki viszont nem funkcionálhat anélkül, hogy a palliumot ne kapta volna meg a pápától. Tehát itt nyilvánult meg Róma ellenőrzése. A metropolita-érsek addig nem elnökölhet püspökválasztáson, amíg a palliumot meg nem kapta: a kommuniót az érseki pallium fejezi ki.

Mi az egyházi communio, a püspöki kollegialitás igazi lényege?

Amikor a kollegialitás szót használjuk, tulajdonképpen egy nyugati kifejezéssel élünk, amely külső jogi kollektív hatalmat jelent — organikus szervezés formájában. De e mögött a külső szervezet mögött egy belső teológiai valóság van: a hívek egysége a Szentlélekben. Ez a teológiai valóság csak a hit szemével látható; ez ontologikus egység az Isten lelke és a hívek között. Ez szolid, a keresztségi ajándékon alapuló teológia. Ennek a belső valóságnak kell külsőleg is kifejeződnie, jogi kollegialításban, mert másképp nincs megtestesülés.

Az egyház elsősorban belső valóság, és ez a belső valóság a maga természeténél fogva követel külső megvalósulást, egy emberi közösséget. Emberi közösség pedig nem létezhet szervezés nélkül; e nélkül csak összeverődött tömeg lesz, mint egy futballmeccsen. Akik úgy vélik, hogy ehhez a szervezethez, amit sokan úgy hívnak, hogy az intézményes egyház, nincs semmi közük, azok nem fogták föl, mit jelent az, hogy Isten emberi természetet vett föl egy személyben. A Szentháromság fölvelt egy emberi közösséget, és ennek az emberi közösségnek az emberségét ki kell fejeznie egységes szervezetben, amiben sok minden teljesen emberi. Sok mindenre szükség van ahhoz, hogy egy emberi közösség tudjon egy céllal dolgozni, egy szellemben, egy meglátásban együtt mozogni.

A megtestesülés valamilyen módon kiterjed a szigorú értelemben vett incarnación túl. Isten nemcsak egy emberi természetet vett föl magába, hanem egy emberi közösséget is. Ebben az emberi közösségben pedig érvényesülnek a közösség természetes törvényei, ahogy a megtestesülésnél Jézus testében érvényesültek a biológia törvényei. Kell tehát egy szervezetnek lennie: ennek a szervezetnek köszönhető az, hogy az evangéliumi tanítás megmarad, hogy a Szentlélek energiája a szentségeken keresztül állandóan kiárad. Ezt mi ugyanúgy nem ve-

hetjük el, ahogy nem vehetjük el Krisztusnak a testét, mert akkor ott egy szellem lenne, itt pedig valami megfoghatatlan közösség. Mi is hibásak vagyunk, hogy ezt soha nem magyarázzuk meg jól a híveknek. Aki elhagyja az intézményes egyházat, az megtagadja a kereszténységnek a magját olyan értelemben, hogy leszűkíti a megtestesülést Krisztus emberi testére, így pedig Krisztus misztikus testéről tulajdonképpen nem beszélhetünk. Kell tehát egy emberi közösségnek lennie, de ezt az emberi közösséget a Szentlélek formálja. Ahogy Krisztus fizikai teste lehetett beteg, ugyanez érvényes az emberi közösségre is: betegségek jelentkeznek az egyházban is.

Milyen az egyház és az emberiség kapcsolata?

Az egyház nem magáért létezik. Elsődleges célja, hogy a benne élő evangéliumi tanítást ma ugyanolyan frissen hirdesse, mint amikor Jézus maga prédikálta, és ugyanolyan frissen adja át az isteni energiát, a kegyelmet, elsősorban a szentségeken át, ahogy Krisztus adta.

Azt hiszem, hogy amiben tényleg érdemi haladást értünk el, az, hogy az egyháznak küldetése van az emberiség evilági fölemelésére, az emberi méltóság védelmére is. Nemcsak szűken értelmezve az Evangélium igazságát prédikálják, hanem az emberiség értékét. Én teljesen világi jogi fakultáson dolgozom, ez a legnagyobb jogi egyetem Amerikában. 2600 növendékünk van. Én a peremen vagyok, mert etikai, történelmi dolgokat tanítok. Tanítás közben megismerem ezeknek a fiataloknak a mentalitását, és beszélgetünk filozófiáról, etikáról. Egyik legnagyobb krízise — azt hiszem — az emberiségnek, legalábbis a nyugati emberiségnek az, hogy nemcsak Istenbe vetett hitét veszítette el, de elveszítette a hitét az emberben is. A nagy többség nem hisz abban, hogy az ember képes az igazságot megismerni, tehát nincs többé igazság-fogalom olyan értelemben, mint a görögöknél, hogy ami titok volt, az kinyilatkoztatja magát, és én megadom magamat neki. Ehelyett én teremtem meg a magam világát. Ez az egyik legnagyobb akadálya — ahogyan én látom — a hit hirdetésének is. Mert ha valaki nem hisz abban, hogy én a valósággal lépek kapcsolatba, amikor az igazságot megtalálom, akkor a hithirdetésnek semmi értelme nincs. Az illető rád mosolyog, és azt mondja, hogy ez a te igazságod, az én igazságom más, de azért legyünk barátok. Ez a modern társadalomnak a felületes barátsága, amely mindig összeomlik, amikor valami krízis jön, mert nincs szilárd alapja.

És hogyan értelmezzük ma Szent Ciprián tételét: „az egyházon kívüli nincs üdvösség”?

A zsinat nagyon világossá tette, hogy a kegyelem működik az egész emberiségben. Betették a mise kánonjába is, hogy „akinek hitét csak te ismered”. Az evangéliumokban is láthatjuk ezt: a samaritánusban is van jószág, vagy a főníciai asszonyban, ami belül isteni indítás. Ugyanígy dolgozik a kegyelem az egész emberiségben, de ez olyan titokzatos módon történik, hogy empirikusan soha nem fogjuk föl. Gondoljunk egy pogányra valahol Kínában. Ahhoz, hogy kereszténnyé legyen, két dolog szükséges. Az egyik a belső indíttatás a Szentlélektől, a másik pedig az, hogy hallja és befogadja a Jó Hírt, és

így formálisan is az egyház tagjává legyen. A Szentlélek azonban függetlenül az egyháztól is működik. Azt, hogy hogyan, mi nem tudjuk. Beszélhetünk ennek a lehetőségéről, de nem tudunk konkrét eseteket identifikálni. De az egyház létezik az egész emberiségért. Ahogyan Krisztus küldetése az volt, hogy a zsidóknak vigye a Jó Hírt, az egyház küldetése, hogy az egész emberiségnek vigye a Jó Hírt. Ezért is nagyon fontos a mi egységünk. Az egyháznak nemcsak szóval, hanem az egész létével kellene valamiképpen a Jó Hírt prédikálnia. És itt gyakran abból adódik a probléma, hogy nem mindegy, milyen szimbólumokat használunk, hogyan öltözködünk, hogy viselkedünk, milyenek az épületeink. Az egyház külső arcában van valami, ami vonzó. Vonzó az emberiségnek, összefügg az emberi természettel.

Hogyan látja az egyház jövőjét?

Ki vagyok én, hogy jövendöljek? Nem vagyok próféta. Az Ószövetségi Szentírásban olvassuk többszörösen, hogy YAHWEH, Izrael Istene, nem kedvelte azokat, akik saját magukat nevezték ki ilyen szent hivatalra. Mindig rossz véget értek! Ezért inkább hallgassunk — és figyeljünk az igaz prófétára, akit Isten küldött.

Abban az időben, mikor Jézus Krisztus a mennyek országát hirdette, beszélt az egyház jövőjéről. Rábízta az Isten ígétjét, amiből egy darabka sem vesztet el az emberi történelem viharáiban. Felruházta Lelke erejével, hogy a pokol kapui se győzhetik le. Azt is mondom, hogy az egyház soha nem lesz tökéletes; olyan lesz, mint a föld, ahol a búza és a konkoly együtt nő. De megígérte, hogy mint jó gazda, vigyázni fog rá az aratás napjáig. Közben a mi dolgunk az, hogy gondozzuk a vetést. Ez az egyház jövője, Isten tervében.

OLVASÓI LEVÉL

Hálásan köszönöm a Vigília számait. Különösen az utolsó két számot (8–9.), ezekben a II. Vatikáni zsinat életéről és utóéletéről sok értékeset olvastam jeles írók tollából. Őszintén bevallom, hogy hosszú életem során részvétele a II. Vatikáni zsinat egyik utóhatásaként létrejött nemzetközi Közös Bizottságban, egyik legnagyobb teológiai élményem volt, hiszen igen neves, világhírű teológusokkal ismerkedhettem meg a 11 éves bizottsági tagságom idején, és tőlük nagyon sokat tanultam. Nyitottságuk, hallatlan tudásuk engem is tanulásra bátorított. Az évenként más és más helyen tartott gyűléseink olyan római katolikus környezettel ismertettek meg, ami addig számomra elképzelhetetlen volt. Földünk különböző pontjain tartott üléseink maradandó nyomokat hagytak gondolkodásomban, és noha tudtam, hogy II. János Pál meglátásai a jövő még mindig rögzös újáról igazak, nem vesztettem el reménységemet közös feladatainkról, a jobb kapcsolatokról, a testvéri közösségről. Az 50. évforduló alkalmából akartam egy hosszabb cikket írni a II. Vatikáni zsinat mondanivalójáról és utóéletéről, de erre már megromlott egészségi állapotom miatt képtelen vagyok. Mostani soraimmal azt akartam érzékeltetni, hogy nem maradt nyomtalan teológus életemben mindaz, amit tőletek tanultam. Megkoronázta tapasztalataimat Közös Bizottságunk Közös Nyilatkozata 1999-ben, ami kitörölhetetlen bizonyítéka, hogy ha részlegesen is, de tudunk együtt tanúságot tenni összetartozásunkról. Ma már az ökumené egyik obsitósának tartom magam, aki többet emlékezik, mint tájékozódik az Egységmozgalmak munkájában. Közös Urunk áldjon meg nagyszerű szolgálatotokban, a Vigília névös publikációiban is (1Kor 15,58).

Szeretettel testvéretek az Úrban:

Dr. Hafenscher Károly

VASADI PÉTER

Halík-iáda

1926-ban született Budapestén. Költő, író, esszéista. Legutóbbi írását 2012. 8. számunkban közöltük.

Tomáš Halík 1948-ban született. Tanult filozófiát, szociológiát, pszichológiát, teológiát és vallástudományt. 1978-ban titokban pappá szentelik, a kommunizmus idején a vallási és kulturális ellenzéki mozgalomban tevékenykedett. A prágai Károly Egyetemen tanít szociológiát, a Cseh Keresztény Akadémia elnöke, a prágai Akadémiai Plébániát vezeti. Foglalkozik a vallások közti kapcsolatokkal, a türelem és lelki szabadság érvényesítéséért kitüntették. Esszéi és könyvei számos világnyelven jelentek meg. (V. P.)

✱

E sorok írójára nagy hatást gyakorolt Halík *A gyóntató éjszakája* című könyve (amelynek alcíme ez: *A kishitűség ellentmondásai posztoptimista korunkban*).¹ A szövegben sok erősen megfontolandó, s tapintatosan bátor észrevétel, élesen látó s profetikus figyelmeztetést olvasva nem törődhetett bele, hogy ezek s hatásaik elsikkadjanak. Ezért idézi őket, s némi kommentárral kíséri.

¹Kairosz Kiadó, Budapest, 2010. (Ford. Kiss Szemán Katalin.)

1. *Korunkban figyelemre méltó, hogy „globalizálódik a rossz... s emberi értelmünk alig képes fölfogni, nemhogy elhárítani e jelenségeket, nos, napjainkban lehetetlen életet lehelni az újkori optimizmusba — korunk poszt-optimista”. Az erkölcsiségükben megingott, vagy fogyatékos, roncsolt erkölcsű emberek magukhoz hasonló — lényegében beteg — világot hoznak létre. Ez a világ-lét-betegség fertőző, ezért nem áll meg, nem is akar megállni az egyház — láthatatlan vagy ködlő — határainál. Ma a világban egyetemes válságot tapasztalunk; nem vizionálunk, ténylegesnek tapasztaljuk meg. Ez az egyház jelentős csoportjaiban védekezően mechanisztikus, visszarévedő, de olcsó, fölszínes vallásosságot generál, amely idealisztikus, nem pedig hívő; gyökértelen rituális szokások egymásutánjába menekül, rögzül bele. Ami elodáz, de nem old meg semmit. „Egyaránt elvetem a világi és a vallásos optimizmust: mind naiv és sekélyes voltuk miatt, mind pedig azért — írja Halík —, mert kimondva-kimondatlan is arra vágynak, hogy” — saját elképzeléseik, jóról-rosszról alkotott sztereotípiáiknak — „szűk síkatorába terelve manipulálják a jövőt (vagy Istent). Míg a keresztény remény alapját a nyitottság és annak készsége jelenti, hogy megeljük a jövő értelmét, addig »a föntiek« karikatúrája mögött azt a balga föltevést sejtem megbújni, hogy mi mégiscsak jobban tudjuk, mi a legjobb nekünk.” Istent nem lehet naiv módon készíteni, sem kényszeríteni. Aki ezt hiszi, az nem hisz.*

2. *Mi az, ami valóban a végét járja közöttünk?* Hogy például nem tudjuk elfogadni: „bennünk, az egyházban, a bizonyosságainkban is sok mindennek »meg kell halnia«, keresztre kell feszülnie, hogy teret adjon a Föltámadottnak”, neki, nem pedig a szelíd, leplek, fehérarcú Lebegőnek, aki, mint puha felhőket tolja odébb lábával a tonnás sziklaköveket, átható tekintettel néz, s ragyog egész teste a hanyatt eső, páncélozott mellű katonákra; a Föltámadott Krisztus *elképzellhetetlen* intimitásban, vagyis ismeretlen erejű hatalomban legyűrt mindenfajta rozszaszt. Mert Isten volt, van s lesz. Semmi egyébre nincs szüksége, mint Önmagára. Az örök Húsvétot teljesítette be. Tényleg „igaz, hogy a vallás általunk megszokott bizonyos” — formátlan — „formája haldoklik... (de) csak az a vallás halott, amely nem változik”. Idevág a híres newmani mondás, hogy az életszentség nem más, mint a mély, mintegy állandó változások szeretete. Az „idők” nagy „jelölői” — Pál, Ágoston, Pascal stb. — az új életterek megnyitói, új utak föllelői mindig a maguk küldetése pillanatában születtek: „Kierkegaard akkor, amikor megkezdődött a tömeges polgári kereszténység világának végső fölbomlása... Napjainkban a vallásnak, a kereszténységnek az a formája haldoklik, amely a fölvilágosodás korában keletkezett... Együtt haldoklik a modern korral” — írja Halík. Erre kétfajta riadalom válaszol: a katasztrofikus konzervatív fundamentalizmus — ami „a hit (súlyos) betegsége” — és a szuper-neológ, ami technikai fogásokat, fölgyorsított, spontán mutatványos újdonságosdit javasol. Más azonban nincs, mint „A húsvéti titok (, mely) a kereszténység magva, s jómagam éppen ebben látom” mindkettőnek: a krisztusi vallásnak, s a világ problémáinak „húsvéti paradoxonként” kibomló megoldását, kezelési módját. S azért is, mert nem maga a hit, hanem az újkori öntésű, vallási sémák, formák vallottak kudarcot, töredeztek össze, s törmelékeikből föltámadt az összezsúfolt, sarokba szorított, de mellőzhetetlen, s megölhetetlen hit, remény, szeretet. Bízunk rá, majd ő újra megmutatja, milyen az a „tömlő”, amiben jól érzi magát.

3. *Halík egyik nagy mesterét, N. Lasht* idézi arról, milyen az a régi bor, mit ki kell lötytyintenünk: „A modern nyugati kultúra tragédiája, hogy áldozatául esett annak a képzetének — és ebben osztoznak mind a hívők, mind a nem hívők —, hogy olyan könnyű beszélni Istenről.” Az új bor íze nem ilyen: Istenről nemcsak nem könnyű, hanem kifejezetten nehéz *jól* beszélni, illetve könnyen egyenesen tilos. Miért? Mert komolyan kéne vennünk, hogy amíg „Isten minden valóság mélysége, nem pedig a megismerés valamiféle »tárgya«, addig a tömérdek prédikáció, vallási értekezés és kurzus, ahelyett, hogy megnyitná érzéseinket a mélység iránt, csak a Boci-boci-tarka állandó ismétlésévé válik — s végül ez a dalocska is mind hamisabban s kibírhatatlanabban fog szólni”; soha „el nem jut” — ez az intonáció — „Beethoven zongorakoncertjeiig”. „Akit bevezetnek a hitbe, annak világosan meg kell mondani, hogy a titkok és a mélység világába lépett — Jézus nem haver, akivel trécselni lehet, Isten pedig nem apó, akit az egyházban

pap-faterok képviselnek, s akiknek most szépen hurrát kiáltunk, és még egyszer hurrá és alleluja Krisztus Urunknak, gyerünk gyerekek, jó hangosan, és mind egyszerre... Rendben van, hogy a stadionban éppen remek rögbimeccs zajlik, vagy hard rock koncert tombol, de nem egészen értem, miért kell ebbe belerángatni Urunkat?" Isten maga a „Titoknak szentelt csend, és a hit e titok elismerésének útja és titokként való átélése”. „Az Istenről szóló igazság és Isten mint életünk igazsága mindig paradox; csak akkor lakik bennünk, ha nem formálunk igényt »megragadására«” — óh, már mindjárt megvan!, nincs meg, mint a fekete macska sötétben —, győzedelmes birtoklására.

4. *„Jézus azt akarja tőlünk, hogy sok élethelyzetben a való világ — vagyis a furfangosság, az önzés és az erőszak világának — logikájával ellentétben »lehetetlenül cselekedjünk«.”* Nem akarhat mást, ilyen s ez volt az ő evilági élete. „Isten nem a lehetőségek, hanem a lehetetlenségek Istene.”

5. A *„Nagy Órásmester”* órája réges-régen lejárt, s nincs az az ember, aki újra föl tudná húzni, el tudná indítani. Az a fajta hit, amely ebbe nem tud belenyugodni, se nem hit, se nem ketyeg... „A hit létünk irányultságában rejlik, alap-beállítódásunkban”, lankadatlan figyelmünkben, értelmünk legmélyén mintegy észrevétlenül (oly szemérmesen), képzeink s nézeteink nem leshetik meg munkálkodását, mert ő maga létünk dinamikája; „Augustinust parafrázálva: amiről pontos nézetet formáltál, arról biztos lehetsz: nem Isten.” Keresztje is legbelül van, menj mélyre érte.

6. *Mert a hit — mivel, s mint Isten — szemérmes.* „A »szemérem« — miután az emberek tökéletesen nevetségessé tették, nyilvánvalóan visszahúzódik világunk különböző területeiről, így a vallás területről is — mégis úgy gondolom, Isten megőrizte.” A szeretet-Isten csak szemérmes-Isten lehet, s ebben van, a szemérmes, végtelen szeretetben lebírhatatlan szépsége s ereje.

7. *„A hit az, amit implicit módon foglal magában cselekedeted, a világhoz való viszonyod... Imádkozni azt jelenti, mondta Szent Ágoston, hogy behunyva szemünket átéljük: most teremti Isten a világot.”*

8. A *bűn* ennek épp az ellenkezője: ál-mozgás, magtalan mozgalmasság, voltaképpen eseménytelenség, mert rontás és rombolás, egyértelműen visszacsúszás, visszaesés. „Az, amit a teológia a bűn fogalmával fejez ki, nemcsak »hiba« vagy az »erkölcsi törvények megsértése«, hanem elsősorban az a tett, amely által egy pillanatra életünkben ismét uralkodóvá lett az a mozgásirány, amely énünket visszajuttatta eredeti pozíciójába. Ez... az »abszolút Te« elleni cselekedet”, mert újra megtagadjuk tőle, hogy életünk gyújtópontja lehessen.

²Gáspár Csaba László:

Isten és a „semmi”.

Harmat, Budapest, 2000.

³L. S.: *Az alapfogalmak apoteózisa.* (In: Gáspár Csaba László: i. m.)

9. *A vallásos létmód válsága*, amely áthat mindünket, sem „jobbról”, sem „balról” nem váltódik, s változik meg; az egyház mindig „fönről” *megterve* menekül meg a végleges romlástól. Ez a fönt is azt jelenti: lent: „érdemi változás csak a *mélyből*” — az át- és újraátélésből — fakadhat, a ... teológiai és spirituális megújulásból.” A Halík-szorgalmazta filozófiai teológiából, és a *minden keresztény* vállalta, átértelmezett, szentségében elmélyített, személyes hitből (mert „A hit az értelem »örangyala«”²). A keresztény létmód, mint a jövő tökéletesedő *életstílus*a, Karl Rahnert juttatja eszünkbe: az új évezred kereszténye vagy *misztikus* lesz, vagy semmilyen; és szolidáris. „...főleg azokkal, akik e társadalmakban — mindig — a rövidebbet húzzák.” (Compassió — J. B. Metz.) „Igen, a szentnek közös keresése, ez az egyetlen lehetséges út.” [Tehát, kedves hittestvéreim, csak lassan azzal a sziklaszilárd meggyőződéstől nekihevíült testtel; hogy aki tovább keres, miután megtalált, „az hülye” (F. B.); nem az, hanem hűséges. Mert *kötelessége* tovább keresni; minél inkább talált, annál jobban keressen. Nem tárgyat talált, hanem Lelket, Szellemet. Ha nem ezt teszi, nem is igazán talált. A túlságosan biztosak figyelmébe ajánlom a nagy orosz filozófusnak, Lev Sesztovnak sorait: „A logikus gondolkodás megszokása megöli a gondolkodást... Az a nézet, hogy a logikán kívül minden tévedés, annál végzetesebb lesz, minél közelebb jutunk a lét végső kérdéseihez... A filozófiának nem lehet semmi köze a logikához, a filozófia művészet, mely igyekszik áttörni a következtetések logikai láncolatát, és kivezeti az embert a képzelet, a fantasztikum végtelen tengerére, ahol minden egyként lehető és lehetetlen.”³]

10. „*Valószínűleg a Gondviselés műve*, hogy környezetünkben a keresztények — ugyanúgy, mint sok más, éppen nem divatos lelki iskola hívei — olyan helyzetben vannak, hogy nézeteiket nem tudják semmi egyébbel alátámasztani, mint érveik és saját életpéldájuk erejével. Annál felelősségteljesebb dolog, hogy valóban jól bánjanak ezekkel az egyedi eszközökkel.”

11. „Nézzetek bele néha figyelmesen azoknak a gyermekeknek a szemébe, akik a számítógépes játékok előtt naponta órákat töltenek el, olyan különös lelki önkielégítéssel, amellyel »szárazon« élnek bele magukat gyilkos gyönyörökbe.”

12. „Az öröklétben való hit egyik nagy nehézsége abban áll, hogy az, ami radikálisan meghaladja bármelyikünk tapasztalatait, nem *képzeltető* el.”

13. *A 18. századtól máig* tartó filozófiai kritika „összetörte... a régi, jól fésült, iskolás metafizikai-spekulatív teológiai rendszereket. A 20. század történelmi tragédiái ugyanakkor a halál utáni életről alkotott népi elképzelések teljes kompromittálásához és hitelvesztéshez vezettek.” A modern világban mindenütt fölállított emberi mézárszékek, meg-

ásott tömegsírok, a pokolbéli gyötrelmek látványa s megtörténté a szó szoros értelmében kinevettette „a mennyei örömeknek” pusztá lehetőségét is: Isten minden mindenben? A semmi semmiben, válasszolták. S mondhattak-e mást? A szánnivalóan megfélemedett, s gyámoltalan keresztények pedig láttak, és hallgattak. Tehettek-e mást? A pusztulás és pusztítás oly egyetemes volt, hogy már tehetetlenségében is, és elfojthatatlanul kiáltott az ember Isten után: kihez kiálthatott volna? A „rosszalkodók rémiszgetésére” kitalált Jézust (mint annyi más jézust) nyomtalanul eltüntette, befödte az „Igazság-Krisztus, aki az egyetlen igazság fényében áll”. Benne — a szörnyűségek hétszeresen fölfűtött, kontinensnyi kazánjaiból kitántorogva — „valóban: elértük életünk csúcspontját”; más, másvalaki nincs, s nem lesz soha. Ha ő sem, akkor a semmik semmije van, illetve az sincs. Szeretete az ítélet. Nincs ennél elviselhetetlenebb.

14. *Tehát (és mégis)* „A keresztény hit az értelemben vetett bizalom megújulásának aktusa, miután átértük annak teljes vereségét, (...) behajolva a nemlét éjszakájába” (Jan Patočka). „»...a húsvéti hit« gyakran újra megtalált hitként” (mutatja magát). Ez „a második nekirugaszkodás hiteként” jelenik meg nekünk, s bennünk. „A valóság” — amely nem vég, nem szétesés, nem téveszme — éppen a megmaradásnak, a megmaradni akarásnak a jele. Fölhívás arra, hogy a még *igazán kipróbálatlan mélység* felé, alámerülve keressük azt, ami a fölszínen — végre? — elveszett, elárulta képmutatását, külsőséges gyöngeségeit és belső ürességét; lefoszlik s eltűnik. A lényeg sosem didereg, mezítlenül sem; önmagától gyarapszik. Azért él, s annak él, hogy „itt valóban a föltámadásról van szó...” „A húsvéti hit a *paradoxonakkal való együttélésre* tanít minket. Ehhez sok minden elmúlóban van, és még sok el is fog múlni.”

15. „A kezdet nem ér véget” (Pascal Quignard — Cseke Ákos fordítása).



Tudom, hogy Thomáš Halík mondatai, mondatainak kritikai tartalma, a szókimondás kíméletlensége, tényleges tapasztalatokra épülő és utaló egyenessége, néhol iróniája meghökkentheti az olvasót. Akit azonban egyházhűsége, egyházszeretete kötelez, az nem fél a valóságtól — az eljövendőtől sem —, annak az evangéliumi „kemény beszédet” tisztelnie kell, elmélkednie rajta, sőt, hitének szüksége szerint változtatnia, s magának változnia kell. Nem szétfelé, hanem a mély felé kell eveznie. Az igazságot nem lehet (arról, hogy nem szabad, nem is szólok) sem elmosni, sem agyonmagyarázni, sem kompromisszumokkal „látványossá” tenni. Az, ami profetikussá, mindig belehasít a „puhába”, az elpuhultba. S végül: igen, Halíknak ezek a mondatai kiragadottak.

HENRI DE LUBAC: EMLÉKEK ÉS REFLEXIÓK A II. VATIKÁNI ZSINATRÓL

A két világháború között több területen is megpezsdült az egyházi élet, főleg talán a liturgikus, a biblikus és a patrisztikus mozgalom révén. Az újjáéledő teológia legerősebb irányzatát a francia „új teológia” képviselte, amelynek egyik vezéralakja Henri de Lubac volt. Nézeteiket több oldalról erős gyanakvással fogadták. Az ellenük irányuló támadások különösen fölerősödtek XII. Piusz pápa *Humani generis* (1950) című enciklikája nyomán, hiszen a pápa — bár nevek említése nélkül — óvott a teológiában jelentkező tévedésektől („szinkretizmus” és „relativizmus”), sőt bírálta a biblikus és patrisztikus törekvéseket is. A fojtogató szellemi légkörben De Lubacot előljárói eltiltották a tanítástól a lyoni egyetem teológiai fakultásán, holott ekkor már komoly tekintélye lett nagy visszhangot kiváltott könyvei nyomán. Négy év elteltével kezdhetett újra tanítani. 1960-ban pedig XXIII. János pápa — sokak nagy meglepetésére — meghívta a zsinatot előkészítő teológiai bizottságba konzultornak. A készülődő zsinat előjele volt már, hogy hozzá hasonlóan más, korábban a tanítástól vagy a publikálástól eltiltott, a gyanakvás légkörében élő teológusok is meghívást kaptak, hogy vegyenek részt a zsinat munkájában. De Lubac különösen a *Lumen gentium* és a *Gaudium et spes* konstitúciók szövegezésében játszott fontos szerepet. Az emlékezéseiből részleteket közlő alábbi összeállításban húsz év távlatából tekint vissza a zsinatra, utalva így a zsinat recepciójára is. (A szerk.)

A zsinatot előkészítő teológiai bizottságot Ottaviani bíboros elnökölte (akinek a képességeit mindig is csodáltam), a tagjai pedig részben az ő követői voltak. A munkák előrehaladtával éreztem, hogy nagy baj lesz. (Megragadva az első olyan alkalmat, amely lehetőséget adott félelmeim pontosítására, még a bizottság titkárát is figyelmeztettem, először szóban, majd írásban.) A készülő szövegtervezetek egy merev és formális skolasztika szabályaihoz igazodtak, és szinte kizárólag védekezésre irányuló törekvésekből fakadtak; mivel hiányzott belőlük a megfelelő különbségtétel, hajlamosak voltak mindent elítélni, ami nem illeszkedett pontosan ebbe a némely vonatkozásban modern, valójában azonban hagyományos perspektívába. A zsinat már az elején megmutatta, hogy nem fogja hitelesíteni az efféle gondolkodásmódot.

A vita lényege az volt, hogy választani kellett egy túlságosan védekező, néha vértelen, a korabeli kézikönyvektől túlságosan függő tanítás, másrészt az arra irányuló törekvés között, hogy az egyház nagy hagyományához történő határozottabb visszatérés által új lendületet nyerjünk. A zsinati atyák világosan kifejezésre jutatták, hogy a második utat akarják követni.

Meg vagyok győződve, hogy tudatában voltak a valódi katolicitásnak. Sokan talán csak ösztönösen; de el kell ismerni, hogy az eléjük tárt, nem igazán megnyerő anyag olyan volt, hogy mintegy ellenhatásként világosságot gyűjtött bennük. S a legtekintélyesebb bíborosok és püspökök felsorakozása, akik vitát nyitva rávilágítottak az imént említett ellentétre, egészen megkapó volt. Emlékszem, akkoriban arra gondoltam, hogy az első napok egyféle forradalmi jelleggel ruházzák fel a zsinatot, főleg egyes újságok túlzásai és gyakran hozzá nem értő kommentárjai által. Az „előre gyártott” szövegtervezetek ellen, melyek túlságosan is a megelőző húsz év egy bizonyos gondolkodásmódját tükrözték, valóban kisebb forradalom tört ki — vagy inkább annak második felvonása volt már ez. (Hiszen először ott volt a tervezett zsinati bizottságokba javasolt személyek neveit tartalmazó listák nagyon bölcs elutasítása, melyeken az előkészítő bizottságok tagjainak a nevei szerepeltek.) Ugyanakkor ez a kis forradalom törvényes keretek között ment végbe. Az általános bizottságok a zsinat szabályzata alapján teljesen szabadon módosíthaták, kiegészíthették vagy akár figyelmen kívül hagyhatták az eléjük tárt szövegtervezeteket. Ráadásul tudni lehetett, hogy ezekkel a pápa által készített és jogilag az ő tekintélyével „ajánlott” szövegtervezetekkel nem volt megegyezve XXIII. János. Nem volt semmiféle kifogása a bennük foglalt tanítással szemben, de nem szerette a hangvételüket. Nem mulasztotta el, hogy látogatók előtt ne kritizálja az elítéléseknek fenntartott részek hosszúságát. „Ne féljenek kifejtetni a nézeteltéréseiket... — mondta Mons. Charue-nek, a namuri érseknek. — El kell mondaniuk a véleményüket. Konzultálók magukkal. Később pedig majd a vitákkal számot vetve hozom meg a döntéseimet.” S valóban, mi a zsinatot előkészítő teológiai bizottságban a pápa jelszavát: „semmi elítélés”, nem egészen jogosan úgy értettük, hogy azt jelenti: „semmi kiátkozás”.

A zsinat arra irányuló akaratának, hogy visszatér a katolikus hagyomány éltető forrásaihoz (egyedüli módja ez a helyes irányba történő fej-

lődésnek), a leghatározottabb jelét az első ülés-
szakon adta, amikor 1962. november 28-án úgy
döntött, hogy azonnal nekilát a *Lumen gentium*
kidolgozásának, ami később mintegy tartóosz-
lopa lett a zsinaton elvégzett munkának. Sokat
írtak már erről a konstitúcióról, számos kísérlet
tettek arra, hogy összefoglalják vagy meghatá-
rozzák a „szellemiségét”. De a tapasztalataim
alapján azt kellett megállapítanom, hogy elég
kevesen olvasták el a teljes szöveget, és nagyon
kevesen tanulmányozták egészében és alaposan.
(S úgy tűnik, teljesen figyelmen kívül hagyták a
legilletékesebb kommentárt, Mons. Philipsét, aki
a doktrinális bizottság titkáráként a szöveg első
számú megfogalmazója volt.)

Például hányszor elmondták már nekünk,
hogy ellentétben „az egyház régi, hierarchikus és
szakrális felfogásával”, a zsinat egy „új egyház”
korszakát nyitotta meg azáltal, hogy a *Lumen
gentium* elején „a világi hívőket”, vagyis „Isten
népét” tette meg az alapjává. Csakhogy ezt ol-
vassuk: „Első fejezet: Az egyház misztériuma” (a
misztérium szó páli értelemben véve). Ami hatá-
rozott emlékeztetés az autentikus hagyományra,
lezárva az utat mindenféle szekularizációra, át-
politizálásra, demokratizálásra irányuló próbál-
kozás előtt. A szöveg azt is kifejti, hogy semmi-
féle pontos meghatározás nem adható erről a
misztériumról, amely a Szentháromság miszté-
riumából ered, és csak különféle kerülő utakon,
a Szentírásból vett képekkel, analógiákkal köze-
líthetünk hozzá; idéz is ezek közül néhányat, s
némileg kitér a „Krisztus (misztikus) Teste” és a
„Krisztus Jegyese” képekre. Márpedig 1964. szept-
ember 16-án, a konstitúciót érintő utolsó szava-
zás napján a zsinat „egyhangú igennel” szavazott
erről a fejezetről.

Következik a „Második fejezet: Az Isten né-
pe”; itt is analógiáról van szó. A zsinat azért ra-
gaszkodik hangsúlyos szerepben történő hasz-
nálatához, mert kiegészíti a Krisztus Teste képet
oly módon, hogy még jobban rámutat: ez a Test
növekszik, másképpen fogalmazva, létezik egy
„üdvösségtörténet”. De ahogy Krisztus teste,
ami az egyház, nem hús-vér test, ugyanúgy az
üdvösségtörténet sem olvad eggyé a profán törté-
nelemmel. Másrészt, ha a nép analógiáját az
Őszövetségből veszi is, a kifejezés értelme mó-
dosult: Isten népe, ami az egyház, „új Izrael, az
új Szövetség népe”, már nem úgy jelenik meg,
mint ami kötődne bármelyik nemzethez, állam-
hoz vagy bármiféle időbeli uralomhoz, s földi
útja más, mint egy földi fejlődés lefolyása, jólle-
het létezhet kapcsolat a kettő között. Tehát az
„Isten népe” analógia szintén nem egy meghatá-
rozás, hanem egy előnyben részesített formula,
mely által próbálunk a hitben közelebb jutni a

misztérium centrumához. Még inkább el kell
utasítanunk azt a durva félreértelmezést, amely
az „Isten népe” kifejezést teljesen politikai érte-
lemben veszi, mintha arról lenne szó, amit „tö-
megnek” vagy „bázisnak” is neveznek, szembe-
állítva egy „paternalistának” minősített spirituális
hatalommal. A visszaélészerű értelmezéseket
elhárítandó ezt volt kénytelen világosan elma-
gyarázni Yves Congar és Pierre Eyt atya. „Még
ha a Lélek ott fúj is, ahol akar — írta ez utóbbi
1969-ben —, a »bázis« vagy a »nép« soha nem
alkothatja annak a hatalomnak az alapját, ere-
detét vagy forrását az egyháznak, amely köz-
vetlenül és kizárólagosan Krisztusból ered...
Krisztus hatalma, a kifejezés szigorú értelmében,
alkotója az egyháznak”, s ugyanez igaz „az Ūr-
ból fakadó apostoli autoritásra” (vö. LG 20 és 28;
Presbyterorum ordinis, 2).

A harmadik fejezet az egyház, az örökkéva-
lóság felé tartó nép látható struktúráját mutatja
be: „Az egyház hierarchikus alkotmánya, és fő-
képpen a püspöki rend”; az I. Vatikáni zsinatot
egészíti ki, melyet közel egy évszázaddal ko-
rábban a háború szakított félbe. Azután követ-
kezik a „Negyedik fejezet: A világi hívők”. E ké-
sői említés nem a kisebb megbecsülés jele,
ellenkezőleg: a laikus keresztény teljes méltósá-
gában csak akkor értelmezhető, ha korábban
már megismertük az egyháznak, ennek a titok-
zatos és a maga nemében egyedülálló realitás-
nak a valódi jelentését (az egyházban nincs sem-
mi, ami hasonlítana a gnosztikus szektákra
jellemző belső vertikális felosztásokra). Ezt a
méltóságot még jobban megértjük, ha rögtön az-
után elolvassuk az ötödik fejezetet, amely a ne-
gyediknek a közvetlen folytatása és mintegy a
meghosszabbodása: „Az egyházban mindenki
meg van hívva az életszentségre”.

De befejezem példám vázlatos kifejtését. Az
utolsó fejezetek egymásutánjának vizsgálata
még jobban rámutatna arra, hogy a *Lumen gen-
tium* milyen erősen strukturált szöveg — még ha
ezt a struktúrát kezdetben nem is tervezték meg
ilyen világosan. Olyan szövegről van szó, me-
lyet teljes egészében el kell olvasni ahhoz, hogy
alaposan megértsük. Adná az ég, hogy mindazok,
akik hivatkoznak rá, legalább részleteiben elol-
vasnák!

A zsinat kapcsán gyakran emlegetett „haladó”
és „konzervatív” kifejezések jelölhetnek egysze-
rűen kétféle emberi magatartást, melyek egya-
ránt tiszteletre méltóak, s a kooperációjuk na-
gyon is értékes lehet, miként a merészség és az
óvatosság összekapcsolódása. Másrészt politikai
címkék, melyek akár meg is hamisíthatják egy
adott politika horderejét. A zsinat tekintetében,

ahol mindenekelőtt a morális egységre törekvés volt a jellemző Isten Lelkének segítségül hívása jegyében, ez a két kifejezés teljesen helytelen. A zsinat tétjét illetően pedig nem szeretnék holmi tömör megállapításokat tenni, sokkal inkább arra szeretném buzdítani mindazokat, akik hivataloznak rá, hogy alaposan olvassák el a dokumentumokat, mindenféle elfogultság nélkül. Ez az elsőszámú és nélkülözhetetlen módja annak, hogy megismerjük a zsinat szellemiségét, máskülönben ez a „szellemiség” csak képzelődés lesz... Az is igaz, hogy az újságok által terjesztett rengeteg információ gyakran ártott a zsinatnak. Számos okból gyakorlatilag lehetetlen volt, hogy ne így történjen... Ugyanakkor, jól tudom, kevésbé látványos módon is történtek még súlyosabb árulások.

Három szempont alapján is úgy tűnt egyeseknek, hogy siettetni kell a zsinat munkáját, és 1964-ben le kell zárni. Egyrészt több püspök érzékelte, hogy miféle hátrányokat jelent egyházmegyéje számára hosszú távolléte. Másrészt a zsinat sokba került. (...) A harmadik ok pedig, ami talán siettetta a lezárását: az egyre növekvő mozgolódás a zsinat körül. A legtöbbet dolgozó püspökök közül sokan megelégedtek azzal, hogy írásban átadták észrevételeiket az illetékes bizottságnak, ily módon semmi sem szivárgott ki abból a sajtónak. De már arra is felhívták a figyelmet, hogy a zsinati ülésekről készült pontos beszámolók sem adhattak mindig hű képet a valódi irányultságokról, mert a zsinati atyák legnagyobb része hallgatott, és végül is csak a szavazások eredménye számított, melyek szinte kivétel nélkül morális egyetértésről tanúskodtak. Ugyanígy a komoly szakértők sem táplálták a sajtó hírérségét. (...) A zsinat körüli kétes értékű mozgolódások hatására egy nap elhatároztam, hogy írok az egyik valóban „zsinati” bíborosnak (korábban néhányszor már beszélgettünk), értékre adva, hogy megmutathatja másoknak is a levelemet, ha úgy látja helyesnek. Leírtam neki (különösebb pontosítások nélkül), hogy a zsinat és a zsinati munka körül létrejött egy egész mozgalom, melyet a sajtó egy része bátorít, s amely készen áll arra, hogy meghamisítva felhasználja a legkisebb kiszivárgott információkat is.

Ezért beszéltem „para-zsinatról”, Mons. Delhay pedig hasonló értelemben egy „meta-zsinatról”, amely „1968 táján fog megnyilvánulni, de már 1962-től árnyékszerűen működik”, s amely „elszánta magát arra, hogy eltörölje a Trentói és az I. Vatikáni zsinat tanításait” — és ezzel talán még nem is mondtuk el róla mindent. A későbbiekben mindez csak még inkább felerősödött a társadalmi mozgások hatására,

melyeknek „68 májusa” mintegy csak a nyitánya volt. Nagyon nagy téma ez, melyről hosszasan kellene beszélni. Egyébként talán még korai is bizonyos dolgokat megítélni, most még nem igazán lenne hasznos. Ehelyett inkább csak annyit mondok, hogy amennyiben helyesen alkalmazták a zsinat tanítását, akkor nagyon nagy és nagyon sok jó származott belőle. (Elsősorban a liturgikus reformra gondolok, bár számos helyen sok zavart okozott, másrészt a Szentírás terjesztésére és megértésére irányuló nagy erőfeszítésre, jöllehet ebben az erőfeszítésben néha szintén összekeveredett a legjobbal a legrosszabb.)

A Szentlélek magát a zsinatot sem kímélte meg attól, hogy a gyűlések pszichológiája uralja, például a harmadik ülőszak végén, 1964. november 16. és 20. között nagy volt a feszültség. Mindenki fáradt volt, s az üléseken egyik szövegtervezetet a másik után kellett tárgyalni, miközben már nem igazán lehetett remélni, hogy a végére érnek, mielőtt elválnak. Egyre több összeütközésre került sor. Mindenféle hírek terjedtek — melyek később hamisnak vagy csak részben igaznak bizonyultak, de azért némi izgatottságot keltettek. A feszültség november 20-án, egy pénteki napon ért a tetőfokára.

November 16-án, az ülés elején Mons. Felici, a főtitkár felolvasott egy „Előzetes magyarázó jegyzetet” a *Lumen gentium* püspöki rendről szóló fejezetével kapcsolatban. (Egész egyszerűen azért nevezték előzetesnek, mert annak az iratnak az elején szerepelt, amely a doktrinális bizottság által a zsinat *modi*-jai nyomán eszközölt javítások listáját tartalmazta.) A Jegyzet különféle reakciókat váltott ki. Többen gyanakodva fogadták, mint valamiféle felesleges, a pápa által az ellenzéknek tett engedményt. Mivel nem fogták fel rögtön, hogy a Jegyzet valamennyi tartalmi eleme a *modi*-k nyomán a doktrinális bizottság által végrehajtott javításokból ered, korlátozó jellegűnek ítélték meg. Arra pedig még kevésbé figyeltek fel, hogy szerepel benne a „tájékoztató jellegű szavazás” kifejezés, melyet egy évvel korábban, 1963. október 30-án javasolt nekik a négy „moderátor”, s amelyet akkor lelkesen fogadtak. Mons. Philips mindezt tökéletesen megvilágította.

A következő napokban csak még nagyobb lett a feszültség, amikor az utolsó pillanatban tekintélyi alapon kisebb módosításokat hajtottak végre az ökumenizmusról szóló szövegtervezetben. Majd egy pusztá félreértés nyomán tört ki a vihar: a klasszikus latinban kevésbé járatos püspökök a protestánsok elleni támadásként értékelték egy bizonyos határozószót, amely éppen ellenkezőleg, a dicséretüket hangsúlyozta ki, rámutatva, hogy milyen nagy odaadással meríte-

nek a Szentírásból. Végül pedig az amerikaiak és még néhányan mások is teljesen elkeseredtek, amikor kihirdetésre került, hogy a következő ülésszakra halasztják a vallásszabadságról szóló szavazást, miközben ez a szövegtervezet volt a legkedvesebb számukra, s azt remélték, hogy még ebben az évben megszavazhatják, mielőtt elhagynák Rómát. Pedig a döntés nagyon is bölcs volt; lehetővé tette, hogy egy szilárdabb alapon nyugvó szöveg szülessen. Egyébként a pápának nem volt semmilyen szerepe ebben a döntésben, ami még aznap délután ki is derült.

Ebben a nyilvánvalóan kiélezett helyzetben nem volt semmi olyan, ami miatt a pápának komolyan attól kellett volna tartania, hogy a zsinat „elhajlik”... Más zsinatokon „különb dolgok is megtörténtek”... Egyébként VI. Pál már két hónappal korábban kiállt amellett, hogy legyen negyedik ülésszak.

Nem tudom, ezekről az ülésekről mások miképpen számoltak be. De a tapasztalat azt mutatja, hogy néha gyanakodni kell. Egy másik eseményről, melynek én is tanúja voltam a doktrinális bizottságban, s amely a lehető legnagyobb nyugalomban zajlott le, később drámai hangvételű beszámolókat olvastam. Az igen tapasztalt Mons. Philips írta, hogy jó néhány teológus, „akik csak másodkézből származó információkkal rendelkeznek, nehezen elkerülhető félreértéseknek teszik ki magukat. Ám ez gyakran nem akadályozza meg őket abban, hogy nagy magabiztossággal olyan eseményekről és vitákról írjanak, melyeknek nem is voltak a részesei. Ebből ered nem egy pontatlanság (hogy erősebb kifejezést ne használjak), például egy-egy igen ismert teológus előadásában és publikációiban...” A saját tapasztalataim alapján csak igazat adhatok neki.

Ami pedig azt a híresztelést illeti, miszerint a zsinat váratlanul lezárulna (1964 márciusában terjedt ez a hír), az eredetét nem VI. Pál szándékában kell keresni, hanem inkább az úgynevezett „Döpfner tervben”. (A müncheni érsek a zsinaton „igen keménykezű” emberként tett szert hírnévre.)

Egyesek azt mondják, hogy a *Gaudium et spes* első részét jobb lett volna beilleszteni a *Lumen gentium*-ba, a második részét pedig néhány rövid „nyilatkozatra” kellett volna felosztani. Én a dokumentum kidolgozásának csak az utolsó szakaszában vettem részt. Nagy munka volt. De nincs semmi okunk azt gondolni, hogy a Szentlélek támogatása önmagában elegendő remekművek létrehozásához. Azon is mindig lehet vitatkozni, hogy mi lehetett volna, ám nem lett, s így létre lehet hozni egy ideális modellt, melybe

mindenki beépíti a saját elképzeléseit, ahelyett, hogy egyszerűen hűséggel elfogadnánk a zsinat munkáját. A *Gaudium et spes*-nek megvan a maga célja és eredetisége. Ezek nyilvánvalóan feltételezik, ahogy a 40. pontban megfogalmazásra is kerül, a *Lumen gentium*-nak „az egyház misztériumáról” szóló doktrinális alapvetését; de ettől még megérdemli, hogy önálló, új formájú konstitúció legyen, melyet valóban sokáig tartott pontosan kidolgozni.

Ami pedig a második részt illeti: végül is megértették a szöveg írói, hogy egy nagyon hosszú felhívás a szakértelmiségiekhez túl messzire vezetne volna a zsinatot, és nem lehet részleteiben tárgyalni az aktuális problémákat, melyek összetevői nem pusztán egyik századról a másikra változnak, hanem egyik évről a másikra is; hogyan is adhatta volna a zsinat a tekintélyét egy ilyen szöveghez? Többen annak a véleményüknek adtak hangot, hogy az e téren elvégzett munkát egyszerűen át kellene adni a pápának, aki szükség esetén majd felhasználhatná azt megfelelőnek ítélt pillanatban egy-egy enciklikához. De végül is a már ismert megoldás került elfogadásra. Sokan vonakodtak elfogadni, hogy a *Gaudium et spes* konstitúció legyen, mivel a szövege nem kizárólag teológiai jellegű; végül is az a döntés született, hogy legyen „lelkipásztori konstitúció”. Mintegy mellékesen megjegyzem, hogy ha valóban alaposan elolvassuk, akkor láthatjuk, hogy nem is annyira naivan „optimista”, mint ahogy azt néha felhozták ellene. Már az első szavai így hangzanak: „*Gaudium et spes, luctus et angor*”. (A bizottság először ezt javasolta: „*Gaudium et luctus, spes et angor*”.)

Garonne bíboros nemrégiben azt mondta, hogy a *Gaudium et spes* első részének negyedik fejezetét a krakkói érsek írta. Én nem emlékszem pontosan erre, de készséggel elhiszem neki. Ő tudhatja a legjobban, hiszen sokat dolgozott a szövegen (Daniélou atya kitartó segítségével). Joggal írták, hogy ez a fejezet, mely „bemutatja az emberről alkotott keresztény felfogást, a zsinat egyik legfontosabb szövege, s a fontossága napról napra nyilvánvalóbbá válik”. Elég gyakran találkoztam Mons. Wojtyłával ebben az időszakban. A „világi hívők küldetése” bizottságnak volt a tagja, én szakértő voltam a teológiai bizottságban, és a két bizottság néha együtt dolgozott. Nagy hatást gyakorolt rám a felszólalásaival. Szellemi fölénye és nagyfokú nyitottsága lefegyverző volt. Alkalmam nyílt a zsinaton vagy a zsinat kapcsán meghallgatni nagyformátumú püspököket, de érezni lehetett, hogy Mons. Wojtyła kivételes színvonalat képvisel.

Később elterjedt, hogy egyesek, köztük én is, megjövendölték volna, hogy egyszer még pápa

lesz. Az én esetemben a „megjövendőlni” kifejezés nem helytálló. Inkább csak viccelődésről volt szó egy barátokkal folytatott kötetlen beszélgetés során, séta közben. Valami olyasmit mondtam: „Reméljük, a gondviselés még sokáig megtartja nekünk VI. Pált, de amikor majd új pápát kell választani, az én jelöltem Wojtyła lesz! Csak hogy lehetetlenség a megválasztása! Nincs semmi esélye.” (A vasfüggönyre, a diplomáciai bonyodalmakra stb. gondoltam.) Nem volt ebben semmiféle jövődőlés, ellenkezőleg, pusztán óhaj volt, amibe már sajnálkozás vegyült. Tévedtem.

Hit és kultúra két különböző realitás, de mindig szoros kapcsolatban állnak egymással. Az elmélyült hit hatással van a kultúrára, az egyén, egy adott század vagy civilizáció kultúrájára egyaránt. Az Evangélium elterjedése az antik világban mélyen átforgatta a görög-római kultúrát, majd az északi népeket is. Napjainkban egyesek nem rejtik véka alá, hogy szeretnék eltörölni mindazt, ami a modern kultúrában a „zsidó-kereszténységből” ered, hogy újra létrehozzanak egy pogány világot. Ez volt Hitler ambíciója, s más formában ez a szándéka néhány mai értelmiséginek és politikusnak is. Egészen mást jelent ez, mint az állam és a közintézmények laicitása, amely egy pluralista társadalomban alkalmas arra, hogy fokozottan biztosítsa a vallásszabadságot és az egyének mélyebb elköteleződését hitükben. A doktriner és agresszív laicizmus, a kötelezően előírt ateizmus viszont támadás az emberi méltóság ellen, és ha a politikai hatalmat befolyásolja, egyféle zsarnokságot szül.

Másrészt képtelen vagyok megérteni egyeseknek a vallásszabadságról szóló zsinati nyilatkozattal szembeni kitartó ellenállását. Attól tartanak, hogy utat nyit egyféle „lelkiismereti szabadságnak”, mely elfogadhatóvá tenné a közömbösséget. De már a szöveg teljes címének az elolvasása el kellene hogy oszlassa ezt a félelmet: „A személy és a közösségek jogáról a társadalmi és polgári szabadsághoz a vallás dolgában”. A nyilatkozat célja nem az a „lelkiismereti szabadság”, amelyről a XIX. század folyamán oly elszántan vitatkoztak, s ahogyan azt akkoriban értették. Más szavakkal, a felvetett probléma nem a lelkiismeret igazságához való viszonya volt, hanem a személy jogai társadalmi vetületben.

II. János Pál, aki sokat dolgozott a zsinaton, sokat írt és sokat tett azért, hogy megismerjék és alkalmazzák a tanítását betű szerint és szellemi-

ségében egyaránt, napjainkban is folyamatosan hivatkozik rá, felvállalja iránymutatásait, a zsinati tanítás alapján gyakorolja hivatását mint püspök és Péter utóda.

A pápa egész tevékenységében hűségesnek mutatkozik a *nyitottság* jelszávéhoz, melyet Mons. Karol Wojtyła fogalmazott meg magának már első részvételekor a zsinaton, s amelyet egyaránt terjesztett Lengyelországban és Rómában. Az első között határozta meg ezzel a szóval azt a szellemiséget, amelynek jegyében kellett a munkát végezni. 1964-ben ezt írta a Tygodnik Powszechny szerkesztőségének intézett levelében, „belülről látva a zsinatot”: „Isten Igéjének különböző szempontokból történő megértése állandó fejlődést követel. A zsinat munkájának legfőbb célja: elvezetni az egyházat a jövőbe. Ezért foglalkozik azokkal a problémákkal, melyek felmerülnek az egyházban is, s amelyek jelzik a jövőt... Ebből fakad a zsinatot átható legfőbb szándék. Az serkenti nyitottságra, hogy új szempontokból közelítse és világítsa meg a kinyilatkoztatott igazságot.” Különböző példákat is felhoz, melyek meggyőzhetik az aggodalmaskodókat, rámutatva arra, hogy „a fejlődés lényege” végeredményben „a teljes kinyilatkoztatott igazság” átfogóbb megközelítésében rejlik.

Talán mindenki másnál jobban Wojtylának köszönhető (jóllehet sokan nem mindig értették meg azonnal, ezt magam is láttam), hogy a nevezetes XIII. szövegtervezet számos változata után kijutott a zsákutcából, egy olyan pillanatban, amikor jó néhányan kezdték már elveszíteni a reményt, hogy végre elkészül. Bátorította a többieket, hogy ezzel a szöveggel sikerüljön a zsinatnak — miként a Vatikáni Rádióban mondta — „amennyire csak lehetséges, egy egyszerű, evangéliumi értelmezést adni a korabeli világ és korunk embereinek problémáiról”; s ugyanebben a „nyitott” szellemben, odaadással és elszántsággal közelített az ökumenizmus és a vallásszabadság nagy témáihoz is.

II. János Pál számára a zsinat, ahogy nemrégiben emlékeztetett rá Mons. Eyt, „az egyház megújulásának mérföldköve”. Nagyon helyesen írták, hogy bármilyen téren az ellenkezőjével gyanúsítani „gonosz csalás” (J. Vandrisse).

Martin Attila fordítása

Forrás: Henri, Cardinal de Lubac: *Entretien autour de Vatican II. Souvenirs et réflexions*. France Catholique — Cerf, Paris, 1985.

MAGYAR PAPI KÜLDÖTTSÉG LÁTOGATÁSA A SZOVJET- UNIÓBAN 1958 TAVASZÁN

1958. április 22. és május 6. között a Szovjetunió Minisztertanácsa mellett működő Egyházügyi Tanács meghívására egy 27 tagú — 14 katolikus, 9 református és 4 evangélikus egyházi személy alkotta — papi küldöttség tartózkodott a Szovjetunióban. „A csoport tagjai — így a kapcsolatos jelentés¹ — nagyobb részben népi demokráciánk mellett aktívan tevékenykedő, kisebb részben pedig olyan papok voltak, akik még több-kevesebb kérdésben fenntartással élnek a szocializmus-sal szemben.” Bár a látogatás célja eredetileg „a Szovjetunió gazdasági és kulturális eredményeinek a megismerése volt”, ráadásul a fenti jelentés szerint az ott látott „valóság minden esetben magasán felülmúlta” a püspökök várakozásait, megállapítva, hogy „a Szovjetunió területén mindenütt biztosítva van a vallásszabadság”, a magyar állam egyéb eredményt is várhatott ettől a látogatástól, hiszen „fontos lépést jelentett a katolikus egyháznak a vatikáni politikától való eltávolítása szempontjából is”. Ezt szolgálhatta az a — mára már bebizonyosodott: meglehetősen ügyetlen és hatástalan — szervezési fortély, hogy az „ismert békepapok, köztük a vatikáni dekrétumok által kiközösített papok (dr. Beresztóczy Miklós és dr. Horváth Richárd) a kiközösítés ellenére együtt voltak a Szovjetunióban a püspöki kar két tagjával (dr. Hamvas Endre csanádi püspökkel és dr. Brezanóczy Pál káptalani helynökkel), valamint más, külföldön is ismert katolikus személyekkel (dr. Radó Polikárp, a Hittudományi Akadémia tanára, Saád Béla az Új Ember felelős szerkesztője)”. E próbálkozás már csak azért is kevés sikert hozott, mert „Hamvas püspök a papokkal lehetőleg mindig latinul beszélt, hogy az állami kísérők és a tolmácsok ne értsék”.²

A küldöttség további katolikus tagjai: Mag Béla, az Opus Pacis elnöke, Langmár Lipót, veszprémi püspöki irodaigazgató (azon 26 pap egyike, akiket a nyilasok 1944-ben Mindszentyvel együtt a veszprémi királyi törvényszék börtönébe hurcoltak), Rozsáli Menyhért, jászberényi plébános, Mórász Pál, Székesfehérvárott Shvoy Lajos — állami nyomásra alkalmazott — titkára (és 1960-ban zsarolással beszerzett állambiztonsági ügynök), Vértés Andor, márianosztrai illetve visegrádi plébános, a Magyar Katolikus Papi Békemozgalom alapító tagja, Vattamány Imre, görög katolikus paróchus, Miháczy (Mihácsi?) József címzetes

apát, esperes-plébános és Pajtényi László, tatai plébános. A reformátusokat Kádár Imre, a Teológiai Szemle felelős szerkesztője, Farkas József püspök-helyettes, Esze Tamás világi főgondnok, Varga Zsigmond teológiai tanár, Hajdú Péter esperes, Darányi Lajos püspök, Czeglédy István, a református teológiai akadémia dékánja, illetve az 1958-ban alakult prágai Keresztyén Békekonferencia alapító tagja, Komjáthy Aladár esperes és Fejes Sándor lelkész képviselte. A küldöttség evangélikus tagjai: Koren Emil esperes, Halász Béla esperes, Káldy Zoltán esperes (1958. októbertől püspök), Grünwalszky Károly lelkész, az evangélikus egyház egyetemes főtitkára (aki 1974. április 4-én magas állami kitüntetésben részesült).

A csoport minden tagja járt Moszkvában és Leningrádban, emellett a katolikusok Vilniusban és Kaunasban, a protestánsok pedig Tallinnban is. A protokoll-eseményeken túl „megfelelő súllyal szerepelt a templomlátogatás és a helyi vezetőkkel való beszélgetés, továbbá az istentisztelet-tartási lehetőség is. Például Hamvas püspök nemcsak a katolikus többségű Vilniusban és Kaunasban, de Moszkvában és Leningrádban is misézett.”

Hazatérve Hamvas Endre az 1958. május 13-i püspökkari konferencián a következő szavakkal számolt be útjukról: „*A helyzet ugyanaz, mint nálunk. A templomok nyitva vannak és a hívek nagy buzgósággal járnak templomba, szívesen járulnak szent-ségekhez, és nagyon buzgó katolikusok. Ott egyházi adó nincs, csak stóla, ezért a papság jól el van látva, a hívek ellátják. (...) Hitoktatás nincs, mint nálunk, hanem az elsődőlézésre és bérmlásra a szülők tanítják a gyermekeket és a plébánosok levezigáztatják őket.*

Egyébként a litván részen 5 püspök van, és ezen kívül Vilnában egy apostoli adminisztrátor, akit Róma nevezett ki. Ez nagy haladás, mert tárgyaltak Rómával. A vilnai püspök és helynöke külföldön van, mert a németekkel tartott és ezért menekülniük kellett.” Majd hozzátette: „*Az biztos, hogy nem igaz, hogy a nép itt szemben áll a rendszerrel, ilyenmel ne áltassuk magunkat*” — mire Grósz érsek egyetértően meg is állapította: „*Nekik a mostani rendszer nagyon sokat adott.*”³

Mivel a küldöttség hazatérése után a látogatás addig soha nem tapasztalt sajtónyilvánosságot kapott (reprezentatív fogadás a repülőtéren, sajtóértekezlet, cikkek, élménybeszámolók a napi- és hetilapokban, a megyei és egyházi sajtóban, valamint a tucatnyi központi és megyei papi békegyűlésen), az ekkor közöltek s az azóta hozzáférhetővé vált egyéb források alapján ma

meglehetősen pontosan rekonstruálható az utazás szinte minden részlete, jellemző keresztmetszetét adva nemcsak a Szovjetunióbeli, hanem a hazai közéleti és egyházpolitikai viszonyokról.

„A templomok nyitva vannak és a hívek nagy buzgósággal járnak templomba” — áll Hamvas püspök fent idézett beszámolójában. Igen, ahogy Radó Polikárp a Vigilia olvasóit tájékoztatta,⁴ a vilniusi Avilai Szent Teréz és a Péter-Pál templomban a „litván és lengyel hívek térdelve-állva örömmel vettek részt a misén”, s amikor megtudták, hogy ő magyar pap, megsimogatták az albáját, mikor elment mellettük. A Szentkapu előtti téren meg egy sereg hívó térdelve énekelt: „el sem lehet mondani azt az áhítatot, amely szinte süttött felőlük”, úgy érezte magát, mintha odahaza Szentkúton vagy Máriapócon járt volna. S ha akkor vezették volna a Guinness-rekordok könyvét, a Péter-Pál templom 94 éves káplánja, mint a legidősebb szolgálatban lévő pap a világon, bizonyára a győztes lett volna. Radó itt igazolva látta XII. Piusz szavait, aki Litvániát *Terra Mariae*-nak nevezte. Igen, Mária Földjének, annak ellenére, hogy a „székesegyházat 1953-ban szekularizálták”, és Szent Kazimir szarkofágját átvitték a Péter-Pál templomba. Most a székesegyház képtárként működik: közepén harmonikaszerűen az ügyetlenül felállított tárló-falak, de legalább a képek nem szentségtörőek. A magyar küldöttség egyik tagja meg is jegyezte az Egyházügyi Tanács által melléjük rendelt kísérőjének, bizonyos Rumjancev úrnak, hogy célszerűbb lett volna, ha megmarad székesegyháznak, mire azt a választ kapta, hogy „a tárgyalások a visszaadásról folyamatban vannak”.

„...a litván részen 5 püspök van, és ezen kívül Vilnában egy apostoli adminisztrátor” — e megállapításhoz tudni kell, hogy a sztálini éra alatt tömegével deportált litvánok közül az 1955-ös amnesztia után mintegy 35 ezer ember térhetett vissza a lágerekből Litvániába, köztük 130 pap és 2 püspök (Matulionis és Ramauskas), akiket azonban egy vidéki plébániára száműztek, így püspökként nem működhettek. Az enyhülés jegyében ezután 1957 novemberében szentelték püspökké Petras Mazelist, valamint az üres érseki széket apostoli kormányzójaként Julijonas Steponavičius.⁵ Nos, a magyar küldöttség ez utóbbival találkozott, akit Radó „finom arcú, sovány, aszkétikus, mégis kulturált arcú” emberként jellemzett. A püspökök kezdetben még bérmláhattak, meglátogathatták a plébániákat, sőt még néhány kispapot is kiküldhettek Rómába, ugyanakkor a papoknak csak a misézési lehetőség adatott meg, hiszen az állami rendelkezés értelmében nem volt szabad hitoktatást tartani sem templomi-plébániai környezetben, sem ma-

gánházaknál, beleértve az elsőáldozásra-bérmálásra való felkészítést (azaz ezért olvasható Hamvas fenti jelentésében, hogy „az elsőáldozásra és bérmálásra a szülők tanítják a gyermekeket”). Ráadásul az ezt szabályzó állami előírást magának az apostoli kormányzónak kellett volna közölni papjaival, mely ellen tiltakozott, s mivel azt egyértelműen megtagadta, 1961 januárjában az érseki székhelyről egy eldugott kis faluba száműzték. Bár közben papjai mind kérték, s ő maga is kérvényezte visszahelyezését, 27 éven át száműzetésben maradt. Csak 1988-ban térhetett vissza és foglalhatta el püspöki székét (közben II. János Pál pápa őt és Vincents Sladkevičiuszt „in pecto” bíborossá kreálta).⁶

Radó Polikárp szívesen nézte volna meg a vilniusi egyetem könyvtárában a régi könyveket, illetve a kódexeket, de azokat átvitték a szovjet kormány által alapított Litván Tudományos Akadémiára, így csak egy 14. századbeli pergamen-töredék volt alkalma látni; kérésére ki is nyitották a tárlót, s megállapította, hogy az „egy római rítusú antifonárium volt, a temporális részből való töredék”. Így még jobban sajnálta, hogy nem láthatta a teljes kódexet.

Egyébként a küldöttség néhány más — protestáns — tagjánál is felfedezhető volt a vallási-szellemi vagy akár liturgiai témák iránti érdeklődés, mint ahogy az elsősorban Kádár Imre feljegyzéseiből látható.⁷ Róla tudni kell, hogy igen művelt, zsidó származású erdélyi író és színházi szakember volt, a Kemény János alapította Helikon íróközösség tagja, akit kalandos élete során mindvégig a „*ki vagyok, honnan jöttem és hová tartok?*” kérdés foglalkoztatta.⁸ Amikor a háború vége felé Erdélyből menekülni kényszerült, akkor — mint ahogy maga írta — csupán „hitvány emberi megfontolások” alapján akart keresztény (református) vallásra áttérni, azért, „hogy megkönnyítse gyermekei iskoláztatását s hogy megmentsse előkelő állását”, de aztán elérte a boldogító megtapasztalás, hogy Isten az ő „hasznátalan, számító és bűnös természetét” használta fel arra, hogy az ő igéjéhez vonzza és „az annyi más nyomorult bűnöshöz” hasonlóan őt is „csodálatos kegyelmében részesítse”.⁹ Mint a szellemi értékekre érzékeny kereső ember kinti tartózkodása során örömmel fedezett fel valami fontosat a keleti kereszténység lényegéből, mikor az ortodox egyházzal kapcsolatban a következő idézetet vetette papírra: „Az ortodoxia egyet jelent a doxológiával. Az ortodox teológia az imádat előjelével ellátott istenismeret himnusza.” Mikor Tallinnban a protestantizmus s a nemzetiségek helyzetéről elgondolkodva betért az 1235-ben épült katedrálisba, s a főoltár körül meglátta a 99 főúri kriptát és a templom falain

körös-körül a nemesi címereket, úgy érezte magát, mintha a kolozsvári Farkas utcai templomban lett volna. De (mintegy a Hamvas püspöknek a „nem igaz, hogy a nép itt szemben áll a rendszerral” megállapítását igazolva) arról is beszámolt, hogy egyik pravoszláv katedrálisban az ortodox pap, akivel hosszasan elbeszélgetett, büszkén hordta reverendáján a „Munka Hőse” és a „Leningrád védelméért” kitüntetések. Ugyanis a protestáns egyházaknak kedvezett a szocialista forradalom, mert — úgymond — a cárizmus idején üldözött szekták voltak, most meg kiváló baráti és testvéri légkörben élnek az ortodoxokkal. Kádár a leningrádi zsinagógában tett látogatása után megelégedettséggel írt a zsidóság helyzetéről: Európa legnagyobb zsinagógájában ötezer ülőhely van, de a nagy ünnepeken, kihangosítva húszezren is hallgatják az istentiszteletet. 15 rabbi szolgál, a templomot a hívek tartják fel, azzal, hogy bérlik a székeket, évi 20–200 rubelt áldozva. Hasonló elismerő szavakkal illette a szovjet nő- és családpolitikát (lásd a nyugati országoknál jóval magasabb házassági és jóval alacsonyabb válási arányszámokat, meg hogy 5,5 millió 5–10 gyermekes anyát tüntettek ki a „Hős Anya” rendjellel, s a filmekből és a ballettől teljesen száműzték minden, az érzékiség felkorbácsolására szolgáló dekadens törekvést). S — a csoport többi tagjával egyetemben — elragadtatással írt a két híres képtárról, a magas színvonalú színházi és zenei életről, meg a városok tisztaságáról. Nem tudni, hogy a Gorkijban meglátogatott, 40 tudományos munkatársat alkalmazó Lenin-múzeum bemutatásakor alkalmazott hangulatkép ugyanezen az objektivitáson és tárgyyszerűségeen nyugodott-e, mikor azokról a Lenin által készített és ott látott játékokról írt, melyekkel a nagy államférfi halála előtt a szomszéd gyermekeket ajándékozta meg, s azokról a könyvekről, melyekből Krupszkaja olvasott fel Leninnek.

A Lenin-dicséret persze mások beszámolójából sem maradt el, példaként csupán egy idézet a református egyház világi főgondnokának a tollából: „A szovjet ember úgy gondol Leninre, mint ahogy mi magyarok gondolnánk, a mostaninál is nagyobb tisztelettel Kossuthra, ha győz és új magyar történelmet, új magyar életet formál Kossuth forradalma 1849-ben.” A múzeum szobáit végigjárva pedig nem mulasztja el megjegyezni, hogy „nekem jobb cipőm van, mint amelyet ő hordott, s az íróasztalt is csak azért lehet íróasztalnak mondani, mert rajta írta a világot formáló írásait”.¹⁰

A küldöttség egyébként soron kívül bejutott a Lenin-mauzóleumba, látta a május 1-jei felvonulást a Vörös téren, de néhányan még egy ezeknél is nagyobb élményben részesültek: „Lelkészeink a

Kremlben való látogatáskor váratlanul szembetalálkoztak Hruscsov miniszterelnökkel, aki a szovjet kormány tagjainak a kíséretében egyiptomi vendégeivel sétált. Hruscsov megszólította a csoportot, s megkérdezte, hova valók. Megmondták: magyarországi protestáns lelkészek. — Nagyön örülök — mondta Hruscsov miniszterelnök. — Engedjék meg, hogy bemutassam kedves vendégünket, Nasszer elnököt!”¹¹

Darányi Lajos református püspök meglehetősen sajátos szemléletmóddal kapcsolta egybe úti élményeit és a Teremtő dicséretét, mikor a TU-104-sel két óra alatt megtett út nagyszerűsége a 8. zsolnárt juttatta eszébe, azzal, hogy az Istent magasztaló zsolnáros *Micsoda az ember?* (Zsolt 8,5–7) kérdését immár a *Mire képes az ember?*-re kellene módosítani. El is határozta, hogy prédikációiban ezentúl a bűnök és a vétek ostromozása helyett nagyobb hangsúlyt fog helyezni az ember alkotó képességére, hogy hívei több reménnyel, több életkedvvel haladjanak tovább az élet útján. Ott fönt, 11 km magasan, az Igének az a része, hogy *Magasságos* (Zsolt 9,3, a katolikus fordítás szerint *Fölséges*) immár többet mondott számára, mint ezt megelőzően.¹² (Egyébként a nem sokkal korábban — 1957-ben — az újra állandósult Tiszán inneni Egyházkerületet vezetőjévé kinevezett püspök meglehetősen nehéz időket élt át ekkortájt, hiszen az Állami Egyházügyi Hivatal elvárásainak megfelelően kellett a lelkési állásokat betölteni. Ha ellenállt, szemrehányások özönét kapta az ÁEH-től, ha engedelmeskedett, az elbocsátott lelkészek haragját, sértődöttségét vonta magára. Idegileg, lelkileg őrlődve 1960-ban infarktust, majd utána két agyvérzést kapott. 1971. november 28-án halt meg.)¹³

A TU-104-sel megtett út és az orosz táj nagyszerűsége Koren Emilt is rabul ejtette, neki a látottak a dán Grundtvig énekét juttatták eszébe: „A világ oly szép s hogy ragyog a teremtő szép ege!” Úti jegyzeteiben¹⁴ különös bájjal festette le a szép tájat, ahogy a Vörös Nyíl nevű expresszvonat Leningrád és Tallinn felé robogott, miközben nyírfaerdők, tavak és faházak tűnnek tova, s mindez az általa oly jól ismert finn tájat juttatta eszébe, amit korábban olyan jól ismert. Tallinnba is 20 év után tért vissza, s felidézte azt a pillanatot, mikor egy szép parkban a Linda-dombot látva megismerkedett a kapcsolódó észtnemzeti eposszal. Most két napon át Jaan Kiivit, az észtné evangélikus egyház melegszívű érseke kalauzolta őket, sok-sok templomot kerestek fel, s a lelkészekkel oroszul, németül, finnül és észtnül beszéltek, végül a Szent János-templomban közös istentiszteleten vettek részt. Az ajándékba kapott szép könyvben ez az ajánlás volt: „Mások mást várost szeretnek, nekem Tallinn a drága, mert ez az én városom.” A leningrádi Néva-part

meg Nagy Pétert és Dosztojevszkijt idézte fel benne, azaz újtjáról csupa olyan élményt osztott meg olvasóival, melyek lelki gazdagságának a bizonyítékai. Koren Emilről tudni kell, hogy a háború vége felé Ungvárról települt át Magyarországra, itthoni áldozatos zsidómentő-tevékenységéért Sztelho Gáborral együtt (akinek az életét is megírta¹⁵) megkapta Izrael államtól a *Világ igaza* kitüntetését. Nem sokkal a Szovjetunióbeli utazásáról való hazatérése után (1958. június 4-én) lett püspök-helyettes, miután Ordass lemondatása, valamint Dezséry ennek nyomán támadt visszalépése után rá bízta ideiglenes jelleggel a déli egyházkerület vezetését. Utolsó munkahelye a Bécsi kapu téri templom volt. Hívei körében általános tisztelet és szeretet övezte.

A papi küldöttség 1958-as Szovjetunióbeli utazásának a tanulságát és hasznát Kádár Imre abban látta, hogy azáltal, hogy a Szovjetunóba tartó TU-104-es gépen együtt voltak a különböző felekezetű papok, olyan újfajta ökumenikus egység teremthető, mely felváltotta azt a 10 évvel korábbi hamis összefogást, mikor az egyházi iskolák államosítása elleni közös fellépés jelentette az ökumenizmust. „*Most végre jó ügyben lehetünk együtt, katolikusok és protestánsok: együtt mehettünk a baráti Szovjetunióba, megismerni a valóságot és hazahozni együtt az építő és gyógyító igazságot.*”¹⁶ Az állambiztonság ugyanakkor elfogta azt a Szentszék által Hamvas Endrének küldött latin nyelvű levelet, melyben Marcellus Mimi kardinális helytelenítette mind „*a nyilvánosan megbélyegzett papokkal*”, mind a „*nem katolikus egyházi vezetőkkel*” közösen felvállalt utazást, de főleg Hamvas azt követő sajtónyilatkozatát, mely „*csodálkozást és szorongást keltett a Szentszékben*”, ezért felszólította, hogy a jövőben tartózkodjon azoktól a dolgoktól, melyek „*kevésbé illenek méltósághoz és hivatalodhoz*”.¹⁷

SZENDE ÁKOS

¹Tájékoztató jelentés a Szovjetunióban járt magyar egyházi személyek útjáról, 1958. május 12.; MOL — Az MSZMP Központi Bizottsága Agitációs és Propaganda

Osztályának (APO) iratai, 1957–1967.; <http://mol.arcanum.hu/mszmp>

²ÁBTL 3.1.5.O-13405/3-a,71.

³Balogh Margit (összeáll.): *A Magyar Katolikus Püspöki Kar tanácskozásai 1949–1965 között*. METEM, Budapest, 2008, az 1958. május 13-i tanácskozás: 936–937.

⁴Radó Polikárp: *Utazás Szovjet-Litvániában*. Vigilia, 1958. július, 396–405.

⁵A litván egyház helyzetéről lásd Bohdan Cywiński: *Tűzpróba. Egyház, társadalom és állam Kelet-Közép-Európában, II*. PPKE BTK, Piliscsaba, 2005.

⁶További részletek: *Declaration of Bishop Steponavičius*, in: *The Chronicle of the Lithuanian Catholic Church*, No. 20., 1975. szeptember 15.; www.biblicalstudies.org.uk/pdf/rc/04-2_49.pdf

⁷Kádár Imre: *Feljegyzések a Szovjetunióban tett utazásunkról*. Theológiai Szemle, 1958/1. 35–41. és 1958/2–3. 129–137.

⁸Életéről lásd Adamovits Sándor: *A vécsi vár vendégei*. F&F International Kiadó és Nyomda, Gyergyószentmiklós, 2005.

⁹Kádár Imre: *Érdekből tértem át*. Jó Pásztor, Budapest, 1946.

¹⁰Esze Tamás: *Látogatásunk a Szovjetunióban*. Reformátusok Lapja, 1958. május 18.

¹¹Szerkesztőségi vezércikk: *Hazaérkeztek lelkészeink a Szovjetunióból*. Reformátusok Lapja, 1958. május 11.

¹²Darányi Lajos: *Látogatásunk a Szovjetunióban*. Reformátusok Lapja, 1958. május 25.

¹³Benkő Károlyné Darányi Ilona: *Száz éve született Darányi Lajos püspök*. Sárospataki Református Lapok, 2005. március, 30.; <http://www.tirek.hu/data/srl/pdf/200501.pdf>

¹⁴Koren Emil: *Úti jegyzetek, I–V. rész*. Evangélikus Élet, az 1958. május 25-i és az azt követő további 4 szám.

¹⁵Koren Emil: *Sztelho Gábor élete és szolgálata*. Országos Evangélikus Múzeum, Budapest, 1994.

¹⁶Kádár Imre: *A Szovjetunióban tett utazásunk tanulságairól*. Reformátusok Lapja, 1958. június 29.

¹⁷A címzett által soha meg nem kapott ezen levél teljes szövegét és a hozzáfűzött állambiztonsági feljegyzést lásd Székely Tibor: *A magyar katolikus püspöki kar a forradalom bukása után (1956–1958)*. Magyar Egyháztörténeti Vázlatok, 2011/1–2. 137–168 (benne a 12. fejezet).

„...MESTERE A MINDENSÉG SZÓRA BÍRÁSÁNAK” Vattay Elemér (1931–2012)

Senkivel sem találkoztam, aki úgy tudott volna megbocsátani, mint ő. Ez volt az ereje; ez volt a gyengesége is. Nem ismert gyűlöletet, nem ismert utálatot, éppen ezért az rontott rá, és az nézett át rajta, aki akart. Annyi önvédelmet raktározott el, mint az írországi tulipánok, amelyek ha permetezik az eső, halkán becsukódnak. Aztán kinyílnak a napfényre. Kinyílnak a barátságra.

Évtizedekkel ezelőtt ismerkedtem meg Vattay Elemérrel és feleségével, Katával; a sárvári Nádasdy várban, 1979-ben rendezett fotókiállítás képei, Vattay Elemér felvételei olyan hirtelen jött otthonossággal vésődtek belém, ahogy fényképek ritkán, vagy inkább soha. Hat művész portréit láthattam ott; jelen volt rajtuk Ferenczy Béni, Kassák Lajos, Bálint Endre, Pilinszky János, Kondor Béla, Latinovits Zoltán. Mindegy a sorrend; csupa súlyos egyéniség, nagymester a művészetben, a szenvedésben. Elemérnek kulcsa volt hozzájuk, a barátjuk volt; ő maga a barátságban is művész. A legbensőségesebb barátság, saját szavai és Kata emlékei szerint is, Pilinszky Jánoshoz és Latinovits Zoltánhoz fűzte; a többiekhez, Kassák Lajoshoz, Bálint Endréhez, Ferenczy Bénihez és Kondor Bélához „a jelenlét öröme”. A sárvári kiállítás hetedik szereplője ez a jelenlét volt; az ő jelenléte.

A *szemtánú* című, 2002-es Vattay Elemér-portréfilmben, Mérei Anna és Katona Zsuzsa filmjében Vattay tiltakozik a „művész” szó ellen. Kondor Béla egyik képének dedikációjában „hites fotográfus”-nak nevezi őt; Vattay helyesli az elnevezést. Ez „nem olyan fennkölt — mondja a filmben. — Kicsit iparos. Nem vagyok művész. Régen kiírták, hogy »hites kulcsvizsgáló«, »hites bűnvizsgáló«, »hites könyvvizsgáló...» Szerettem Elemér sötét humorát, de nem értek egyet ezzel a tiltakozással. A filmben Boromisza Zsolt festőművész szerint „Elemér végül is fotóművész. Mert amiket én tőle ismerek, (...) az ő személyes látásmódját éppúgy képviselik, mintha olajfestékkel, temperával festette volna meg [őket]”.

Jelenits István piarista szerzetes-tanár mondta egy kiállítás megnyitóján: „Vattay Elemér nagy, áhítatos mestere a mindenség szóra bírásának.” Hogy a művésznek, aki megérdemel egy ilyen magasrendű József Attila-i utalást, miért nem volt több kiállítása, zajosabb sikere, Balogh Rudolf-díja, amelyre a Széchenyi Iro-

dalmi és Művészeti Akadémia kétszer is jelölte, pontosan nem tudjuk. Talán a szerénysége az oka, a félrevonulás, a túlzott alázat. Vagy az első lesiklás a pályáról, hiszen mint filmrendező hallgatót kidobták a Színművészeti Főiskoláról, mert nem írta alá a Mindszenty bíboros elítélését követelő körlevelet. Utána zokszó nélkül volt hegesztő, majd műszaki ellenőr. Amikor megismerkedtünk, munka után Katával együtt takarította a laboratóriumot, hogy a pénzen elsőrangú fotóberendezést tudjon vásárolni.

Nem írta alá a Mindszenty-ellenes körlevelet, de nem volt hajlandó a fotómodelljeit sem aszerint kiválasztani, melyik miről mit vall. Lukács Györgyről és feleségéről, Gertrúdról nevetve mondta el, hogy a fürdőkád szélén fényképezkedtek, mert ott érezték jól magukat.

A reklámhoz sem volt érzéke. Nem híresztelte el, hogy Latinovits Zoltánról, a „színészkirály”-ról alighanem ő készítette az utolsó fotót, négy nappal a színész halála előtt. Kassák kalapos képét, Pilinszky cigarettás portréját azok is ismerik, akik nem tudják, hogy a fotók Elemér munkái.

Passzív volt, mondja róla Kata; meditatív, szemlélődő. Nem ostromolta a főiskolát, nem akart a filmes pályára később sem visszakerülni. Hatalmas kép- és műtárgygyűjteménye sem kapott nagyobb nyilvánosságot; Csaplár Ferenc, a Kassák Múzeum egykori igazgatója, Vattay művészetének egyik felismerője szerint Elemér „képfüggő” volt, akiben „csillapíthatatlan szomjúság, éhség” élt a műtárgyak iránt.

Hozzáteszem, a művészek iránt is élt benne ez a szomjúság, ez a hűség. Kassák halála után megőrizte barátságát Kassák Klárral, Latinovits halála után Ruttkai Évával. És mindig mélyre ásott. Kassák Lajosról ezt írta: „Az ő keménysége nem zengő érc volt, nem pengő cimbalom, hanem az alkimisták által használt *materia prima*, a bölcsek köve, mindent átalakító, megfiatalító, gyógyító hatású kő...” Bálint Endre kiállítását ilyen szavakkal nyitotta meg: „Bálint Endre tudja, hogy Szodoma és Gomorra bűne, hogy a kígyó tudást ígérő kísértése nem az arcot: a lelket zúzza szét. A megismeréshez vezető út számunkra csak a szenvedésen keresztül nyitott. (...) Az öröm és a szenvedés nem mondanak ellent egymásnak. (...) Mert van sátáni öröm, és megváltó fájdalom. De van mennyei öröm, és gyógyító szenvedés. Ez a fehér és a fekete abszolút világa.”

Azt hiszem, Vattay Elemér jól érezte magát feleségével, családjával, barátaival, könyvekkel

és képekkel teli életében. Mindvégig érzékeny volt, mint az írószági tulipánok, szemlélődő, mint az igazi filmek; kemény és konok, mint az igazi hívők. „Senkinek nem volt még tizenkét olyan tisztalelkű, nemes barátja, mint Júdásnak, és mégis áruló volt — írta Vattay Elemér egyszer. — Azok között, akik a lakásban látható munkákat készítették, nincs áruló.”

Isten vele, Elemér. Kísérje odaát is a szeretet, amit felhalmozott.

GERGELY ÁGNES

LUGOSSY MÁRIA (1950–2012)

Amikor barátai és kollégái nevében búcsúzunk Lugossy Máriától, szembe kell néznünk a térnek és az időnek azokkal a távlataival, amelyekkel szobraiban — meg-megborzongva a mélységtől, megrendülve és bátran — ő maga is szembenézett.

Utolsó gyűjteményes kiállításának *A létezés formái* címet adta. Ez a cím úgy hangzik, mint valami jóslat, amelynek mélyén nem csupán a szobrászat szigorúan értelmezett problémái rejlenek, hanem világ, az emberi sors ismerete is. Műveiben olyan dimenziókat érintett, amelyekbe csak keveseknek van bejárásuk; olyasmit ringatott kristályosan szerkesztett üveg-tömbjeiben, gömbölyű formáinak, lágyan ívelő üveghullámainak öblén, kőtömbjeinek szelíd mélyedéseiben vagy fegyelmезetten beomló szakadékaiban, amit másképpen, más eszközökkel aligha lehet kifejezni, megmutatni is csak olykor. Megtalálta a képzeletnek és a gondolkodásnak azt az egyetlen helyét, amely a jelentől ugyancsak messzire terül el, fényévnyi távolságban, élő és élettelen megfoghatatlan határán, tőle mégsem idegen, számára otthonos. Ez a világ a lakatlan idő mélyén hever.

Aki szemmel, tapintással vagy képzelettel követi Lugossy munkáit, érzékelheti, anyag és forma könnyed eleganciája uralja őket, mélyükről sejtelmes gondolatok indulnak a felszín felé, megfoghatatlan és megfogalmazhatatlan képzelgések és sejtések hűvös áramlatai futnak át a látható síkon, miközben alant magába zárva izzik — akár a föld belsejében a magma — a lét.

Gesztusai éppen az enyészet határán álltak meg, azon a határon, amely a keletkezést és az elmúlást elválasztja, de egyúttal össze is köti. Bennük a világ keletkezése zajlik, mozgás, élet

kezdődik. Az anyag előzékenyen sietett segítségére, simult a keze alá, a forma folytonos keletkezés és megszűnés, lét és nemlét határán, realitás és virtualitás között lebeg.

Ha azt kérdezzük, mit jelent tevékenysége, életműve a kortárs magyar szobrászat számára, ebben az ellentétes jelentésű két szóban találhatunk valami tapogatózó megoldásfélét: *hideg tűz* — ez jellemezte kezdettől fogva Lugossy Mária szobrászatát.

Felfedezte aztán az árnyékot, az árnyékban maradó, teljesen soha meg nem fejthető forma különös jelentését és jelentőségét. A felnőtt gyerekkorába visszapillantva látja így a múltat felbukkanó szereplőivel, helyszíneivel, eseményeivel. És így lát az utas is, aki a vonatablak jégvirágos üvegére lehelt olvadó, kerek nyílásokon át ismeretlen, elsuhanó töredékeket kap el pillantásával. Az emlékezők, az időben utazók előtt felvillanó látványok, ismeretlen képek messzi távlatokba merülő részleteit plasztikai törvények szerint formálta, ezzel az addig ismeretlen jelenségvilággal gazdagítva a szobrászat tartományát. És azt se feledjük, miközben önmaga soha nem lépte át a szobrászat klasszikus határait, kompozíciói mások számára önzetlenül-öntudatlanul kitágították a műfaj dimenzióit a végtelen terek irányába.

„Az idő börtöne gömbölyű és nincs kijárata” — olvashatjuk egy Nabokov-könyv első oldalán. Lugossy műveinek erejét nem gyengítik a bennük motoszkáló sötét árnyak, sem a beljük rejtett zárványok titokzatos barlangjai, sőt. Éppen azt bizonyítják, VAN kijárat, amelyen át az idő kiszabadulhat börtönéből. Valamennyien hálá-sak lehetünk neki ezért a tanulsáért.

Barátai ezeken túl, személyesen is tanúi lehetnek annak a heroikus küzdelemnek, amelyet az utóbbi években betegségével folytatott. Szép és fiatalos volt, a legnehezebb időkben is elégánsan hordta széles karimájú szalmakalapját túlságosan rövidre vágott haján. Akadozó lelkesedéssel készült nagy életmű-kiállítására: hőiesen viselte a rendezés fizikai terheit, a szobrok térbe helyezésének gondjait, türelmesen válaszolt a sajtó tájékoztalan kérdéseire és végül elégedetten pillantott körül a teremben. „Küzdök, mint egy oroszlán” — mondta mindvégig halványan mosolyogva.

KOVALOVSKY MÁRTA

JOSEPH RATZINGER /
XVI. BENEDEK: A NÁZÁRETI JÉZUS
Első rész: A Jordánban való
megkeresztelkedéstől
a színeváltozásig
Második rész: A Jeruzsálembe való
bevonulástól a feltámadásig

XVI. Benedek pápa Jézusról írt könyve, amelynek első kötete 2007-ben, második kötete 2011-ben jelent meg német nyelven, nagy feltűnést keltett az exegeták, a teológusok és az elkötelezett keresztények körében. (A magyar fordítás ugyanezekben az években készült el.) A könyv egyedülálló jellegét az adja, hogy Péter utódja nem kötelező érvényű tanítóhivatali megnyilatkozást ad közre, hanem egy tudományos művet, amely nyitott a kritikára. Az első kötet előszavában a szerző 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 ellentmondhat nekem. Mindössze a rokonszenvnek azon megelőlegezését kérem az olvasóktól, amely nélkül nem létezik semmilyen megértés” (I/18.).

Vajon mi indította a pápát arra, hogy bekapcsolódjék a tudományos vitába, amely alapvetően a teológusok feladata? Az első kötet előszavában egyértelmű választ kapunk erre a kérdésre. A pápa visszaült fiatalkorára, amikor több lelkesítő Jézus-könyv is napvilágot látott (például Romano Guardini és Henri Daniel-Rops művei). Ezek nagy segítséget nyújtottak neki ahhoz, hogy Jézus személyéhez közelebb kerüljön. Később azonban szembesülnie kellett a történeti-kritikai kutatással, amelynek több képviselője élesen szétválasztotta egymástól a „történeti Jézust” és a „hit Krisztusát”. Az elkülönítés lényege: az evangéliumokban bemutatott Jézus-kép a húsvét utáni egyház hitbeli meggyőződését tükrözi, amelynek azonban csak kevés támpontja van Jézus életében. De éppen itt merül fel a jogos kérdés: „Am mit jelenthet a Jézus Krisztusba, Jézusba, az élő Isten Fiába vetett hit, ha éppen az ember Jézus annyira más volt, mint ahogyan őt az evangéliumok bemutatják, és ahogyan őt az egyház az evangéliumokból kiindulva hirdeti?” (I/9.).

A könyv szerzője persze tisztában van azzal, hogy a történeti-kritikai módszert a katolikus egyház is elfogadta. Ennek egyértelmű tanúi a II. Vatikáni zsinat *Dei Verbum* kezdetű dogmatikai konstitúciója, valamint a Pápai Biblikus Bizottság

dokumentumai (*Szentírásmagyarázat az egyházban* 1993; *A zsidó nép és Szentírása a keresztény Bibliában* 2001). Maga Benedek pápa is nyíltan kimondja, hogy a történeti módszer „a keresztény hit alkattából kifolyólag nélkülözhetetlen” (I/12.). A keresztény hit ugyanis nem történelem feletti igazságokon nyugszik, hanem olyan eseményen, amely az emberi történelem keretében zajlott le. Ugyanakkor azt sem szabad elfelejteni, figyelemzetet a pápa, hogy a történeti-kritikai módszernek határai is vannak, többek között az, hogy az igét alapvetően mint múlthoz tartozó valóságot tekint. Nem képes arra, hogy az igét „maivá” tegye (I/13.). Eppen ezért szükséges, hogy a történeti-kritikai módszert egyéb módszerekkel kiegészítsék. Ez a követelmény egyébként a II. Vatikáni zsinat kinyilatkoztatásról szóló dokumentumában is megjelenik. Hiszen ezen dokumentum szerint a szentírás-magyarázó feladata nemcsak az, hogy keresse azt az értelmet, „melyet a szent szerző az adott körülmények között a maga korának és kultúrájának megfelelően, az akkori irodalmi műfajok segítségével akart kifejezni és fejezett ki”, hanem az is, hogy gonddal szemmel tartsa „a teljes Szentírás tartalmát és egységét, figyelembe véve az egész egyház élő hagyományát és a hit analógiáját” (DV 12). Ez a szempont — vagyis hogy a szövegeket az egyetlen Szentírás egészébe beállítva olvassuk — az Amerikából eredő, „kánoni exegézisnek” nevezett módszer kifejezett célja. A pápa nem véletlenül utal erre az értelmezési módra, hiszen — miként könyvének mindkét kötetéből jól látszik — alapvetően erre épít. Sőt még tágasabbá teszi a horizontot, amikor nemcsak a Biblia egészét, hanem a szövegek későbbi, egyházon belüli értelmezését is figyelembe veszi. (Az exegeták körében egyébként ezt a „hatástörténet” elnevezéssel szokás illetni.) A szövegeknek ugyanis nemcsak egyetlen, szigorúan behatárolt alapértelmük van, hanem viszonylag bő jelentéskörük, amely gyakran csak későbbi időben tárul fel. Emellett azt sem szabad figyelmen kívül hagyni, hogy Isten népe nemcsak címzettje az Írásnak, hanem annak „élő alanya” is, amelyben a Biblia igéi mindig „jelenvalók” (I/16.).

A szóban forgó könyv fő célja, hogy Jézus egyedülálló istenkapcsolatát, az Atyával való legbensőbb és legteljesebb egységét mint személynek lényegi vonását kimutassa. E nélkül a lényegi vonás nélkül — az istenfiúság valósága nélkül — egyáltalán nem lehet őt megérteni. E tekintetben kulcsfontosságú a Jn 1,18 mondata: „Istent nem látta soha senki, az Egyszülött Isten nyilatkoztatta ki, aki az Atya ölen van” (idézi I/25.).

Vessünk most néhány pillantást a két kötet tartalmára. Az első kötetben voltaképp Jézus nyilvános működésének főbb állomásait (a megkeresztelkedés és a megkísértés, a tanítványok kiválasztása és nevelése, Péter hitvallása és a színeváltás), illetve Jézus tanításának lényegi vonásait és összetevőit (Isten országának evangéliuma, a hegyi beszéd, az Úr imája, a példabeszédek, a nagy jánosí képek, Jézus kijelentései önmagáról) tekintti át a pápa. A második kötetben Jézus működésének végső időszaka, vagyis a Jeruzsálembé való bevonulást követő események, az utolsó vacsora (különös hangsúllyal a lábmossa, a főpapi imára és az Eucharisztia alapítására), a Getszemáni kerti ima, a per különböző állomásai, a keresztre feszítés és a halálból való feltámadás állnak a figyelem középpontjában. A kötet végén, rövid kitérítésként, a mennybemenetelről és a jövőbeli dicsőséges eljövételről értekezik a szerző.

Kiegészítő információként megjegyzem, hogy az első kötet első négy fejezetét Joseph Ratzinger még bíboros korában, mint a Hittani Kongregáció prefektusa írta, az egyéb fejezeteket, valamint a második kötetet viszont már Róma püspökeként. A Jézus-könyv tervezete tehát nem a péteri tisztség betöltése során fogalmazódott meg benne, hanem hosszú érlelődés eredménye.

Hogyan is néz ki konkrétan a Szentatyá által előnyben részesített „teológiai megközelítés”? Döntő jelentőségű, hogy alapvetően hitelt ad az evangéliumoknak. Meg van győződve arról, hogy az evangéliumok Jézusa az „igazi Jézus”, „a történetileg értelmesen kirajzolódó és kerek egészként körvonalozódó alak” (I/17.). Ez persze semmiképpen sem azt jelenti, hogy a pápa valamiféle gyermeki naivitással vagy a kritikai kérdéseket félreszóró, merev látásmóddal közelítene az evangéliumok felé. Nagyon is tisztában van azzal, hogy az evangéliumok nem jegyzőkönyvek, hanem hívő tanúságtételek, amelyekben nagy szerepet kap a húsvét utáni megértés és az evangélisták aktualizáló tendenciája. Jézuskönyvének mindkét kötetében megfigyelhető, hogy a pápa külön kitér problémákra, amelyek az evangéliumokban megfigyelhető különbségekből vagy az egyes evangélisták sajátos szemléletmódjából adódnak. Különösen is figyelemre méltó a második kötetben az utolsó vacsora időpontjára vonatkozó fejtegetés (II/87–93.). A pápa világosan rámutat a szinoptikusok és a János-evangélium közötti eltérésekre, majd „bátor” végkövetkeztetésre jut: Jézus búcsúvacsorája nem a zsidó előírások értelmében vett pászka-vacsora volt. „Az ő búcsúja volt ez, amelyen valami újat adott, önmagát ajándékozta igazi bárányként, és ezzel megalapította a *saját* pászkáját” (II/92.). Ugyancsak erős kritikai érzékenység

mutatkozik meg abban, ahogyan Benedek pápa a Máté-evangélium azon részletét értelmezi, amelyben az „egész nép” Jézus keresztre feszítését követeli (Mt 27,25). „Máté ezzel biztosan nem történeti tényről közöl: Hogyan jelenhetett volna meg ebben a pillanatban az egész nép Jézus halálát követelve?” „Máté — a történeti valóságon felülemelkedve — teológiai etiológiát igyekezett kialakítani, amely megmagyarázhatja Izrael rettenetes sorsát a zsidók és rómaiak közti háborúban” (II/142.).

A pápa tehát tudatában van annak, hogy az evangéliumokban a történeti valóság és annak húsvét utáni értelmezése szorosan összefonódik. Ám ez utóbbit nem valami önkényes, az „igazi” Jézust befedő és meghamisító, s ezért eltávolítandó buroknak tekinti, hanem jogos újraolvasásnak (*relecture*), amely kibontakoztatja és új helyzetre alkalmazza azt, ami a történeti valóságban benne volt. Az eszkatológikus beszédet tárgyalva a szerző külön hangsúlyozza: ahogy az Ószövetséget értelmezve maga Jézus „részt vesz a »relecture« folyamatában”, ugyanúgy „a hívő közösség... a maga részéről továbbolvasta, új meg új helyzetébe belelátta és belehallotta Jézus szavait, persze úgy, hogy az üzenet lényege változatlan maradjon” (II/47.).

Mindkét kötetben jól megfigyelhető az az alapbeállítottság, miszerint: az evangélisták értelmezését nem eltávolítani kell, hanem nyitott szívvel megközelíteni, s egyúttal egyéb bibliai tanúkat — a Krisztusra mutató Ószövetséget, a Krisztus-hitet kifejtő apostoli leveleket és más újszövetségi iratokat —, valamint az egyház élő hagyományát is figyelembe kell venni.

A teológiai exegézis lényege jól látható a Jézus megkeresztelkedésére vonatkozó fejtegetésben (I/27–38.). A pápa együtt szemléli a négy evangélium beszámolóját, s egyúttal az egyházatyák (Jeruzsálemi Kürillosz, Aranyszájú Szent János) magyarázatát, valamint a bizánci liturgia és ikonográfia sajátos szempontjait is figyelembe veszi. Így a megkeresztelkedés szoros összefüggésbe kerül a kereszthalállal és a feltámadással, s nyilván a kereszteni keresztséggel is.

Szintén jó példa a Getszemáni kerti imádság megközelítése (II/118–128.). A szerző a három szinoptikus ezzel kapcsolatos elbeszélése mellett a János-evangélium egyik „virágvasárnapi” szövegét, valamint a Zsidóknak írt levélben levő utalásokat is vizsgálat tárgyává teszi. Emellett — Jézus emberi és isteni akaratának kérdésével összefüggésben — a Halkédóni zsinat dogmatikai határozatára, illetve az azzal kapcsolatos mai kérdésekre is kitér. Ugyancsak érdekes az irgalmas szamaritánusról szóló példabeszéd magyarázata (I/169–174.). A történeti értelmezés

mellett a pápa annak az egyházatyák által kedvelt allegorikus magyarázatnak is figyelmet szentel, mely szerint az irgalmas szamaritánus magával Jézussal azonos, aki az elidegenedett ember megsegítésére jött. Persze nem kell külön hangsúlyozni, hogy ilyenfajta megközelítések nélkül szorosan összefonódik az írásmagyarázat, a teológia és az elmélkedés.

A könyv sajátosságaként említhetjük azt is, hogy szerzője kifejezetten kapcsolatteremtésre törekszik. Ez a kapcsolat mindenekelőtt Jézus Krisztusra irányul. A cél nem más, mint „a Jézussal való belső barátság — amin valójában minden múlik” (I/10.). A pápa nyilván az exegetákkal is kontaktusra törekszik. Bár esetenként kemény bírálatról van szó, a történeti-kritikai módszer egysíkú és egyoldalú változatát, a végső cél semmiképpen sem az elmarasztalás, sokkal inkább az útmutatás és bátorítás arra, hogy merjenek új utakat keresni. A biblikusok iránti nyitottság megmutatkozik abban, hogy a pápa gyakran hivatkozik exegeták megfigyeléseire — a helyzettől függően hol elismerően, hol kritikusan (ez ugyanazon exegetára, például Pierre Grelot-ra vonatkozólag együtt is megfigyelhető: I/179. és I/245.).

A könyv ökumenikus és vallásközi szempontból is figyelemre méltó. Nyilvánvaló, hogy a Szentatya nagy tiszteletben tartja a keleti, ortodox hagyományt. De a protestánsok felé is nyitott, hiszen protestáns exegetákra (főképp Martin Hengel, Peter Stuhlmacher, Ulrich Wilckens) is rendszeresen hivatkozik — többnyire elismerő módon. Még az egyébként kemény kritikával illetett Rudolf Bultmann pozitív megfigyelései iránt is nyitottságot mutat (II/121.). Az ökumenikus jelleg persze más szempontból is megmutatkozik. Ezt a református Gottfried Wilhelm Locher így fogalmazta meg: „XVI. Benedek egy olyan könyvet tett közzé, amely magában hordja azt a potenciált, hogy az ökumenét nagyobb egységre vezesse, amennyiben emlékeztetbe idézi, kinek a követésében állnak mindazok, akik magukat keresztényeknek nevezik” (*So ändern sich die Zeiten*. In: Thomas Söding (szerk.): *Ein Weg zu Jesus. Schlüssel zu einem tieferen Verständnis des Papstbuches*. Herder, Freiburg, 2007, 53.).

Külön kiemelendő az a párbeszéd, amelyet Benedek pápa Jacob Neusner rabbival, illetve annak könyvével (*A Rabbi talks with Jesus*) folytat (I/97–116.). Neusner egy hívő zsidó szemével olvassa a Máté-evangéliumot, és felismeri benne Jézus páratlan személyi igényét. A pápa helyesli Neusner megfigyelését: úgy, ahogy Jézus beszél, csak Isten nevében beszélhet valaki. Amíg a rabbi éppen emiatt ellentmond Jézusnak, addig a keresztény főpap igent mond Jézus egyedülálló igényére.

A könyv recepciójának részletes ismertetésére itt nincs mód. Azt persze könnyű kitalálni, hogy a kritikai exegézis jó néhány képviselője komoly fenntartásokkal fogadta a művet. Főleg azt kifogásolják, hogy a pápa eleve lemondott arról, hogy az általa bemutatott Jézus-kép történeti igazolásába kezdjen: túl egyszerűen azonosítja az evangéliumokban bemutatott Krisztust a voltaképpen „történeti Jézussal”, s nem veszi figyelembe, hogy a kettő között nemcsak folytonosság, hanem megszakítás is fennáll (vö. François Nault: *A történelem Jézusa és napjaink teológiája. Észrevételek Joseph Ratzinger Jézus-könyvéről*, Mérleg, 44 (2008/3) 293–316.). Más exegeták, akik éppúgy a történeti-kritikai exegézis elkötelezettjei, jóval nagyobb nyitottságot tanúsítottak a pápa szándéka iránt. A katolikus Oda Wischmeyer a második kötetet értékelve elismeri: a részleteket illető esetleges nézetkülönbségek ellenére a pápa munkája arra ösztönzi őt, hogy az evangéliumi szövegeket teológiailag újragondolja (vö. *Der Prozess Jesu aus der Sicht des Papstes*. In Thomas Söding (szerk.): *Tod und Auferstehung Jesu. Theologische Antworten auf das Buch des Papstes*. Herder, Freiburg, 2011, 61.). Hasonlóan nyilatkozik az első kötetről a nemzetközileg elismert Joachim Gnllka: „Köszönjük Benedek pápának a Jézus-könyvet, amely arra ösztönöz, hogy régi kérdéseket, például a jánosi-kérdést, de nemcsak ezt, újra átgondoljuk” (*Wer war Jesus und Muhammad?* Herder, Freiburg, 2011, 84.). Persze a magyar fordítás gondozóit és kiadóját is köszönet illeti a gyors és alapos munkáért.

KOCSIS IMRE

HÓNAPRÓL HÓNAPRA

FELFEDEZÉSEK II.

És még mindig múltbéli üzenet: Fülöp Lajos és Lisztóczy László összeállításában *Tudós tanárok a gyöngyösi gimnáziumból* (Berze Nagy Gimnázium és Szakiskola, Konturs Kft., Gyöngyös). A pályarajzok azoknak emlékét idézik, akik a gimnáziumban tanultak, tanítottak, s jelentős alakjai lettek a magyar tudományosságnak, iskolaügynek. A portrék ábécérendben követik egymást.

Rögtön az első, Alszeghy Zsolté, kiváló irodalomtudósra irányítja figyelmünket. A legidősebbek még emlékezhetnek a középiskolákban használatos kiváló magyar irodalom tankönyvre, amelyet csak úgy emlegettek: „Alszeghy, Babits, Sík”. Három kiváló irodalmár keresztény szellemenben írt műve nemzedékeket nevelt, tett erkölcsös felnőtté. Pályájának csúcán tagjai közé választotta az Akadémia, majd egy esztendővel később — Sík Sándorral együtt — megfosztották címétől, s csak halála után majdnem húsz évvel, 1989-ben rehabilitálták. A magyar irodalomtudomány jelentős alakja volt, mindenképp módját kellene ejteni, hogy kéziratban maradt, kétkötetes műve, *A magyar líra története és A magyar XVIII. század* nyomtatásban is megjelenhessen.

Két írása szerepel a kötetben, két erdélyi költő, Reményik Sándor és Áprily Lajos méltatása. Reményikről szólva Alszeghy így foglalta össze elveit: „A kritikusnak, aki egy lírikus esztétikai értékét akarja lemérni, sohasem szabad egy maga választotta gaszatról és a maga kedvelte esztétikai normák szerint ítélnie; meg kell keresnie a művekben a költő lelkét, rekonstruálnia kell a költő művészeti elméletét, bár ez sokszor öntudatlan a művészen, vizsgálania kell e művészi elvek megvalósításának eredményfokát, és csak akkor, amikor a költő annak egyéni mivoltában és alkotói magatartásában megértette, csak akkor mondhatja el »a saját esztétikai« felfogásával a költő természetével szemben való állásfoglalását.”

Komoly bírálói magatartás, amelynek egyik lényeges eleme a beleézés, a másik a költő személyiségének megértéséből kibontani a műalkotás legfontosabb jellemzőit. Reményiket, kora legnépszerűbb erdélyi íróját szerény, visszahúzó egyéniségének mutatja, akinek nagy erénye a témához illő verszene megcsendítése, a lélekhez illő forma megtalálása. Ugyanezt az összhangot érezkelte Áprily Lajos költészetében is, amelynek csendes hangjait elmélyíti az elmúlás sejtelme. Idézi a következő sorokat: „Milyen jó volna most örülni, / dalolva, mint a húr örül / A bánat fekete

kutyája / sötét ívben körül-kerül. (...) Sugártalan könyvtárszobában / elér, babonásan megáll / s fekete álarcát ledobja: / a halál!” Erdély hangját hallotta ki ezekből a sorokból, amelyek az egész elszakított magyarság lelkének szépség utáni vágyát és a fájdalmát egyszerre fejezték ki, árnyat vonva a természetlírára.

A másik kiváló irodalomtudós, nemzedékek-nek nevelője Bán Imre, a barokk nemzetközi hírfű kutatója több mint húsz évig tanított a gyöngyösi gimnáziumban. Művek és szövegkutatások sorával segítette a tudomány fejlődését. *A barokk* című könyve máig használatos, megbízható forrásmunka. Jelentősek Dantével foglalkozó írásai is.

Berze Nagy János folklorista, a népelet elemeinek kutatója lett a gyöngyösi gimnázium növendője. Munkásságának tekintélyes része, gyűjtései és elméleti írásai halála után jelentek meg, egyebek mellett Fülöp Lajos szerkesztésében. És itt álljunk meg egy kitérő erejéig. A tudós tanárokról szóló antológia szerkesztője ugyanis joggal szerepelhetne maga is a portrék között. Egyike volt az ELTE legnépszerűbb oktatóinak, megértő kedvessége és tárgyi tudása lebilincselte a hallgatókat és a kollégáit is. Elkötelezettje a magyar nyelvnek, s a magyarságtudat fejlesztésének. Abba a generációba tartozik, melynek tagjai nemcsak beszéltek a nyelv művelés, a szép és kifejező nyelvhasználat (és vele a gondolkodás tisztaságának) jelentőségéről, hanem tett és tesz is érte. Életem máig tartó ajándéka, hogy megismerhettem és sokszor vele szigorlatoztattam. Bizonyos, hogy az említett Berze Nagy János példaképe és tevékenységének ösztönzője volt és maradt.

Bonkáló Sándort általában Tolsztoj és Dosztojevszkij tolmácsolójaként tartjuk számon, tanulmányai kevésbé ismertek. Ezért is tanulságos itt olvasható, Puskinről szóló írása, mely a költő korával is behatóan foglalkozik. Hasonló módszerrel mutatta be *Az orosz irodalom történetét*. A kétkötetes mű 1926-ban jelent meg, s anyaga a 20. század elejéig tart. Módszerére jellemző, hogy részletesen elemzi a vallási, erkölcsi, politikai és társadalmi eszmék változásainak történetét is, amelyek az orosz irodalom minden korszakának fontos elemei. Mint a kiemelt Puskinnek foglalkozó fejezet is mutatja, a legfontosabb orosz írókat a világirodalmi háttérbe állította, hangsúlyozta azonban, hogy az esetleges rokonságok inkább csak párhuzamok (s ez a distantia Puskin esetében azért is fontos, mert gyakran túlságosan is hangsúlyozzák Byronnal való egyezéseit). Ezért is figyelmeztetett arra, hogy az *Anyeginre* Rousseau és Staël is hatott, „Tatjana lelkirajzához Staël Delphine-je szolgált mintául”.

A máramarosszigeti gimnáziumban tanító Forgács Ferenc tolcsvai születésű volt. 1921-ben települt vissza, s eleinte sok nélkülözéssel kellett megvívnia. Vagonlakó volt családjával, később ideiglenes lakáshoz jutottak a gimnázium épületében, s itt lett véglegesített tanár, melyet fontos helytörténeti kutatásokkal és tanulmányokkal hálált meg. Megírta *Gyöngyös történetét*, majd 1930 és 35 között több részben jelentette meg a gimnázium történetét a jezsuita korszaktól az államiig.

A gyöngyösi születésű kiváló színháztörténész Galamb Sándorról Pintér Jenő jellemzését idézik: „A tizenkilencedik század második felének színműirodalmát Galamb Sándor méltatta tervszerű kutatással, gondos feldolgozással, a tartalom súlya mellett a stílus hajlékonyságával. Sok elfeledett mozzanatra mutatott rá, nem egy régi tanítást módosított új felfogásával.” Ez a méltatás érvényes irodalomtörténeti kutatásaira is. Ilyen tárgyú elemzései közül *A magyar népdal hatása műköltészetünkre Pálóczi Horváth Ádámotól Petőfiig* a legjelentősebb. (Ez a magisztrális tanulmány olvasható a kötetben.)

Hugai Ferenc Gyöngyösön létesített magániskolát, amely a nyugati nyelvek oktatása mellett alapos világirodalmi és bölcséleti ismeretekkel vértette föl növendékeit. Némelyik elképzelése akár mintája lehetne az oktatásügy jelenlegi irányítóinak.

Gyöngyös város kultúrtörténetének érdekes alakja volt Pásztor József, aki nem írt ugyan szépirodalmi műveket, valamiképp mégis rokona a Szegeден tevékenykedő Móra Ferencnek. Ő is érdeklődött a néphagyományok iránt és régészeti kutatásokat is végzett. Itt *Gyöngyös őslakóiról* írt összefoglalása olvasható, amely termékeny viták kiindulópontja lehet. Egyes művei írásában együttműködött vele a ferences Stiller János, aki szinte egész életét itt töltötte, s két szerzőtársával megírta *Mátrai és gyöngyösi kalauzát*, amelyből *Gyöngyös leírását* választották ki a szerkesztők.

A nyelvújítás nagy alakjai mellett nem elhanyagolható Bugát Pál szerepe sem: ő az orvosi nyelv magyarításának szentelte életét. (Portréját Stiller Kálmán rajzolta meg.) Céljának megvalósítása nem volt egyszerű, a nyelvújítók sok lehetőségével, eljárásával nem élhetett. A hazafias felbuzdulás segítette, műszavai kezdtek elterjedni, Toldy Ferenc arra igyekezett rávenni, indítsanak orvosi tudományos folyóiratot, amelyben terjeszteni, népszerűsíteni lehetne az új műszavakat. Közben azonban megindult a „lexikoni-per”, s ebbe Bugát is belekeveredett, íróbarátai segítségével végül mégis növekvő tekintély övezte, 1931-ben az Orvosi Társaságával ez csak növekedett. Érdemei elvitathatatlanok, jöjjönhet objektív kritikáival joggal tették szavá túlzásait, ő maga azonban rendíthetetlenül haladt célja megvalósítása felé. Körülbelül 40 ezer szót gyűjtött össze, s ezeket 1843-ban *Ter-*

mészettudományi szóhalmaz címmel ki is adta. Némelyik újítása (sérv, bonckés, mirigy, agy, ragály stb.) ma már bevett szó, képzései közül is megragadt néhány, összetételei is figyelmet érdemelnek. A hatalmas szám is bizonyítja, hogy gyártotta is a szavakat, s ez nem feltétlenül volt eredményes. A szabadságharc idején Magyarország főorvosának nevezték ki, majd bujdosó lett, kisebb cikkekkel tért vissza, majd büszkén jelentette be *Szócsintana* elkészültét, azaz a szócsinálás módszertanának kidolgozását. Ez azonban még Toldy Ferenc ellenkezését is kiváltotta, Jókai pedig kifigurázta a Pesti Nagy Tükörben. Bugát visszavonult, de folytatta szógyártását. Depresszióját enyhítette, hogy 1860-ban elnökévé választotta a Természettudományi Társaság, négy év múlva azonban visszavonult. Nyelvszeretetére jellemző egyik kijelentése: az angyalokkal is magyarul beszélne, ha azok tudnának ezen a nyelven.

Széky István nevét a turisták ismerik, az ő nevét viseli az első jelzett mátrai turistaút, s kezdeményezte az iskolai kirándulásokat. Emellett bölcséleti kérdések megválaszolása is foglalkoztatta. Itt *A tudományok rendszertanával* szerepel.

A gyűjtemény a sokoldalú Vágó Ferenc, *A gyöngyösi kath. közösségi nagygymnasium* szerzőjének portréjával és a műből választott szemelvénnel zárul. Ez is, mint valamennyi tanulmány és könyvrészlet, kitűnő ismeretszerzési és bővítési lehetőséget ad, s a felfedezések örömeivel gazdagít.

RÓNAY LÁSZLÓ

HALMAI TAMÁS: SZILENCIUM

Halmi Tamás költészete, nem tegnap óta, eltökélt nyugalommal kezdeményezi a magyar metafizikus költészet megújítását, sőt mondhatjuk: megteremtéssel egyenrangú folytatását. A költői eszméletnek ez az áramlata nálunk nyomelemekben — Csokonai megrendítő darabjaitól kezdve József Attila *Eszméletén* át Pilinszky kései életművéig — mindig jelen volt, de utóbb, úgy tűnik, a lírai beszéd holtágába sodródott, és még jelentős üzeneteit is bizonyos kötelező szemérmesség alakzataival adta hírül. Pedig ennek a szűkkeblűségnek (vagy lehet, a magyar szemlélet kötelezően tárgyias jegyeiből adódó szárazságnak) következményei hátrányosak: nemzeti líránkban nem tudunk levetkezni bizonyos verbális megindulásokat, képtelenek vagyunk felülemelkedni a lírai gesztusrend külsőségein, és nem is tudjuk befogadni az idegen költői beszédmódok, technikák, közlésfilozófiák nagy eredményeit. Baudelaire, Mallarmé vagy Eliot valódi felfogásához itthoni eszméleti edzésre volna szükségünk, a magyar költői szemlélet magasítására és tágitására. Nem biztos, hogy szellemi ha-

zánk ott van, ahol születünk. Sőt lehet, hogy éppen nem ott van, hanem az itteni föld feletti messzi távlatokban.

Mindez a bánat Halmai Tamás kötete kapcsán tolt fel bennem. Pedig Halmai költészete nem valamiféle erőltetett esszé-líra vagy elvont és üggyel-bajjal kiókumlált szerzetesi lírai ajánlat. Tény, hogy számos — olykor hosszas előkészületre kényszerítő — kulturális adatot görget, és egy része a japán vagy a keresztény szellemtörténet ismerete nélkül csak részlegesen megközelíthető. Ugyanakkor igazol egy szokatlan művészetfilozófiai hatásmechanizmust: azt, hogy még a konkrét történeti ismeret rejtő verset sem feltétlenül mechanikus ismeretpótlással foghatjuk fel. Halmai versei ugyanis (főleg a kötet első harmadában sorjázó, a japán kultúra emlékeit idéző darabjai) európai tudatunk felől rajzolják fel egyfajta szibillinikus emberség üzeneteit.

Ez a költő, noha kedveli az általános lírai kifejezés szféráját, és teremtése soha nem egyszerű lények vagy lények emlegetésével kezdődik, többnyire az érzéletes látvány jegyeivel teszi hitelessé elvont belátásait. Egyetlen példát idézek, egy rövid tollrajzot: „Tél jön. Halál jön. Hat ló / patája alatt folsír / a fülemülepaddló” (Fülemüle). Két tömör állítás az elején (lehet, hogy gyász emléke, lehet, hogy más kudarcé, vagy csak amolyan szellemföldrajzi-tektonikus változás), két megismételt jelen idejű ige, fenyegetés, megsemmisülés, eltűnés — és akkor hirtelen egy rokkoló ízü zárlat, egy pillékönnyű metaforikus csattanó, és kész a feledhetetlen vers. Nem tudjuk, miért *fülemüle* az a padló, de a kifejezés kecses képszerűsége, tapintatos vigasza, fájdalomcsillapító derengése megkapó és feledhetetlen.

Halmai stílusát egyébként is meggyőzővé teszi a szigorú, mégis kellemes tónus, a versek legkisebb szegletében is érzékelhető formai fegyelem, az el-lentmondásokban haladó fogalmazásmód („*hagytokozz bátran arra, ami nincs!*” — *Emma és Emil*), de úgy tűnik, a szövegek plasztikus felrakását kiegészíti a mondásszerű, általános egyetértést igénylő fordulatok használata, a vallomások személyessége mögött is fel-felsejlő tárgyyszerűség, mondhatnám, a költői testtartáson is érzékelhető humánus elem. Halmai Tamás költészetének ezt a szelídségét, lírai tapintatosságát a keresztény szóhasználat közvetíti — a kötet második felében olvasható darabok egyfajta lírai lelkigyakorlat naplójaként jelennek meg. Nincs hely itt kitérni arra, milyen ösztönzések lendítik magasba e költemények olykor egyenesen után szemérmes fordulatait (Pilinszky, Székely Magda és Beney Zsuzsa ösztönzése szembeszökő), de egyet hadd nevezek meg: a szövegekből lépten-nyomon a Pilinszky-emlegette „evangéliumi esztétika” sugallata árad.

„Mindig ideje van a jónak, / a bárányoknak és a bohócnak, / az asszonyi szelíd örömeik, / mindig ideje az örököknek” (Mindig ideje van). Vagy olvassuk el ezt a párost: „nem szabadul a jótól, / aki szabad” (Egy szín alatt). Sorra idézhetném a szebbnél szebb betéteket: „Csak Isten van. Csak válasz. / Kérdés nem fedi el” (Ördögűzés). „Esős évszak felett a híd: / ók azok. A halottaid. / Csak az anya örök, a többi / az öröklétet megörökli” (Esős évszak). Úgy nevezném ezeket, Goethe szavával, hogy *rábukkanás*-versek: olyan hirtelen vetítenek elénk egy-egy képtelen-páratlan tapasztalatot, mintha örökké ezt a szerkezetet kerestük volna, ezt a néhány szót, sőt ezekkel a rímekkel.

Mert szót kell még ejteni Halmai Tamás formai jártasságáról, ruganyos könnyedségéről és szótalálati találékonyságáról. Mesterségbeli tudása, úgy tűnik, nem dogmatikus (olykor henye sorzárlatokat is meg-megtűr), de kétségtelen, hogy ma egyik legszorgalmasabb formakereső és formaidéző lírikusunk. Ezen azt értem: soha nem enged tolla alá olyan fordulatot, amely ne hordozná valamilyen alakzati megfontolás garanciáit. A mondandó itt eleve csak szerkezetben, modellált külsővel, tudatos kézművességi gyakorlat eredményeként jelenhet meg. Örömről telik a kibontásnak ebben az aggodalmas tökélyében, s rokonszenvűnként úgy fejezhetnénk ki: mégiscsak létezik formai realitás, amely nem csupán díszítő, búvészkedő vagy figyelemelterelő funkciót tölt be, hanem a költemény hatásának mintegy teremtő tartozéka. Talán ez itt a legfontosabb: Halmai ismét igazolja, hogy a költészetet nem a szavak kifecakítása, nem a nyelv önjáró automatizmusainak istenítése újíthatja meg, hanem a költészet törvényeinek helyreállítása, a szavak eredeti jelentésének megidézése és annak a költői hagyománynak tatarozása, amely — szinte szavaktól független — szellemi-lelki tartalmakból, megfogalmazható tapasztalatokból, ellenőrizhető kijelentésekből és rokonszenves szokásokból áll. A művészet alkotás, nem reflex.

Olyan ez a kötet, a részvét bátor könyve — címe is erre utal —, mint egy szellemi rokonszenvezéssel eltöltött perc. De a halk perc hosszú perc, és később hosszabb évszakok foglalatossága követheti. (*Pannónia Könyvek*, Pécs, 2012)

BÁTHORI CSABA

FEJÉRDY ANDRÁS: MÁGYARORSZÁG ÉS A II. VATIKÁNI ZSINAT, 1959–1965

Az Egri Főegyházmegye sekrestyéiben sok helyen megtalálható egy régi, bekeretezett, mára már megsárgult fénykép, amelyen Brezanóczy Pál érsek és VI. Pál pápa találkozása látható. A korszakot megélt vagy valamelyest ismerők számára ez

a kép a magyar egyház és a Szentszék kapcsolatfelvételének egyik szimbóluma. A kutatónak azonban ugyanez a felvétel a legitimációé, hiszen írásban is megmaradt az a Brezanóczynak adott állambiztonsági utasítás, amely előírta számára a fénykép készíttetését. A belügyi szervek ugyanis VI. Pál és az érsek közös szerepeltetésének segítségével akarták népszerűsíteni a kádári egyházpolitikát.

Fejérdy András *Magyarország és a II. Vatikáni zsinat, 1959–1965* című könyvének első elolvasása óta mindig ez a felvétel jut eszembe, valahányszor újra kezembe veszem munkáját. Ugyanis — most, amikor a zsinat megnyitásának 50. évfordulójára emlékezünk — érdemes többször is át tanulmányozni ezt az összeállítást, amely a történettudomány eszközeinek segítségével elemzi a Vaticanum előkészítését, üléseinek és hatásának fontosabb eseményeit, mozgatórugóit — a magyar egyház vonatkozásában.

A könyv külön értéke, hogy miközben megkülönbözteti a Szentszék, a Kádár-rendszer és a magyar egyház intuícióit, bemutatja azok egymásra gyakorolt hatását is: a kapcsolatleremtés és a legitimáció kettősségét. Fejérdy András kutatómunkájában ugyanis egyaránt szerepet kapnak a zsinati dokumentumok, a párhathározatok és a különféle feljegyzések, úgy hogy azokat születési környezetükben elhelyezve tárja az olvasó elé.

Mindezek alapján a szerző bizonyítja, hogy a Szentszék a magyar főpapok zsinaton való részvételét arra használta fel, hogy a szabad környezetben részletes információkat szerezzen a magyar egyház valós helyzetéről. A diktatúra pedig — számítva erre a vatikáni elvárásra — úgy készítette elő a magyar delegáció tagjait, hogy azoknak megnyilatkozásai, diplomáciai lépései elősegítsék a kádári politikát: a diktatúrához szelídített és azt valamiképpen legalizáló egyház beillesztését a szocialista világába.

A szerző, miközben rámutat a keleti politika legfontosabb szándékára, a szabad egyházkör-mányzat lehetőségének megteremtésére, megjelöli a szocialista országokkal való kapcsolattartás, a keleti politika gyenge pontját is: nem volt kellőképpen felkészülve az egyházüldözés mindennél rafináltabb formájára, az adminisztratív diktatúrára. Fejérdy András megállapítása szerint ezt a hiányosságot csak a keletről jött ember, II. János Pál pápa tudta felszámolni, aki következetes megnyilatkozásaival az alapvető emberi jogok közé emelte a vallásszabadságot.

A történetes megerősíti azt a mások által is hangoztatott következtetést, hogy a magyar egyház szélesebb rétegei számára a zsinat csupán a liturgikus reformok hozta változásokkal volt egyenlő. A pápság és a teológiai oktatás pedig a

professzorok azon szűrőjén keresztül találkozott az egyetemes egyház nagy megújulásával, amely hosszú időn át egyaránt meg akart felelni az egyházhűségnek és az állami elvárásoknak. A végletekről — így például a békepapi vagy a bulányista recepcióról — viszont úgy látja, hogy azok nem tudtak maradandó hatással lenni a hazai egyház egészére.

A közel 400 oldalas kiadvány használhatóságát nagyban elősegíti az irodalom- és névjegyzék, a rövid életrajzok, valamint az időszak kronológiájának bemutatása. Az egyes részterületek vizsgálatának felépítése logikus, tárgyalásuk pedig igen alapos.

A magyar egyháztörténet-kutatás nagy hiányossága, hogy eddig még nem alkotta meg a diktatúra évtizedeinek teológiai olvasatát. Fejérdy András jelen munkája az első lépés ennek megszületéséhez, és ez a feltáró munka legnagyobb erénye. (MTA Történettudományi Intézete, Budapest, 2011)

KÁLMÁN PEREGRIN

SIMON RÓBERT — SIMONNÉ PESTHY MONIKA (SZERK.): MÁNI ÉS A FÉNY VALLÁSA A manicheizmus forrásai

A magyar olvasó egy különleges és egyedülálló könyvet tarthat a kezében arról a Simon Róbert szerinti a buddhizmus, a kereszténység és az iszlám mellett „negyedik világvallás”-ról (5.), amely hosszú évszázadokon keresztül a kibontakozó kereszténység kitaró ellenfelének és riválisának bizonyult (lásd például kathárok mozgalma Dél-Franciaországban a korai középkorban). Maga az ifjú (későbbi Szent) Ágoston is kilenc meghatározó évig élt a hatása alatt.

A manicheizmus különlegessége, hogy már eleve „könyvvallás”-ként született. Máni, az alapító (+277) maga írta le a tanait. Ezeket missziók révén terjesztették a követők, akik szervezett közösségeket hoztak létre Észak-Afrikától Kínáig. Az utóbbi évszázad felfedezéseinek, de főképpen az elmúlt 20 év megélnkült tudományos érdeklődésének köszönhetően ma már egyre jobban körvonalazódik ennek a kultúráteremtő — különösen a nyugati/latin kereszténységre komoly hatást gyakorló — vallásnak a kialakulása, a terjedése, a tanrendszere és a szervezeti felépítése.

A négy részre tagolódó és logikusan felépített mű első részében Pesthy Monika a manicheizmus keresztény előzményeit igyekszik feltárni. Ebben a szerző egyrészt Elkasza (2. század), illetve az edesszai Bardaiszan (155–222) személyiségét és tanait ismerteti; másrészt pedig közli a vonatkozó forrásszövegek magyar fordítását.

Bardaiszan esetében ez magában foglalja a kései (9–12. század) szír és arab nyelvű művekben fennmaradt utalásokat is.

A második részben az olvasó megismerkedhet azokkal a dokumentumokkal, amelyek Mánitól és a híveitől származnak. Elsőként természetesen Máni gyermek- és ifjúkora elevenedik meg az úgynevezett *Kölni Máni-kódex* alapján (ford. Déri Balázs). Ezt követi a vallásalapító *Sáhbuhragán* című műve (ford. Simon Róbert); majd pedig a kopt („Fejezetek”, „Homíliák” és „Zsoltár-könyv”; ford. Hasznos Andrea), az ujjur (például „Gyónóima”, „Példabeszédek”, kolostorgazdasági szabály vagy „Bögü kagán megterése”; ford. Kara György) és a kínai (például „Kompendium”, „Traktátus”, „Himnusz-tekercs” és történeti források; ford. Kósa Gábor) nyelvű manicheus szövegek.

A harmadik rész a kívülről, korabeli vagy későbbi szerzőknek a manicheizmusról alkotott felfogását tükröző írás-részleteket tartalmazza (Lükopoliszi Alexandrosz, *Acta Archelai*, Ágoston, Theodór bar Kóni, an-Nadím, al-Birúni és as-Sahrisztáni). Érdekesség az a „nagy görög hittagadó formula” (9. század), amelyet a Nagye gyháza be- illetve visszatérő manicheusoknak kellett elmondani (lásd 356–362.). Ez egyúttal arra is rávilágít, hogy itt egy szervezett vallási közösségről volt szó, amelyre az egyház riválisként tekintett. „Megtagadom az elitélem az összes manicheust — jelentette ki az egyházi tagságot igénylő jelölt —, az összes könyvüket és imádságukat, illetve varázslatukat, minden vezetőjüket, tanítójukat, püspöküket, a kiválasztott férfiakat és nőket, a hallgatókat és a tanítványokat, testükkel, lelkükkel és az istentelen hagyománnyal együtt” (360.).

A kötet utolsó, negyedik része az „Utószó”, amely tulajdonképpen Simon Róbert nagy ívű tanulmányát jelenti. Ez magyar nyelven elsőként mutatja be „a fény vallásá”-nak születését, elmúlását és feltámadását — ezeket és a szakirodalom tükrében. A szerző először is megkísérli feltárni a manicheizmus vallástörténeti gyökereit (mennyiben gnózis ez a nagyon dualista megváltásvallás?), és kitér a kutatástörténet ismertetésére. Majd vázolja Máni életét, a kozmikus száműzetés és megváltás manicheista mítoszáét, a manicheus panteont és Máni könyveit, valamint taglalja a manicheus misszió problematikáját. A továbbiakban olyan fontos kérdéseket boncolgat, mint például a manicheus erkölcs és egyház jellege, az iráni hatások problematikája, Jézus és Máni, valamint a zsidó-keresztény gnosztikus irányzatok/közösségek, illetve a buddhizmus és a manicheizmus kapcsolata. A tanulmányt a manicheizmus idő- és történelemfelfogásának ismertetése zárja, amelyben szintén ér-

vényesül a dualista szemléletmód: „a kezdeteknek és a végnek nincsen ideje, a Sötétség és a rossz mósága (áz) indítja el a keveredés történeti idejét, ami azonban szótériológiai idő, történelmi dimenzió nélkül. Ez legfeljebb liturgikus időt ölthet, ami nem a társadalmi létet, hanem az egyes manicheus hívó megváltását szolgálja” (452.).

A régi manicheus szövegeket a mai magyar olvasó számára hozzáférhető tevő forráskiadvány nemzetközi mércével mérve is kimagasló teljesítmény. Ilyen mű — vagyis 8 különböző nyelven fennmaradt forrásokat felvonultató kiadvány — még semmilyen más nyelven nem született. A bevezetővel ellátott és kommentált fordítások ugyanis mindig eredeti nyelvből történtek (kínai, ujjur, középperzsa, kopt, arab, szír, görög és latin). A mű rendkívüliségét még az is emeli, hogy azt a szerkesztők mindennemű intézményi háttér (a nemzetközi tudományos közéletben is számon tartott Pesty Monika, az MTA doktora, már két éve álláskereső) és pályázati támogatás nélkül valósították meg. Ennek ellenére sikerült egy olyan munkát megalkotni, amely mind módszertanilag, mind pedig a szakmai együttműködés tekintetében iskolapéldája lehet annak, hogy miképpen kell(ene) — mert lehetséges! — művelni a színvonalas tudományt. Hálás köszönet tehát a szerkesztők (és természetesen a fordítók) áldozatos munkájáért; és a kiadónak a mű igényes megjelentetéséért. (Összeállította és a tanulmányt írta Simon Róbert. A szövegeket fordította és kommentálta Déri Balázs, Hasznos Andrea, Kara György, Kósa Gábor, Simon Róbert és Simonné Pesty Monika; *Corvina*, Budapest, 2011)

JAKAB ATTILA

ALBERT SCHWEITZER — EGY ÉLET AFRIKÁÉRT

Albert Schweitzer sokak által kedvelt protestáns lelkész, elismert teológus, orgonaművész és zenetudós volt már, amikor egyre többször merült fel benne a kérdés, mit jelentenek számára Jézus szavai: „Mert valaki meg akarja tartani az ő életét, elveszti azt, valaki pedig elveszti az ő életét énértem és az Evangéliumért, megtalálja azt” (Mk 8,35). Végül elhatározta, hogy olyan feladatot vállal, amelynek révén közvetlenül szolgálhatja az embert. Beiratkozott az orvosi egyetemre, s közel járt már negyvenes éveiehez, amikor 1913-ban orvosi diplomát szerzett. Ettől kezdve 1965-ben, kilencvenéves korában bekövetkezett haláláig élete nagy részét az afrikai Gabonban töltötte, annak Lambaréné nevű falucskájában, ahol munkatársaival együtt kórházat hozott létre, s ápolta, gyógyította a bennszülött betegeket.

Gavin Miller filmje 1949-ben játszódik. Ez az időszak súlyos megpróbáltatásokat hozott Albert Schweitzer és a kórház életében. Az anyagi források megcsappantak, ezért a „nagydoktor” — ahogyan mindenki nevezi őt — az Egyesült Államokba utazik, hogy jótékonsági orgonakoncertekkel szerezzen pénzt, amely biztosíthatja a kórház továbbélését. Közben Gabonban politikai változások történnek, az új hatalom képviselői ambivalensen viszonyulnak a Németországból származó orvos embermentő tevékenységéhez. Bizalmatlanná válik Schweitzerrel szemben az Amerikai Egyesült Államok kormánya is, nekik az nem tetszik, hogy kiváló a viszonya a másik Alberttel, Einsteinnel, aki lehetőségeihez képest minden tőle telhetőt elkövet azért, hogy meggyőzze a döntéshozókat, ne kísérletezzenek az emberiség elpusztítására is alkalmas „átok” — vagyis hidrogén — bombával, hanem semmisítsék meg. Ehhez kéri Schweitzer erkölcsi támogatását. Ő azonban, bár maximálisan egyetért Einsteinnel, óvatosan viszonyul a kérdéshez, kivár a nyilvános kiállással, attól tartva, nehogy emiatt visszalépjének a lambarénéi kórház lehetséges anyagi támogatói. Ne feledjük: 1949-ben járunk, a két atomhatalom, a Szovjetunió és az USA négy évtizedes hidegháborús küzdelmének kezdetén.

Albert Schweitzer számára csupán egyetlen szempont létezik, hogy megmaradjon a lambarénéi kórház, sőt, azt újabb részleggel — a leprások számára — szeretné fejleszteni. A filmben két, egymástól homlokegyenest különböző szemlélet ütközik. Az egyik Albert Schweitzer és kórházi munkatársainak a nézetrendszere. Őket egyetlen nézőpont vezérli, hogy minél lelkiismeretesebben lássák el a betegeket, nem csupán testi, de lelki gondozóik is legyenek nekik, Albert Schweitzer legfőbb hitvallásának szellemében: *„Az ember csak akkor erkölcsös, ha magát az életet tartja szentnek, a növényekét és az állatokat, éppúgy, mint az emberét, és igyekszik a lehetőségekhez képest segítséget nyújtani minden szükséget szenvedő életnek... Tiszteljük az életet. Csak ennyit kell tenni... Még az ellenség életét is.”*

Ez a krisztusi lelkület Schweitzert gyanússá teszi a politikai hatalom szemében, amelynek képviselői nem válogatnak az eszközökben. Az FBI ráküldi a nagydoktorra egyik emberét, Phil Figinst, aki Schweitzer feltétlen tisztelőjének hazudja magát, s elhitei vele, hogy dúsgazdag szponzorokkal áll kapcsolatban, akik hajlandók lesznek támogatni a lambarénéi kórházat. Közben valódi megbízóinak eleget téve, szorgalmasan feljegyez minden olyan momentumot, amit esetleg fel lehetne használni Schweitzerék ellen, hogy bezárhassák a kórházat. Szemben az élet tisztelőtét mindennél fontosabbnak tartó Schweitzerrel, Figs szinte semmire nem becsüli mások életét: titokban felszakít

ja a biztonsági kerítést, amely mögött a kiselejtezett, de magukból sugárzást kibocsátó röntgengépeket őrzik. Így a gyerekek szabadon hozzáférhetnek a gépekhez, öntudatlanul életveszélybe sodorva magukat. Lebukását követően Figsben nyoma sincs a lélek gyöttrődésének emiatt, szinte büszkén vallja, hogy ő nem akarja megváltoztatni a világot, csupán a munkáját végzi. Schweitzer és Figs a két véglet a filmben. A betegeket, elesetteket élete nagy részében odaadóan gondozó nagydoktor megvalósítja azt, amit így fogalmaz meg: *„Csak azok lesznek igazán boldogok, akik keresték és megtalálták, hogyan lehet másokat szolgálni.”* Az FBI embere számára viszont csak a pillanatnyi érdekek érvényesítése számít, maximálisan igazodni a mindenkori hatalom elvárásaihoz.

A politikai, illetve keresztény humanista vonulat mellett különös drámaiságot ad a történetnek a magánéleti szál is. Albert Schweitzer felesége, Helene mindenben támogatja férje másokért végzett szolgálatát, egyik legfőbb munkatársa, de időnként nehezen viseli, hogy feledékeny, ha a családjáról van szó. Lányuk, Rhena pedig többször is apja szemére veti, hogy miközben az egész emberiséget meg akarja menteni, velük és a négy unokájával nem törődik, elvárja, hogy mindenki engedelmesen szolgálja az ő akaratát. Igazat ad azoknak, akik így jellemzik az apját: *„Bársonykesztyűbe rejtett vasóköl.”* Azt, hogy mennyire nehéz, szinte lehetetlen összeegyeztetni a mikro- és makrovilág érdekeit, a Schweitzerrel ugyancsak sokáig feszült viszonyban lévő fiatal doktornő, Suzy fogalmazza meg: *„Doktor! Úgy tűnik, hogy aki mindenkit szeretni akar, senkit sem tud igazán szeretni.”*

Ez valóban nehéz kérdés. A film szerint a szeretet csak a személyes kapcsolatokban, a mindennapokban működik, cselekedetek révén. Amikor a Suzy szavaitól megrendült Schweitzer fölteszi a kérdést: Vajon Jézus kit szeretett?, Anna, a legfőbb segítője így válaszol: *„Maga túl sok kérdést tesz fel magának. Reggel munkához lát. Jön egy beteg. Ellátja. Mi más tehetne még?”*

S alighanem igaz, hogy mindenki életében jelen van Lambaréné, ahol az egyén megtalálhatja azt a feladatot, amellyel mások hasznára lehet. A lényeg, ahogy azt Albert Schweitzer fogalmazta meg a gondjaira bízott afrikaiaknak, hogy a „törzsfőnök” — vagyis Jézus Krisztus — uralkodjon mindenki szívében. (Német–dél-afrikai életrajzi film, 114 perc; Rendező: Gavin Miller; Forgatókönyvíró: James Brabazon, Gavin Millar; Főszereplők: Jeroen Krabbé: Albert Schweitzer; Barbara Hershey: Helene Schweitzer; Jeanette Hain: Rhena Schweitzer. Kiadta: *Etalon Film*, Budapest, 2011)

BODNÁR DÁNIEL

SOMMAIRE

Sur la réception du Concile Vatican II

- LÁSZLÓ LUKÁCS: Le Concile Vatican II et Joseph Ratzinger
 CSABA TÖRÖK: La conception de culture dans *Gaudium et spes*
 BALÁZS TÖRÖK: Société différenciée – église changeante
 ZOLTÁN BALÁZS: Universalité, dialogue, enseignement social
 HENRI DE LUBAC: Souvenirs et réflexions sur le Concile Vatican II
 ■ Entretien avec le théologien Ladislav Orsy SJ
 PÉTER VASADI: Sur le livre de Thomáš Halík: *La nuit du confesseur*
 ■ Poèmes de Csaba Fecske, Tamás Filip, Attila Hámori et József Sárándi

INHALT

Über die Rezeption des II. Vatikanischen Konzils

- LÁSZLÓ LUKÁCS: Das II. Vatikanische Konzil und Joseph Ratzinger
 CSABA TÖRÖK: Kulturauffassung des *Gaudium et spes*
 BALÁZS TÖRÖK: Sich differenzierende Gesellschaft – sich wandelnde Kirche
 ZOLTÁN BALÁZS: Universalität, Dialog, Soziallehre
 HENRI DE LUBAC: Erinnerungen und Reflexionen über das II. Vatikanische Konzil
 ■ Gespräch mit dem Theologen Ladislav Orsy SJ
 PÉTER VASADI: Über das Buch von Thomáš Halík: *Nachtgedanken eines Beichtvaters*
 ■ Gedichte von Csaba Fecske, Tamás Filip, Attila Hámori und József Sárándi

CONTENTS

The Reception of the II Vatican Council

- LÁSZLÓ LUKÁCS: The II. Vatican Council and Joseph Ratzinger
 CSABA TÖRÖK: *Gaudium et spes* about Culture
 BALÁZS TÖRÖK: Differentiated Society – Changing Church
 ZOLTÁN BALÁZS: Universality, Dialogue, Social Doctrine
 HENRI DE LUBAC: Memories and Reflections about the II. Vatican Council
 ■ Interview with the Theologian Ladislav Orsy SJ
 PÉTER VASADI: About the book by Thomáš Halík: *Night of the Confessor*
 ■ Poems by Csaba Fecske, Tamás Filip, Attila Hámori and József Sárándi

Főszerkesztő és felelős kiadó: LUKÁCS LÁSZLÓ

Munkatársak: BENDE JÓZSEF, DEÁK VIKTÓRIA HEDVIG, HAFNER ZOLTÁN, LÁZÁR KOVÁCS ÁKOS, PUSKÁS ATTILA

Szerkesztőbizottság: HORKAY HÖRCHER FERENC, KALÁSZ MÁRTON, KENYERES ZOLTÁN,

KISS SZEMÁN RÓBERT, POMOGÁTS BÉLA, RÓNAY LÁSZLÓ, SZÖRÉNYI LÁSZLÓ

Szerkesztőségi titkár és tördelő: NÉMETH ILONA

Indexszám: 25 921 HU ISSN 0042-6024; Nyomás: Gyomai Kner Nyomda Zrt. Felelős vezető: Fazekas Péter vezérigazgató

Szerkesztőség és Kiadóhivatal: Budapest, V., Piarista köz. 1. IV. em. 420. Telefon: 317-7246; 486-4443; Fax: 486-4444. Postacím: 1364

Budapest, Pf. 48. Internet cím: <http://www.vigilia.hu>; E-mail cím: vigilia@vigilia.hu. Előfizetés, egyházi és templomi árusítás: Vigilia Kiadó-

hivatala. Terjeszti a Magyar Posta Zrt. Hírlap Üzletág, a Magyar Lapterjesztő Zrt. és alternatív terjesztők. A Vigilia csekk számla száma: OTP.

VII. ker. 11707024–20373432. Előfizetési díj: 2012. évre 5.040,- Ft, fél évre 2.520,- Ft, negyed évre 1.260,- Ft. Előfizethető külföldön a KKV-nál (H-1389 Budapest, POB 149.). Ára: EU országok: 15.240,- Ft/év vagy 95,- USD illetve ennek megfelelő más pénznem/év.

SZERKESZTŐSÉGI FOGADÓÓRA: KEDD, CSÜTÖRTÖK 10–14 ÓRA. KÉZIRATOKAT NEM ŐRZÜNK MEG ÉS NEM KÜLDÜNK VISSZA.

Ára: 500 Ft

VIGILIA

SZEMLE

■
HALMAI TAMÁS
FEJÉRDY ANDRÁS
SIMON RÓBERT –
SIMONNÉ PESTHY
MONIKA (SZERK.):

Hónapról hónapra
Szilencium
Magyarország és a II. Vatikáni zsinat, 1959–1965

■
Máni és a fény vallása.
A manicheizmus forrásai
Albert Schweitzer – Egy élet Afrikáért

A SZEMLÉKET ÍRTÁK

Báthori Csaba, Bodnár Dániel, Jakab Attila,
Kálmán Peregrin és Rónay László

KÖVETKEZŐ SZÁMAINKBÓL

- Ottlik Géza és Örkény István centenáriuma
- A Vigilia karácsonyi körkérdése
- Báthori Csaba, Féja Endre,
Gömöri György, Gunda-Szabó Dóra,
Szilágyi Ágnes Judit és Karl Rahner tanulmánya
- Halmai Tamás, Kirilla Teréz,
Muszatics Péter, Szabó T. Anna,
Vasadi Péter és Visky András írása



Nemzeti
Kulturális
Alap



9 770042 602104