

STUDIA

UNIVERSITATIS "BABEȘ-BOLYAI"

THEOLOGIA CATHOLICA LATINA

1

Editorial Office: Gh. Bîlașcu no. 24, 3400 Cluj-Napoca, Phone: 064-405352

SUMAR – SOMMAIRE – CONTENTS – TARTALOMJEGYZÉ

SZÉKELY JÁNOS, The Teaching of the Bible on Matrimony and Family ♦ A Szentírás tanítása a házasságról és a családról.....	3
MOLNÁR LAJOS, The Sacramental Nature of Christian Matrimony ♦ A keresztény házasság szentségi jellege.....	13
MARTON JÓZSEF, The Christian Matrimony in the Spirit of Márton Áron ♦ A keresztény házasság Márton Áron szellemében	17
JEAN-YVES BRACHET, Les questions actuelles d'éthique familiale ♦ A családética aktuális kérdései.....	29
ÁGOSTON FERENC, Mariage mixte ou mariage oecuménique? ♦ Vegyes házasság vagy ökumenikus házasság?.....	37
PIERRE CLERMIDY, L'accompagnement des fiancés. Les possibilités et les problèmes de la préparation au mariage ♦ Jegyesek elkísérése. A házassági előkészítő lehetőségei és problémái	43
MARC RASTOIN, Être femme et mère en Italie	51
NÓDA MÓZES, The Transsylvanian Roman Catholic Associations between the Two World Wars and their Relationship with the Lay Organizations of Hungarian Minority ♦ Asociațiile Romano-Catolice din Transilvania în perioada interbelică și relațiile lor cu organizațiile laice minoritare.....	57

ZAMFIR KORINNA, La vision catholique et protestante sur l'oecuménisme ♦ Az ökumenizmus katolikus és protestáns perspektívából.....	73
BERECZKI SILVIA, A Look at the Vatican II Council ♦ A II. vatikáni zsinatra tekintve.....	119
FARMATI ANNA, La typologie du chant ecclésiastique catholique hongrois du 17 ^{ème} siècle ♦ A 17. századi katolikus egyházi énekköltészet szövegtípusai	137

A SZENTÍRÁS TANÍTÁSA A HÁZASSÁGRÓL ÉS A CSALÁDRÓL

SZÉKELY JÁNOS¹

Abstract: The Teaching of the Bible on Matrimony and Family: The Bible teaches the simple truth that God himself founded the institution of matrimony and He meant it to be the basic cell of human society. We live in an age of confusion, when the boundary between good and evil is no longer obvious and even the pillars on which our society is founded are shaken. Family is considered a super-annuated institution and statistics show that it faces a serious crisis.

All these ill omen show us that we have to reconsider the simple words of the Bible on this topic and make clear to ourselves that in God's plan matrimony is monogamous and indissoluble. Matrimony must be the earthly sign for God's love towards mankind. In the Old Testament the laws defending the institution of family were extremely strict. The Jewish people proved a very deep sense of solidarity towards families, and especially relatives who were facing difficulties. In the New Testament we find out about the appearance of a new kind of relationship even deeper than the family bounds. Jesus widens the borders of God's kingdom so that every man believing in Him may be a member of God's family. That does not mean that he destroyed this strong bound but he improved it. The basis of all relationships is Love (1 Cor 13).

Wass Albert: Üzenet haza

Üzenem a földnek, csak teremjen,
Ha sáska rága is le a vetést.
Ha vakond túrja is a gyökeret.
A világ fölött őrködik a Rend,
s nem vész magja a nemes gabonának,
de híre sem lesz egykor a csalánnak,
Az idő lemarja a gyomokat.

Üzenem az erdőnek: ne féljen,
ha csattog is a baltások hada.
Mert erősebb a baltánál a fa,
S a vérző csonkból virradó tavaszra
Új erdő sarjad győzedelmesen.
S még mindig lesznek fák
mikor a rozsdá a gyilkos vasat rég felfalta már.

Üzenem a háznak mely fölnevelt,
ha egyenlővé teszik is a földdel
nemzedékek őrváltásaira
jönnek majd újra boldog építők
és kiássák a fundamentumot.
S az erkölcs ősi hóféhér tövére
emelnek falat, tetőt, templomot.

Jön ezer új Kőműves Kelemen
ki nem hamúval és nem embervérrel
kötí meg a békesség falát
de szenteltvízzel és búzakenyérrel
épít régi kőből új hazát.

Üzenem a háznak mely fölnevelt:
a fundamentum Istentől való
és Istentől való az akarat
mely újra építi a falakat.

¹ A szerző kiváló biblikus; a budapesti Pázmány Péter Katolikus Egyetem Hittudományi Karán Újszövetség-teológiát tanít.

A Biblia üzenete a családról valami nagyon hasonló ahhoz, amit Wass Albert ír. A Biblia egész egyszerűen azt tanítja, hogy a család intézményének az alapját maga Isten rakta le. A család szentségi módon hordozza Isten elpusztíthatatlan létszeretét, az Ő feltétel nélküli odaadását, az emberi közösség legalapvetőbb sejtjeként.

Pilinszky János mondta, hogy „olyan korban élünk, amikor meghasadnak az evidenciák”, vagyis amikor az sem tűnik már magától értetődőnek, ami addig teljesen evidens, kézenfekvő volt. Valóban nagyon gyakran találkozunk azzal a ténnyel, hogy vitatkozgatunk arról, megismerhető-e egyáltalán az igazság, van-e különbség jó és rossz között. Sokan azt mondják, hogy a család meghaladott intézmény. Egy ilyen, kicsit összezavarodott korban élünk, amikor meginognak az emberi együttélés legalapvetőbb oszlopai, amikor például az Egyesült Államokban egy statisztika szerint a gyermekeknek már csak az egy hetede születik olyan családba, amely a férjnek is és a feleségnek is első házassága, és vérszerinti testvérekkel élnek együtt. Ezért nagyon fontos újra elismételni a Biblia egyszerű szavait, és ezen belül három alapállítást kell kiemelni abból a szeretághozó üzenetből, amit a Biblia a családról közvetít: a monogám, felbonthatatlan házasság eszményét, az Ószövetség családvédő törvényeit, valamint Isten országa és a család viszonyát.

A monogám, felbonthatatlan házasság eszménye

A monogám, felbonthatatlan házasság, mint eszmény, csirájában már az Ószövetségben ott található. A Szentírásnak van egy nagyon egyszerű és nagyon mély képe arról, hogy mi Isten terve a férfival és a nővel. A Szentírás az első asszony teremtésével kapcsolatban elmondja, hogy Isten álmot bocsát az emberre, az oldalából kivesz egy darabot, azt gyúrija meg asszonnyá (Ter 2,21-22). (A héber צַלְפָּאָה jelentése ajtófélfá, egy épület tartószerkezete, oldalborda.) Az ember megőrül, amikor meglátja őt és azt mondja: „Ez már csont a csontomból és hús a húsemból. Asszony a neve, mivel a férfiből lett.» Ezért a férfi elhagyja apját és anyját és feleségéhez ragaszkodik, s a kettő egy test lesz.” (Ter 2,23-24)

Van egy nagyon hasonló görög mítosz, amely talán segít megérteni ezt a bibliai szimbólumot: Platónnak a *Lakomájában* halljuk ezt Arisztofánész beszédében, aki elmondja, hogy a régi görögök szerint valaha az emberek egyszerre voltak férfiak és nők, androgün lények. De az istenek félték ettől az embertől, mert túlságosan erős volt, vagy talán irigyelték a boldogságát, ezért kettévágták. Azóta minden ember, Arisztofánész szerint, keresi a társát, s ha megtalálta, ezt nevezzük szerelemnek². Ez egy nagyon egyszerű és mély kifejezése Isten akaratának a férfi és a nő rendeltetésével kapcsolatban. A Biblia is ezt akarja elmondani, hogy a szerelem és a házasság nemcsak az ösztönök kielégítése, nemcsak futó érzelmeket jelent, nemcsak egy szerződés arra, hogy a házastársak gyermekeket fölneveljenek. Ennél sokkal mélyebb és elemibb valóságról van szó, amikor két ember egy lesz, két élet összeforr. Amit az egyik érez, azt gondolja a másik is, a másik öröme lesz társának a boldogsága, a másik szenvedését ő is hordozza. Két ember között a falak leomlanak, és átjárhatóvá válik az életük. A szerelem és a házasság egyévválás.

A próféták a monogám házasság képét az Úr és Izrael kapcsolatának szemléltetésére használták. Az emberi szerelem az isteni szeretet földi képe, szentsége.

Egy nagyon fontos pontja a házasságról szóló bibliai tanításnak Ózeás próféta tapasztalata³. Tragikus házassági élményére utal könyvének első három fejezete. Elég nehéz kiolvasni, mi történhetett valójában, de úgy tűnik, hogy felesége, akit ő maga mellé vett, a kultikus

² Symposium, 189-192.

³ vö. SIMIAN-YOFRE, Horacio, *El Desierto de los dioses* (Madrid 1992); olasz ford.: *Il deserto degli dei* (1994 Bologna).

prostituáció áldozata lehetett. Ózeás nagyon sokszor⁴ és rendkívül keserűen szól a kultikus prostituációról, valószínűleg pontosan azért, mert az ő feleségét is ez a pogány gyakorlat tette tönkre, és feltehető, hogy úgy érezte, kevés az hogy ez ellen prédikál, valakit ki kellene mentenie onnan, hogy az élete is jel legyen Izrael számára. Ezért feleségül vesz egy parázna asszonyt, Gómert (Óz 1, 3).

Érdekes talán felfigyelni arra, hogy ezekből a profétai vallomásokból nem derül ki, mit érzett, mit mondott minderről Gómer, a feleség; soha egy fél mondattal sem utal a próféta a felesége érzéseire, mert talán ő maga sem ismerte azokat annyira. Ő vallásos ihletettségből elvette feleségül, de nem derül ki, hogy a társa mit szolt hozzá. Feltehető, hogy Ózeás családja is hidegen fogadta az új feleséget. Egy vallásos családba bekerül egy ilyen asszony, s aztán kezdenek születni a gyermekek. Nem derül ki a próféta leírásából, hogy ki a gyermekek apja. A Szentírás, egy-két kivételtől eltekintve, majdnem mindig jelzi az apa szerepét, ha egy családban gyermek születik. Például: „az ember megismerte feleségét, Évát. Az fogant, megszülte Káint” (Ter 4,1); „Ábrám bement Hágárhoz. Hágár, amikor látta, hogy fogant, lenézte asszonyát” (Ter 16,4); Sára „fogant és fiút szült Ábrahámnak” (Ter 21,2). Ózeásnál ez hiányzik, s ennek a profétai vallomásnak a legelső mondata, az első fejezet második verse így szól: „fogadj el bűnben fogant gyermekeket”⁵. Furcsák a gyermekek nevei: „Nem népem”, „Nincs irgalom” (1,6.9). Később aztán, amikor Ózeás kiönti a panaszát Gómerre, azt mondja: „fainak többé nem irgalmazok” (2,6), mintha nem a saját fiai lennének. Könnyen lehet, hogy bizonytalan volt, kitől is származnak ezek a gyermekek.

A második fejezetben azt látjuk, hogy Ózeás felesége megszökik tőle, és a próféta keserűen kiönti a panaszát (2,4-15). A sértett szeretet fájdalma szólal meg ebben a fejezetben. A kilencedik vers az egyetlen, amely egy kis reményt csillant föl. Nagyon sok bibliafordítás, többek közt a Szent István Társulat fordítása is ezt a részt a panasz végére helyezi; ez a vers ugyanis azt tartalmazza, hogy „majd ezt mondja magában: jobb volt nekem régen mint most, visszatérek előző férjemhez”⁶. A fejezet végére helyezik ezt a mondatot, mintha a történetnek szerencsés befejezése lenne. Ez egy önkényes áthelyezés. A szöveg nem azt akarja mondani, hogy a feleség visszatér. Ózeás bízott abban, hogy azt mondja, hogy jobb volt nála, mint jelenlegi helyzetében, ezért biztos vissza fog térni. De felesége nem tért vissza, tehát nem érezte azt, hogy jobb volt neki férjével.

A harmadik fejezet elejéből megtudjuk, hogy Ózeás elmegy és visszavásárolja feleségét (3,1). Érdekes arra is odafigyelni, hogy mi szerepel ebben a panaszban és mi nem szerepel benne: megszólal benne a sértett ember bosszúvágya. Azt mondja: „megszégyenitem, senki sem ragadja ki őt a kezemből”⁷. Felsorolja, mi mindent adott: búzát, bort, olajat, ruhát. Azt mondja: „mindent

⁴ Az Óz 4,4-14-ben számos vád hangzik el a kultikus prostituáció miatt: “vádollak téged, te pap”; a papok “népem vétékáldozatából élnek”, mondja az Úr (8. v.); akárcsak a nép fiai, paráználkodnak, de nem szaporodnak (10.v.); a hegytetőkön áldoznak (13. v.); Jahve azt mondja nekik: „ezért paráznak leányaitok és házasságtörők menyéitok, mégsem büntetem meg leányaitokat, bár paráznak, sem menyéiteket, bár házasságtörők”, hiszen a papok is félremennek a paráználkálással és együtt áldoznak a kéjnlökkel. (14. v.)

⁵ Az UKB-ban (SZIT kiadása): „Menj, végy feleségül egy parázna asszonyt, és legyenek paráznától fogant gyermekeid, mert parázna módon elhagyta az ország az Urat.” A Káldi-féle Neovulgáta kiadásban: „Eredj, végy magadnak feleségül egy paráznát, és szerezz magadnak gyermekeket a paráznától, mert parázna módon elpártol az ország az Úrtól”. A héber szöveg azonban az asszony és a gyermekek elfogadását egymás mellett, egyetlen cselekedetként említi: קָחֵךְ אִשָּׁתוֹ זְנוּיָהּ.

⁶ „Ha aztán szeretői után megy, el nem éri őket, és ha keresésükre indul, meg nem találja őket, úgyhogy majd azt mondja: Megyek és visszatérek előbbi uramhoz, mert jobb volt nekem akkor, mint most.” (Óz 2,9)

⁷ KNB: „és legott feltárom szégyenét szeretői előtt, és senki sem tudja majd megszabadítani ot kezemtől” (Óz 2, 12)

visszaveszek tőle”⁸. De egyetlen egyszer sem hangzik el, hogy szerette feleségét, és ő hiányzik neki. Érdekes talán arra is odafigyelni, hogy Ózeás az Istent is hasonló mondatokkal írja le, főleg könyvének az első felében, például az 5. fejezet 14. versében azt írja, hogy az Isten olyan mint az oroszlán, lecsap Efraimra, a kezei közül senki nem fogja kiragadni⁹. Pontosan ugyanazokkal a szavakkal, amellyekkel kifejezte, hogyan fog ő bosszút állni a feleségén. Az Istent is valahogyan hasonlóan képzei el. Nagyon figyelemre méltó, hogy csak a 3. fejezet elején szerepel először az a gondolat, hogy „szeresd ezt az asszonyt”¹⁰. Valószínű, hogy e tragikus házassági történet mögött ott van Ózeásnak is a belső fejlődése. Ráébredt arra, hogy ő nagyon keveset adott ennek az asszonynak. Vallási lelkesedésből meg akarta téríteni, de nem szerette. Talán észre sem vette, hogy kicsoda és mit érez.

Ózeás könyve nagy kinyilatkoztatása annak, hogy a házasság a szeretet iskolája. A házasság rádöbbeneti az embert arra, hogy mennyire gyöngé, szeretete mennyire tökéletlen, mennyire csak apró morzsáit tudja adni önmagának. Ózeás ennek a keserű tapasztalatnak a fényében kezdi megsejteni, hogy Isten mennyire másként, mennyivel nagylelkűbben szeret, pedig az ember alig ad neki viszonzást. Jahve azt mondja Izraelnek és Júdának: „olyan a hűséged mint a hajnali pára, hamar elszáll” (6,4). Isten mégis kitart a népe mellett. A szeretetet kéri a népétől, de nem kéri. Talán Ózeásnál hangzik el először a Bibliában az a parancs, kérés, hogy Isten szeretetet vár az embertől. Az Isten és ember kapcsolata nemcsak szövetség, nemcsak törvények betartása, nemcsak imádás, hanem szeretet. „Nem áldozatok kellene nekem, hanem szeretet”¹¹. A bibliatudomány szerint a próféták, főleg Jeremiás és Ózeás tapasztalata döntő hatással van a deuteronomista hagyományra, ahol ez a gondolat központi állítássá válik: „Szeresd Uradat, Istenedet teljes szívedből, teljes lelkedből és minden erődből” (MTörv 6,5). Ózeás, könyvének végén egy gyönyörű képpel szemlélteti Isten jóságát: a 11. fejezetben azt mondja: „gyermek volt még Izrael, amikor megszerettem, Egyiptomból hívtam ki fiamat” (11,1), én tanítottam meg jární Efraimot¹². „Puha kötelékekkel gondoztam, a szeretet kötelékeivel. Olyan voltam, mint aki arcához emeli a csecsemőt”¹³. És aztán elkezdi sorolni, hogy a nép hűtlen, vakon elmegy emellett a szeretet mellett; várja, hogy mikor jön az isteni bosszúállás, s nem ez következik be. Azt mondja a próféta: „Nem hagyom, hogy föllobbanjon a haragom, mert Isten vagyok, nem ember, közted élő szent, s nem szeretem a pusztítást”¹⁴.

A házasság eszményét jóval később Malakiás prófétánál is megtaláljuk. A 2,13-16-ban a próféta vádolja a népet: „Hűtlen lettél ifjúkorodban elvett feleségedhez, pedig társad ő, akivel

⁸ KNB: „Mivel pedig nem vette tudomásul, hogy én adtam neki a gabonát, a bort, az olajat és én adtam neki igen sok ezüstöt és aranyat, sőt azt Baála fordították: azért én visszaveszem gabonámat a maga idején, és boromat a maga idején, és megvonom tőle gyapjumat és lenemet, melyeknek be kellene fedniük az ő mezítelenségét.” (Oz 2, 10-12)

⁹ „Mert én olyan leszek Efraimnak, mint a nőstény oroszlán, és Júda házának, mint az oroszlán kölykök; én, én fogom meg, és elmegyek vele, elviszem, és nem lesz senki sem, aki megszabadíthatna.” (Oz 5, 14). A 10,2-ben azt is olvassuk: „pusztává teszem, véget vetek ünnepeinek, feldúlom az országot”.

¹⁰ „Mondta tovább az Úr nekem: „Eredj, szeresd továbbra is azt az asszonyt, akinek szeretője van, és házasságtörő; ugyanígy szereti az Úr Izrael fiait, és ők mégis más Istenekre tekintenek, és a mazsolás kalácsot szeretik.” (Oz 3,1)

¹¹ „Mert én irtalmasságot akarok, és nem áldozatot, és Isten ismeretét inkább, mint égo áldozatokat.” (Óz 6,6). A magyar fordításokban szereplő „irtalom” a héber *besed* fordítása, ami irtalmas, könyörülő szeretetet jelent.

¹² „Pedig én szinte dajkája voltam Efraimnak: karjaimon hordoztam őket...” (Óz 11,3)

¹³ „Emberi kötelékekkel, a szeretet bilincseivel vonzottam őket, olyan voltam hozzájuk, mint aki arcához emeli a csecsemőt” (Oz 11,4)

¹⁴ KNB: „Nem cselekszem haragom heve szerint, nem rontom meg Efraimot ismét, mert én Isten vagyok, és nem ember, szent, aki közötted vagyok, és nem fogok indulattal jönni.” (Oz 11,9)

szövetséget kötöttél. (...) Gyűlölöm azt, aki elválík feleségétől.”¹⁵ Később a rabbik tanításában találkozunk ezzel a gondolattal: „könnyet ont az oltár, amikor valaki elválík” (Rabbi Eleazar, 270 körül; *Sanhedr.* 22a), vagy „Isten tereli egybe a párokat, és ez olyan nehéz neki mint a Nádastenger kettéválasztása” (R. Jose ben Chalaphtha midrása, 150 körül). A házasság tehát nem emberi önkényen alapszik, hanem Isten tervén.

Annak ellenére, hogy az Ószövetségben a többnejűség elfogadott volt, többször olvashatunk a hátrányairól, például Ráchel és Lea (Ter 29–30) vagy Hanna és Peninna esetében (1Sám 1,1-8). A MTörv 21,15 a „gyűlölt” feleség fiának örökségéről szól.

Sok más szöveget lehetne idézni, akár a qumráni irodalomból is, ahol a felbonthatatlan házasság eszménye szerepel. A Damaszkuszi dokumentum Béliál harmadik csapdjának¹⁶ nevezi a paráznaságot, vagyis azt, hogy valaki két feleséget vegyen (ami tulajdonképpen a második házasságot jelenti); Qumránban ugyanis tilos volt a válás. Egy másik qumráni szöveg szerint (1QT^a 57,17-19) a teremtéssel ellenkező két feleséget tartani (vö. Ter 1,27; Deut 17,17).

Az Ószövetségben a poligám házasság mellett tehát eszményként jelenik meg a monogám, felbonthatatlan házasság.

Az Újszövetségben Jézus az, aki egészen világosan, a maga teljességében és határozottan fogalmazza meg azt, ami az Ószövetség soraiban még csírájában van jelen. A hatodik parancs kapcsán a válást házasságtörésnek nevezi (Mt 5,32); a házasság egységét pedig Isten akaratára, tervére vezeti vissza: „amit Isten egybekötött, ember szét ne válassa” (Mt 19,6). Van egy érdekes kivétel az Újszövetségben, Szent Máté evangéliumában, az 5,32-ben¹⁷ és a 19,9-ben¹⁸, ahol azt olvassuk, hogy ha a férfi elbocsátja feleségét, házasságot tör, kivéve a paráznaság esetét. Sokféle módon próbálták ezt a kivételt magyarázni, a leghíresebb magyarázat Bonsirven¹⁹ nevéhez kötődik, aki szerint a paráznaság itt rokonházasságot jelent, olyan közeli rokonok között kötött házasságot, ami pogányok között lehetséges volt, zsidók számára azonban tilosnak számított, s ha egy ilyen személy házastársával együtt kereszténnyé lett, annak engedélyezték, sőt kötelezővé tették a válást. Így értelmezi a jeruzsálemi egyház határozatában levő paráznaságot (Ap Csel 15,20.29). Vannak azonban gyenge pontjai ennek a fajta magyarázatnak; például sokan megjegyezték kritikaként azt, hogy egyetlen egyházatya sem magyarázta így ezt a mátéi kivételt. Ha esetleg valahol ezt is jelentette, mintha nagyon hamar megfeledezett volna erről az ősegyház. A Lev 18-ban, amely a rokonok közötti nemi kapcsolat tilalmát tartalmazza, nem szerepel a נָשִׁי kifejezés, sem a LXX-ban annak görög megfelelője, a πορνεία. Valószínűleg közelebb járunk az igazsághoz, ha felidézünk azt, hogy a zsidóság számára bűnnek számított megtartani egy parázna nőt. Ezt a MTörv 24,1-4 igazolja, amely szerint a válás oka lehet, ha a férj valami nemtetszőt, visszataszító dolgot (רָחֵק מִבְּרִית) fedez fel feleségében. Máté ezt adja vissza a λόγος πορνείας kifejezéssel. Ha viszont feleségétől elválík és az más férfié lesz, előző férje nem fogadhatja vissza

¹⁵ „Kérdezték: Miért? Azért, mert az Úr volt a tanú közötted és ifjúkori feleséged között, akit te megvetettél, holott o a te osztályosod és hites feleséged. Nemde egységet alkot test és lélek? (KNB – Mal 2,14) „Vigyázzatok tehát magatokra, és ne vedd meg ifjúkori feleségedet!” Aki gyűlöletesen eltaszítja, – mondja az Úr, Izrael Istene, – annak gonoszsága borítja majd ruháját, – mondja a Seregek Ura.” (15c-16)

¹⁶ A három csapda a gazdagság, a szentély beszennyezése és a paráznaság (CD 4,14–5,11)

¹⁷ Mt 5,32: „Én viszont azt mondom nektek, hogy mindaz, aki elbocsátja feleségét – kivéve a paráznaság esetét (παρεκτός λόγου πορνείας) –, házasságtörővé teszi, és aki elbocsátott nővel összeházasodik, házasságot tör.”

¹⁸ Mt 19,9: „Mondom hát nektek: aki elbocsátja feleségét – hacsak nem paráznaság miatt (μη ἐπι πορνεία) –, és mást vesz el, házasságot tör.”

¹⁹ BONSIRVEN, J., *Théologie du Nouveau Testament*, Paris, 1951.

őt, mert tisztátalanná vált. A parázna nő visszafogadása tilos volt a zsidók számára²⁰. A Mísna szerint az, aki a parázna nővel együtt marad saját maga is beszennyeződik. Hasonló szemléletet találunk más népeknél is. Például Augustusnak a *Lex Iulia* nevű törvényében a házasságtörésről ugyanezt találjuk: ha a férfi nem bocsájtja el a hűtlen asszonyt, akkor maga is bűnrészesévé lesz és ennél fogva büntethető. Ez a gyakorlat a házasság tisztaságát védelmezte. Sok kritikus (többek között Alexander Sand) szerint a mátéi közösségben erről van szó. Amikor egy asszony hűtlen lett, úgy érezték, hogy tisztátalanná válik a házasság, beszennyezi a másikat felet is, ezért az köteles elbocsátani. Ezt A. Sand *privilegium iudaicum*nak nevezi. Valószínű, hogy ez nem jelentette a második házasság engedélyezését, ahogy rögtön a Mt 5,32-ben olvassuk is: „aki elbocsátottat vesz el, szintén házasságot tör”. Tehát hogyha valakit elbocsátottak, nem válik szabad állapotúvá. Az 1Kor 7,11-ben szintén azt olvassuk, hogy ha valaki elválk, maradjon házasság nélkül²¹. Szent Pál azt mondja, maradjanak együtt a házaspárok, de ha pusztítóvá válik a kapcsolat, ha mindenképp szét kell válni, akkor maradjanak külön.

Hermász Pásztorja idéz fel egy ilyen esetet (4,1-6): Hermász tanácsot kér az angyaltól, hogy mit tegyen, ha felesége hűtlen lesz. Az angyal azt mondja, küldje el, mert különben a bűnével ő is beszennyeződik, de maradjon egyedül; várja meg, hátha megtér, és ha megtért, akkor bocsásson meg neki. Jusztinosz szerint is bűn együttélni a paráznával²².

Feltehető tehát, hogy a mátéi kivétel egy ilyesfajta ősegyházi gyakorlatra vonatkozik. Máté egy zsidókeresztény közösségben a hívő számára konkretizálja a jézusi eszményt. Együtt van tehát az eszmény és a szeretet irgalmassága, Jézus megbocsátása.

Családvédő törvények az Ószövetségben

Nagyon érdekes megfigyelni azt, hogy az Ószövetség megrajzol egyfajta szociális hálót. A szegény és az elnyomott vagy az üldözött számára a család védő közeget jelentett.

Az Ószövetségben három szinten jelenik meg a rokoni kapcsolat²³: a legtaggabb a törzs (שבט – *šəbat*), ennél szűkebb a klán (משפחה – *mišpaha*), egy tag közösség amelyen belül már testvérnek (אח) nevezték egymást az emberek, és a legszűkebb az atya háza (בית אב – *bet ab*), vagyis a nagycsalád, ahol fizikailag együtt él a rokonság.

A nagyobb közösségnek, a klánnak a földjei megoszthatatlanok voltak, tehát csak a klánon belül lehetett eladni és vásárolni. Ha valakinek nem volt fia és a lányai örökölték, akkor az öröklő lányok kötelesek voltak a klánon belüli férfihoz feleségül menni, hogy a föld ne kerüljön idegen tulajdonba (Szám 36,1-12).

Finkelstein ásatásai²⁴ igazolják, hogy a születő Izrael nagy része nem egy gyors honfoglalással veszi birtokba Palesztinát Ilyen háborús események kevés helyen igazolhatóak (pl. Lakis, Hacor, Bétel). Sokhelyütt a háborús honfoglalás meg nem történtét bizonyították az ásatások (pl. Jerikó, Ai, Horma, Arad). A háborús hódítás helyett a szamariai dombvidék hirtelen benépesedése figyelhető meg. Néhány évtized alatt falvak sokasága (csaknem száz teljesen új település) nő ki a semmiből. A falvak anyagi kultúrája (ciszternák, edények, teraszos művelés nyomai, a házak építési stílusa) remdkívüli módon hasonlít a kánaáni városokéhoz. Ezeknek az

²⁰ Péld 18,22b: ὁ δὲ κατέχων μοιχαλίδα ἄφρων καὶ ἀσεβής. Vö. Sola 5,1; PHILO, *Spec. leg.* 3,31)

²¹ 1Kor 7, 11: “Ha pedig elválk, maradjon házasság nélkül, vagy béküljön ki férjével –, és a férfi se bocsássa el feleségét.”

²² *Apol* 2,2.

²³ Ld. Józ 7,16-18.

²⁴ FINKELSTEIN, I.: *The Israelite Settlement Iyyune Miqra veParsanut* 2, 1986, 175-186.

első zsidónak nevezhető településeknek a lakói minden bizonnyal nagyrészt a kánaáni városállamok területéről jöttek ide. Ezt igazolja egyébként az a tény is, hogy a zsidók a saját keleti semita (arám, amorita?) nyelvük helyett a nyugati semita hébert, Kánaán nyelvét kezdik el beszélni. Ezekben az új településekben nincsenek előkelő központi épületek, erődítések. Egy egyenlőkből álló törzsi, nagycsaládokra épülő (a több házból álló házcsoportok feltehetően egy klánhoz tartozó családoké voltak) társadalom képét mutatják. Az egyiptomi fennhatóság alatt álló kánaáni városokból menekült, és az Egyiptomból kiszabadult rabszolgák és szegények, új erkölcsi alapon, a Szabadító Istenbe vetett hit alapján (vö. Józs 24) építenek fel egy olyan szolidáris társadalmat, ahol alig jelentkeznek a vagyon különbségek.

A családdal kapcsolatos ószövetségi törvényekre is ugyanez a nagyfokú szolidaritás jellemző. Ennek okát feltehetően abban is kereshetjük, ahogyan Izrael népe megszületik. Régészeti kutatások egyre inkább arra engednek következtetni, hogy Palesztinában sok, a zsidókkal rokon népcsoport szövetségre lépett az Egyiptomból menekülő és oda megérkező rabszolgákkal. Tehát Izrael népe több csoportból jön létre egy szövetség folyamán, s akik Palesztinában ehhez az új néphez, a jövődöbeli zsidó néphez csatlakoztak, ők is szintén a városállamok és Egyiptom elnyomása elől menekültek. S éppen ezért jön létre egy olyan nép, amelynél a szegény védelme alapvető parancs. Amikor Józsue megkötötte ezt a szövetséget²⁵, elmondja, hogy Isten kimentette őket a rabszolgaságból, s megkérdezi hisznek-e²⁶, és vállalják-e ezt a hitet a szabadító Istenben. Amikor igent mondanak, akkor születik Izrael népe; legalábbis sok kutató véleménye szerint Izrael népének az eredete nem elsősorban etnikai jellegű, hanem a szabadító Istenben vetett hit az, amely a népet létrehozza. Az elnyomás elől menekülő embereknek ez a nagy szolidaritása látszik a családvédő törvényekben. Például, ha valaki eladósódott, akkor a szabadító, a *goél* (גֹּאֵל) volt az, aki köteles volt visszavásárolni (Lev 25,49); vagy ha valakit megöltek, a családból való közeli rokon bosszút áll (Szám 35,12). Ha egy asszonynak meghalt a férje, akkor átkerült egy másik családhoz. Egy egyedülálló asszonynak a sorsa rendkívül nehéz, szinte a koldusszegénységgel volt egyenlő. Ha a férje utód nélkül halt meg, feleségül vette őt egy közeli rokon (Mtörv 25,5)²⁷. Ha valaki teljesen elszegényedett, a Szentírás előírja, hogy a rokonság adjon neki kölcsönt kamat nélkül, sőt, ha végképp nem tud semmit nyújtani, akkor fogadják be és tartásuk el. Hogy mennyire működött ez a szociális háló, nem tudjuk, elég nagy különbség volt a törvény és a gyakorlat között, de már mint eszme is gyönyörű ennek a megfogalmazása.

Az Ószövetségben a családot védi a negyedik parancsolat, amely a szülők tiszteletére kötelez (ellenkező esetben a Kiv 21,17 szerint halálbüntetés járt), valamint a hatodik és a tizedik parancs.

Az Ószövetség a gyermeket mindig áldásnak tekintette és a meddőséget tragédiának érezte. Az Ószövetségben sokszor szokták úgy ábrázolni a családot, mint ahol az apának teljes hatalma volt élet és halál fölött. Nyilván az apának sokkal nagyobb hatalma volt, mint a középkorban vagy manapság, de azért jó azt is észrevenni, hogy a gyermek helyzete mégiscsak egészen más volt egy ilyen családban, mint az ókori Kelet népeinél. Például Hamurabbi törvényeiben azt olvassuk, hogy ha egy ember házat épít és a ház leomlik az otlakónak a

²⁵„Erre Józsue megkötötte a szövetséget azon a napon, s a nép elé terjesztette a parancsokat és a rendeleteket Szíchemben.” (Józs 24,25. Tulajdonképpen az egész 24. fejezet a szövetségkötésről szól.)

²⁶„Nos tehát féljétek az Urat, s szolgáljatok neki egész és igaz szívvel: távolítsátok el azokat az isteneket, akiknek Mezopotámiában s Egyiptomban atyáitok szolgáltak és az Úrnak szolgáljatok. Ha azonban rossznak látjátok, hogy az Úrnak szolgáljatok: Választhattok.” (Józs 24,14-15)

²⁷A levirátság nem volt mindenki számára rokonszenves feladat; erről tanúskodik a 9. v: ha valaki nem hajlott a sógorházaságra, a közösség megvetésével szembesült.

gyermekére, és a gyermek meghal, akkor az építettő gyermekét öljék meg. Vagy a Közép Asszír törvénykönyv szerint, hogyha valaki verekedésben egy terhes asszonyt megüt és az elvetél, akkor aki ütött, annak a feleségét szolgáltatassák ki. A Biblia az ehhez hasonló jogszabályokat gyökeresen elítéli, csakhogy a gyermek sohasé bűnhődjön az apja vétkéért. Aki a bűnt elkövette az köteles lakolni. Például a Kiv 21,28-32 szerint az állatot, illetve ismétlődő támadás esetén a tulajdonost kellett megbüntetni, amennyiben az nem tett semmit a megelőzésért. A Kiv 21,22 kimondja, hogy ha valaki terhes nőt üt meg, azért őt kell megbüntetni; a MTörv 24,16 kiemeli: „Nem szabad kivégezni apát gyermekei miatt, gyermeket apja miatt”.

A zsidó családban nagyon nagy szerepe volt a hit továbbadásának. A család volt a hit megőrzésének egyik legfőbb helye. Rengeteg szövegünk van az Ószövetségben amely így kezdődik: „Ha majd megkérdezi a fiad, hogy miért tetted ezt, akkor így tanítsd őt.” Kiv 12,26-27: Ha pedig a fiaitok azt kérdezik majd tőletek, ‘Miféle szertartás ez?’ – mondjátok nekik: ‘Az Úr elvonulásának áldozata ez, mert elvonult z fiainak háza felett Egyiptomban, amikor megverte az egyiptomiakat, és megmentette házainkat.’” Ilyen alkalom volt még az elsőszülött odaszentelése vagy megváltása, amikor az apa elmondta, hogy Isten kimentette őket a fogságból (Kiv 13,14-15), („mi az Istennek a különleges tulajdona vagyunk”) és ennek szimbóluma, hogy minden elsőszülött fiú is különleges módon Istené. Megtaláljuk ezt az apai oktatást a húsvéti vacsoránál, ahol a szertartás menetéhez tartozik az, hogy a gyermek kérdez és az apa válaszol (Pes 10,4). Kedvesen le is írja a szertartás szövege, hogy hogyan kérdez az okos fiú (Miért más ez az éjszaka?), hogyan a gonosz (Mit jelent nektek, hogy az Úr kihozott Egyiptomból?– ő kizárta magát), hogyan az egyszerű (Mi ez?), és hogyan kell azt tanítani, aki még kérdezni sem tud. A zsidó népnek egy óriási értéke, a hagyományai megőrzésének legfőbb módja az, ahogyan az apa átadja a hitet és az identitás-tudatot. Sajnos a mi családjainkból ez nagyrészt kiveszett.

A próféták nem kis mértékben ezért védik a szegények tulajdonát, földjét. A szociális prédikációjuknak nem kis részben az a célja, hogy védjék a családot, mint az Istenben vetett hitnek a legalapvetőbb sejtjét és továbbadóját; látjuk ezt Izajásnál is²⁸. A család a szövetségi hűség őre.

A gyermeknevelésről szintén van egy gyönyörű mondata a Szentírásnak, a Teremtés könyvében. Amikor megszületik az első gyermek, akkor Éva felkiált örömeiben, és azt mondja: „Isten segítségével embert alkottam” (שֵׁנִי אִישׁ); egy népies etimológiával magyarázza Káin (קַיִן) nevét. Vagyis „az Úrtól, az Úr segítségével embert hoztam létre”²⁹. Az fogalmazódik itt meg, hogy a szülő, amikor gyermeket hoz a világra és nevel, társteremtő, Istennel együtt alkotja meg a gyermeket. Olyan a gyermek lelke mint egy hófehér papír, a legelső, legfontosabb mondatokat a szülők írják rá. A nőnek a legfőbb méltósága az, hogy anya lehet. Az egyenjogúság az egyház tanítása szerint nem azt jelenti, hogy a nők ugyanolyanok legyenek mint a férfiak, hogy férfi karriert fussanak be, hogy minnél hamarabb megszabadulhassanak a gyermekeiktől, hanem azt jelenti, hogy a nőt mint nőt, mint feleséget, mint anyát tiszteljék, becsüljék, értékeljék, anyagilag, erkölcsileg egyformán.

²⁸ „Jaj azoknak, akik házat házhoz kapcsolnak, szántóföldet szántóföldhöz csatolnak, amerre csak terjed a határ! Talán ti laktok csak az országban? Filem hallatára megesküdött a Seregek Ura: „Bizony, rommá válik a sok ház, a nagyok és szépek lakatlanokká!” (Iz 5,8-10)

²⁹ Káin neve (קַיִן) rokon az alkotni, szerezni, birtokolni jelentésű קָנָה igével. Ld. Ter 14,19: קָנָה שְׂמִיָּם וְאָרֶץ („aki az eget és a földet alkotta”), vagy Zsolt 139,13: אֶתָּה קָנִיתָ כָּל־יְמֵי („te alkottad veséimet”).

Isten országa és a család

Az Újszövetségben azt találjuk, hogy egyrészt Isten országának a betörése relativizálja a vérségi kötelekeket, amennyiben azok akadályá válnak az Isten országába való belépés szempontjából. Jézus azt mondja: „Aki jobban szereti apját, anyját, fiát vagy lányát mint engem, nem méltó hozzám” (Mt 10,37-38)³⁰. Tehát relativívá válik a családi kötelék Isten akaratának teljesítésével szemben, és megszületik egy másfajta, vérségi kötelekek fölött álló közösség, amit az efezusi levél Isten családjának nevez³¹, és amire Jézus maga is utal, amikor azt mondja: „Aki elhagyja házat vagy testvéreit, nővéreit, vagy apját, anyját, a gyermekeit, vagy földjeit, értem és az evangéliumért, az százannyit kap már most, ebben a világban: házakat, testvéreket, nővéreket, anyákat, gyermekeket és földeket, bár üldözések között; az eljövendő világban pedig az örök életet” (Mk 10,29-30). Ez nem a családi kapcsolatok semmibevétele, hanem Jézus egy új családot, egy új, Isten szerinti, kötöttebb közösséget ad az Isten Országában.

Egyrészt tehát relativívá válik a vérségi kötelék, ugyanakkor azt látjuk, hogy az felértékelődik, mert a család az a hely, ahol az Isten akaratához való hűség a legszebb módon megvalósulhat, ahogyan ezt Jézusnál halljuk: „Amit Isten egybekötött, azt ember szét ne válassza” (Mt 19,26), vagy Szent Pálnál, aki a házassági szeretetet Krisztus odaadásához hasonlítja: „Férfiak, szeressétek feleségeket, ahogyan Krisztus szerette az egyházat. Önmagát adta érte” (Ef 5,25). Krisztus odaadó szeretete a házastársi szeretet mértéke és eszménye. Látjuk ezt konkrétan megvalósulni a rengeteg megtért családban a páli levelekben³². Mindegyik hitközség ilyen keresztény családokra épül.

Az első korintusi levél 13. fejezetében Szent Pál gyönyörű himnuszt ír a szeretetről, amelyet nem véletlenül szoktunk esküvőkön felolvasni. A korintusi levélnek ez a része a karizmák témájához kapcsolódik. A 12,1-ben Pál apostol kiemeli, hogy az is a Szentlélek ajándéka, ha megvalljuk, hogy Jézus az Úr. Az egyházban sok karizma van, léteznek ellenőrző karizmák – a lelkek megkülönböztetése, a beszéd értelmezése. A 12,28 bizonyos rangsorolást is tartalmaz: „Isten egyeseket először is apostolokká, másodsor prófétákká, harmadszor tanítókká tett”. A szeretethimnusz bevezető soraiban is utal a karizmákra: a nyelveken szólásra, az ismeretre, az ige hirdetésére, a hit által művelt csodákra, ugyanakkor relativizálja azokat. „Szóljak bár az emberek vagy angyalok nyelvén” (13,1) – hiába beszélek nyelveken, ha szeretet nincs bennem, mit sem ér. „Legyen bár akkora hitem, hogy hegyeket mozgassak, ha szeretet nincs bennem, mit sem használ”. Később is a szeretethimnusz során bennfoglaltan bírálja a túl nagyképű karizmatikusokat Korintusban: „a szeretet nem kérkedik, nem gőgösködik” (13,4). De a szeretethimnusz mondanivalója nyilvánvalóan túlnő a karizmák témáján, és gyönyörű bemutatása annak a szeretetnek, amely a házasságot is élteni. Figyelemre méltó az, hogy a szeretet jellemzése csupa igéből áll. Valószínű, hogy ez nem véletlen. Például a szeretet hosszan tűr (makroquemei/), amit a magyar fordítások erőteljesen úgy adnak vissza, hogy a szeretet türelmes.

³⁰ Több hasonló gondolat szerepel az evangéliumban: Mk 3,31-35; Jn 2,3-4.

³¹ „Így tehát most már nem vagyok idegenek és jövevények, hanem a szentek polgártársai és Isten házanépe.” (Ef 2,19) „Adja meg nektek dicsőségének gazdagsága szerint, hogy megerősödjetek benső emberré az ő Lelke által.” (Ef 3,16)

³² Az ApCsel 2,46 szerint a kenyértörést házaknál (κατ' οἶκου) végezték. Számos megtért családról olvashatunk az Újszövetségben: Filippiben Lydia, valamint a börtönőr családja (ApCsel 16,14-15.25-34); Korintusban Stefanász házanépe, Kriszpusz és Gaiusz (1Kor 1,14-16; 16,15-17), Efezusban Priszcilla és Aquilász (1Kor 16,19), ill. Onesziphorosz családja, Kolosszében Filemon, Rómában Arisztobulosz és Narcisszus családja.

Erich Frommnak nagyon szép, *A szeretet művészete* című könyvének alapállítása, hogy a szeretet nem birtoklásszerű, nem ahhoz hasonlít, hogy megszereztem valakit, és mostmár az enyém, élvezem. A szeretet tevékenység, csodálatos képesség, művészet, képesség arra, hogy kincseket hozzak elő magamból és a másik emberből, hogy észrevegyem, előcsalogassam azt, ami szép.

A Biblia bemutatja azt, ahogyan az Isten az emberi közösség legalapvetőbb sejtjét, az emberi szeretetet megnemesíti, és Isten feltétel nélküli szeretetet teszi a család alapjául. A mi családjainkra úgy lehet nézni, mint az Isten szeretetére, mint olyan helyekre, ahol a szeretet újjáteremti az embereket, segít nekik kibontakozni, előhozni azokat a képességeket, amelyeket Isten belénk helyezett.

A KERESZTÉNY HÁZASSÁG SZENTSÉGI JELLEGE

MOLNÁR LAJOS¹

Abstract: The Sacramental Nature of Christian Matrimony – Martin Luther, in his work entitled "De captivitate babilonica ecclesiae" (1520) contested the fact that the Church emphasized the legal interpretation of matrimony, overstating the rules and the laws which regarded it. He declared that matrimony is a 'very wordly' thing, without knowing that this statement had been already made, more than 250 years before, by another great theologian, St. Thomas of Aquino. The latter even went further than Luther, saying that matrimony is the most wordly sacrament. Indeed in this sacrament human wishes, passions and the most natural features are sanctified by faith.

Throughout history the Church had to defend the institution of matrimony from different movements and spiritualizing sects which were attacking it. The great number of official statements in this direction prove the deepest concern of the Church in this field. Matrimony was declared officially 'sacramentum' for the first time in Verona (1184). This statement was later reinforced by St. Thomas and the Council of Florence. During the time of Reformation a strong debate took place between the Catholic and the Protestant churches, because the latter denied the sacramental nature of matrimony, relying on the idea that only two sacraments were instituted by Christ (Baptism and Eucharist). Luther's idea of a sacrament was thus much tighter than that of the Catholic Church. The Council of Trent declared: "septem sunt sacramenta novae Legis a Domino nostro Jesu Christo instituta" and they acknowledged the institution of this sacrament by Christ on the analogy of the institution of the Church. The Church is the sacrament of Christ himself, and all the other sacraments arise from Him. The Second Vatican Council underlined that the legal aspect of matrimony (*materia, forma*) is not the most important but the symbolic one. Matrimony is not simply a contract, but much more than that - a covenant. A man and a woman living together and loving each other as Christ loved his Church are a sign in the society, they testify God's love towards his people and the covenant that links them together.

Martin Luther 1520 nyarán azt kifogásolta az egyház jogrendjében, hogy a házasságot mindenféle szabályok, jogtörvények rabságába vetették – ezzel szemben hangsúlyozta, hogy a házasság az nagyon is világi dolog. Persze, amikor Luther ezt haragjában így gondolta és le is írta *De captivitate babilonica ecclesiae* című munkájában, nem tudhatta, hogy jó kétszázötven évvel előtte egy másik nagy szerzetes teológus, Aquinói Szent Tamás a házasság szentségéről a következőket mondta: a szentségben maga Isten a kegyelmi cselekvés alánya, a testi / anyagi jelek a testi / anyagi emberre vannak méretezve. A különbség a kettő között az, hogy Luther mondását azonnal kinyomtatták, elterjedt mindenhol az akkori Nyugat-Római Birodalomban, Aquinói Szent Tamásnak ez a ma is aktuális szentségtani meghatározása hosszú ideig a kolostorok, illetve a párizsi egyetem kódexiben maradt. Valójában mindkettőjüknek igaza van. A Lutheré viszont csak féligazság, lévén, hogy valóban világi dolog a házasság, de Aquinói Szent Tamás ezt kiegészíti, mondván, hogy a házasság szentsége a legvilágibb szentség. Valóban, ebben a szentségben történik az emberi vágyaknak, szenvedélyeknek, a legemberibb vonásoknak a hit által való megszentelése.

¹ A szerző a Gyulafehérvári Hittudományi Főiskola és a kolozsvári Római Katolikus Teológia Kar dogmatika professzora volt, a lutheri teológia kiváló ismerője. Tisztelettel adózunk emlékének.

Tanítóhivatali megnyilatkozások

Amikor különböző laikus mozgalmak (valdiak, katharok, albiak²), majd bizonyos spiritualizáló szekták különböző szempontból támadták a házasság intézményét, a 2. Lateráni zsinaton az egyháznak meg kellett védenie a házasság szentségét az ilyen házasságellenes mozgalmakkal szemben.

1184-ben a veronai szinóduson fordul elő először egyházi dokumentumban hivatalosan a házasság *sacramentum*ként való megjelölése (DS 761). Ez egy, a bizánci egyházzal való újraegyesülés reményében 1274-ben szerkesztett hitvallás szövegében is előfordul³. 1438-ban, Aquinói Szent Tamás definíciója nyomán ugyanezt ismétli meg a Firenzei zsinat⁴.

A reformátorok megnyilatkozásaira az egyház a Trentói zsinaton reagált. A Trentói zsinatot sokan bírálják, mivel itt az egyház a házasság rendszeres teológiáját nem alkotja meg, ezt viszont egyetlen zsinat sem merítheti ki. A Trentói zsinat házasságteológiája nagyon modern volt abban a korban. Trentónak a házasságról szóló tanítását mindig a reformátorok állításának háttérben fogjuk megérteni.

A Trentói zsinat két alkalommal is foglalkozott a házasság szentségével. Először 1547-ben, a hetedik ülészakon, amikor leszögezték a szentségek számát. Luther ugyanis nemcsak a házasság szentségi volta ellen tiltakozott, de ugyanakkor nagyon szűkre szabott skolasztikus szentségfogalma volt. Ő a szentségekben tulajdonképpen a szó szerinti krisztusi institúciót (az ún. *mandatum Dei*-t) kereste, minden szentséget visszavezetve a történeti Jézusra⁵. Mivel az eukarisztia és a keresztségen kívül ezt a kifejezett krisztusi parancsot máshol nem találta, csupán ezt a két szentséget ismerte el⁶.

Mégis minek alapján mondhatjuk azt (mint a trentói hetedik szesszió): *septem sunt sacramenta novae Legis a Domino nostro Jesu Christo instituta*? Ha egy nagyon szűkre szabott szentségfogalomból indulnánk ki, nem mondhatjuk ezt. Hogyan értjük mégis, hogy Jézus szentségeket alapított, és éppen hetet? Úgy kell értenünk, ahogyan az egyházat alapította. Miért nem volt ez probléma az első keresztény évezredben, hiszen akkor is sokan támadták a házasság szentségét is? A donatisták, a manicheusok mindig támadták a szentségeket. Miért nem reagált az egyház azzal, hogy kiközösítse őket? Az első évezred egyházképe a sakramentális egyházkép volt. Ez egy sokkal tágabb egyházkép, amelybe minden dogmatizálás nélkül belefér a hét szentség (sőt egyes szerzők harminc szentségről beszélnek, Damján Szent Péter tizenkettőről). Nyilvánvaló, hogy a szentségek Krisztus általi alapítását az egyház alapításának analógiájára képzelték el.

Egy másik teológus, Hugo Rahner *Die Symbole der Kirche* című könyvében az egyházatyák *Hold teológiáját* találjuk. Az egyházatyák az egyházat mint szentséget a Holdhoz hasonlítják. Úgy ahogy a Holdnak nincs saját fénye, minden, ami az egyházban szentség, azt az egyház Krisztustól kapja. Ha viszont, mondják az egyházatyák, a Hold és a Nap közé kerül a Föld, akkor holdfogyatkozás van. Ugyanígy, hogyha Krisztus és az egyház közé emberi gyarlóságok, emberi bűnök, emberi gyengeségek kerülnek, nyilvánvaló, hogy az egyház szentsége nem ragyog már ugyanúgy. Tehát ilyen értelemben lehet mondani, hogy az egyház minden szentsége tulajdonképpen Krisztustól származik.

² Ld. SZÁNTÓ Konrád: *A katolikus egyház története I*, Budapest, 1983, 440-441.

³ *Professio fidei Michaelis Palaeologi imperatoris*, vö. DS 860.

⁴ DS 1327.

⁵ SCHNEIDER, Theodor (szerk.): *A dogmatika kézikönyve*, 2., Budapest, 1997, 229.

⁶ A lutheránus tanítást megfogalmazó Ágostai Hitvallás, amelyet Melancthon állított össze, a gyónást is elfogadja (ld. CA XI-XII).

⁷ Si quis dixerit, sacramenta novae Legis non fuisse omnia a Jesu Christo Domino nostro instituta, aut esse plura vel pauciora, quam septem, videlicet baptismum, confirmationem, Eucharistiam, paenitentiam, extremam unctionem, ordinem et matrimonium, aut etiam aliquod horum septem non esse vere et proprie sacramentum: anathema sit. (DS 1601)

Nagyobb szentséget, mint az Isten, vagy maga a második isteni személy nem lehet elképzelni. Éppen ezért nem szoktuk kérdezni, hogy mikor szentelte az Úr Jézus pappá az apostolokat, vagy mikor voltak elsőáldozók, vagy mikor keresztelkedtek meg. Hiszen mindig magával a Szentséggel voltak. Ha valamiképpen ebből a tág fogalomból indulunk ki, hogy az ősszentség Krisztus, és Krisztustól kapja az egyház, az egyetemes szentség minden szentségét, akkor nem lesz számunkra nehéz a szentségeket úgy meghatározni, hogy azok az egyház lényeges életmegnyilvánulásai.

A második alkalom, amikor a Trentói zsinaton a házasság szentségével foglalkoztak, 1563-ban volt, a huszonegyedik ülészakon. Ott adják ki a híres *Tametsi* című dekrétumot⁸, amely a klandesztin házasságok körüli vita kapcsán hangsúlyozza, hogy az egyház elsődleges funkciója a megszentelés, a jézusi megváltás továbbadása. A jogi berendezkedés csak másodlagos kötelesség, és azért van, hogy ezt az alapvető funkciót szolgálja.

A Hold és a Nap közé néha bekerülnek árnyak is. Ugyanígy az egyházban is, különösen a 12. századtól, nagy jogász pápák vették a kezükbe a házasság intézményének az ellenőrzését, és nyilván a legjobb szándékkal, a kor sajátosságainak megfelelően, jogi keretek és törvények közé szorították azt. A mai emberek ma már ezt inkább bilincseknek tartják. Ezt már régebben észrevették, például XIII. Leó pápa, aki az *Arcanum Divinae sapientiae* kezdetű híres enciklikájában ír erről (1880)⁹. A *Dogmatika Kézikönyvében* olvashatók modern megoldások arra nézve, hogy az egyház hogyan adja ki kezéből a házasság megkötését, és az államra bizza azt. A svájci teológusok körében születtek ilyen javaslatok, hogy a megkötött házasságot tekintsük úgy, mint az Úr Jézus és Szent Pál idejében volt. XIII. Leó pápa éppen ezt utasítja vissza a fent említett enciklikájában, amikor azt mondja, hogy nem lehet kettéválasztani a házasságban a természetes és a természetfölötti szintet. Visszautasítja ezt a törekvést, mert az egyháznak lényeges életmegnyilvánulása a házasság szentsége is. Ezzel azt akarja mondani, hogy a házastársak a házasság szentségében élettársakként – és most jönne a szentség lényege – *Krisztus erejéből* megvalósítanak valamit, ami az egyház lényege¹⁰. Ezt jelenti az egyház szakramentalitása. Hogyan hat a házasság szentsége – ha már beszélünk *effectus sacramentis*ól? Itt külön ki kellene térni annak kegyelemtani magyarázatára, hogy mi az a szentségi kegyelem. Azt mondja a dogmatika, a szentségi kegyelem nem más, mint minden egyházi szentség állapotának megfelelő kegyelem. Tehát ha az egyén érvényesen is járul egy szentséghez, de bűn állapotában van, a szentség érvényes lesz, csupán a szentségi kegyelmet nem fogja megkapni. Megkapja a szentségi kegyelmet abban a pillanatban, amelyben ezt az akadályt, amelyet lelkében állított, elmozdítja¹¹. A kegyelem meghatározását szintén a skolasztikusok adják: a kegyelem egy *accidens supernaturalis* (*accidens* vagy *habitus*). Természetfölötti készség, amely az ember lelkébe tapad, és kedvessé teszi őt Isten előtt¹². A mai dialógikus perszonalizmus megállapítása, hogy a személy (*persona*) legjellemzőbb vonása a párbeszédre való készség. A kegyelmet úgy is meg lehet fogalmazni, mint természetfölötti habitust, de miért ne lehetne úgy tekinteni mint az örök, végtelen személynek, Istennek a megszólítását. És hogyha az emberi személynek egyik lényeges vonása a dialógus, nyilvánvaló, hogy az ember erre a megszólításra, amelyet Isten, a Személy feléje irányít, válaszolni fog. A válasz kettős lehet. Az egyik válasz a negatív, vagyis visszautasító válasz. A másik a pozitív vagy az elfogadó válasz.

⁸ DS 1813-1816, vö. FILA Béla – JUG László (szerk.): *Az egyházi tanítóhivatal megnyilatkozásai*, Budapest, 1997, 368-370.

⁹ DS 3142-3146, vö. FILA – JUG, 551-552.

¹⁰ A szentségnek ezt az aspektusát nevezik a skolasztikusok *effectus sacramentis*nek, a szentség hatásának. Vö. DK 2., 216.

¹¹ Ld. ELŐD István: *Katolikus dogmatika*, Budapest, 1983., 458.

¹² DK II., 20-22.

A II. Vatikáni zsinat és sok nagy teológus felhívja a figyelmet arra, hogy a házasság szentségének a lényege nemcsak az anyag és a forma. Nincs is anyag végeredményben, hanem lényege főként a jelszerűség¹³, ahogyan Szent Pál is írja: “ahogyan Krisztus szerette egyházát”. Tulajdonképpen a házastársak együttlétének, szentségi házasságának ez adja meg az alapot: az egymást szerető házastársak – ha a kegyelemtan oldaláról nézzük – ebben a keretben dialógusban élnek Istennel. Ha valami miatt ez a dialógus megszakad, illetve a felek negatív választ adnak, a szentségi kegyelem valahol megakad, valahol csődöt mond.

Mathias Joseph Scheeben kiemeli azt, amit a protestáns teológusok is mondanak, hogy a házasság nem szerződés, hanem inkább szövetség. Egy másik nagy előkészítője a II. Vatikáni zsinat házasságról szóló tanításának, XI. Piusz pápa, aki 1930-ban adja ki a *Casti connubii* enciklikáját, ahol nagyon érdekesen látja a jogi túltengéseket a házasság szentségében, és kiemeli annak személyes jellegét¹⁴. Hasonlóan vélekedett Karl Rahner is, aki a házasságot úgy határozta meg, mint az egész egyházi élet gyökerét. (A rahneri teológia hatással lesz majd II. János Pál pápa kis egyház meghatározására a *Familiaris Consortio*-ban, 1981-ben.)

Ezek az emberek előkészítették a II. Vatikáni zsinatot, amelynek különösen két dokumentuma érdekes a házasság szentségének meghatározásában. Az egyik az egyházzal szembeni dogmatikai konstitúció, a *Lumen Gentium*, amely besorolja a házasságot a szentségek közé. A másik dokumentum, a *Gaudium et Spes*, a pasztorális konstitúció, több helyen foglalkozik vele (a 48. és 52. pontjában is). Nagyon röviden, öt pontban fel lehet vázolni, hogy mi a *Gaudium et Spes* tanítása a házasság szentségéről:

1. A házasság szentségének személyesebb szemlélete a jogival szemben.
2. A házastársak együttlétét, házasságát közös útnak kell tekinteni, amelyet Krisztussal járnak.
3. El kell ismerni a házasság és a házastársi szeretet sok dimenzióját – itt arról van szó, hogy az 1917-es Kódex pontosan leírta, mi a házasság elsődleges célja: a gyermekek nemzése (*generatio proli*). Ezzel szemben a zsinat azt mondja tehát, hogy a házassági együttlésnek több dimenziója van.
4. A házasság inkább szövetség, nem annyira szerződés, kontraktus. A házassági szövetség mintaképe az a szövetség, amelyet Isten kötött az ő népével. A házasság felbonthatatlanságát – javasolja a zsinat - inkább úgy kell tekinteni, mint szabadságot, (valamire való szabadságot, nemcsak valamitől való szabadságot), és nem mint követelményt.
5. A házasság szentségének történelem fölötti értékeit, az örök isteni életet a történelemben kell megélni.

Beszélhetnénk még természetesen pasztorális kérdésekről is: sokan bírálják a mai teológiában a házasság felbonthatatlanságát. Vajon az egyház nem túl egyoldalúan hangsúlyozza, hogy a felbontott házasságban hűtlenség történt, hiszen ezen házaspárok már nem tükrözik vissza azt, ami a házasság szentségi jellege, Krisztus szeretete egyháza iránt? Vajon nem követel-e az egyház túl sokat? Egyelőre, dogmatikus szempontból annyit mondhatunk, hogy valamiképpen ez a kegyelmi párbeszéd, viszony szakad meg Isten és közöttünk.

¹³ DK II., 392.

¹⁴ DS 3700-3724, vö. FILA – JUG, 663.

A KERESZTÉNY HÁZASSÁG MÁRTON ÁRON SZELLEMÉBEN

MARTON JÓZSEF¹

Abstract: The Christian Matrimony in the Spirit of Márton Áron. Matrimony and family were among Márton Áron's favourite subjects. One couldn't even imagine his services done among the faithful of his diocese without some advice on matrimony as concluding thoughts. We can find in the families living according God's will the fundamental condition for the healthy development of the human person and even of the whole society. The bishop strongly emphasized the ancient character of this institution: "The family is the very first ancient community where the life of humanity comes from (...). The health of the family, its moral purity, its solid framework, the unspoiled parental authority, the good relationship between husband and wife, between parent and child, the integrity and the stability of the most intimate human 'community of love' –, insure altogether the preliminary conditions needed for the creation of healthy, trustworthy and creative people and viable nations." Márton Áron stated several times, that man's differentiation in two sexes belongs to the Creator's plan. But this differentiation does not mean being unequal, moreover the real equality can be accomplished in matrimony. "The woman is equal with her husband, as regards her origin and destination as well. The biblical verses explaining the origin of the woman inform us about this in a very suggestive way. The Creator God himself shows a specially tender and chivalrous attitude when creating the woman." The institution of matrimony is so strongly connected to society, that its crisis brings about the crisis of society. First of all, because of one of its main aims – the procreation of children – the requirement of indissolubility is absolutely necessary. Naturally the acceptance of children must be treated with a social sense, but we shouldn't forget that here we have to deal with God's commandment.

„*Fel szokták tenni a kérdést, hogy pap vagy szerzetes milyen címen beszél a házasságról? A kérdés lényegét nem egészen komolyan gondolják, de a hanghordozásban kétségtelenül sok szemrehányás és tiltakozás van: hogy beszélhet a házasságról az, akit fogadalma elzár a házasság gyakorlati megismerésétől, hogyan adhat tanácsokat, milyen joggal hangoztat a mások számára kötelező, nyugós parancsokat, mikor a házasság igazi természetét, nehézségeit, meggyezését vagy ellenkezését a való élettel éppen a pap a közvetlen átélés hiánya miatt nem ismerheti?*”² – így kezdi konferenciabeszédét a házasságról Márton Áron, a 10 éves pap. A provokatív szövegekre nagyon szerényen és meggyőzően válaszol: „*mi papok ezzel is úgy vagyunk, mint a többivel: megszoktuk, hogy a világ különböző címeiken tiltakozzik illetékességünk ellen s mi ennek ellenére*

¹ A szerző római katolikus pap, a kolozsvári Babeş-Bolyai Tudományegyetem Római Katolikus Teológiai Karának egyháztörténelem és patológia tanára, valamint a Gyulafehérvári Hittudományi Főiskola tanára.

² MÁRTON Áron, *A keresztény házasságról* in. Batthyaneum, Márton Áron csomag (MÁ. cs.), 3. csomagszámú (sz.), Nr. inv. 1681. 1. beszéd (b), 1–30. lap. Itt szeretném a Batthyaneum lelőhelyeivel kapcsolatosan megjegyezni, hogy Márton Áron beszédeit kis csomagokban beszámozva kezelte. A „csomagszám – sz.” az o. megjelölése. A Nr. Inv. Szám csak 1995 után került fel a beszédekre s most eszerint kell keresni. – Márton Áron a házasságról szóló előadásait 1934–1938-as években mondta el. Pontosan legyezete, hol tartotta meg előadásait: Kolozsvár, 1934. március (Mária Társ.); Arad 1934. március (II. és III. előadás); Torda. 1934. április 16–18. (I., II., III.); Kézdivásárhely, 1934. szeptember 1. (A házasság célja); Marosvásárhely, 1934. november 22–24. (I., II., III.); Décs, 1935. március 24–26. (I., II., III.); Temesvár, 1935. április 10–14. (I., II., III., leányoknak); Temesvár, 1938. március 22. (I., II.-ből a felbonthatatlanság, III.-ből a házasság célja: a gyermek.).

makacsul beszélünk, illetékességünket bizonyos vonatkozásokban csökönyösen viseljük. Egyik ilyen vonatkozású kérdés a házasság is. Beszélhetünk róla, mert az illetékességgel szemben nem lehet helytálló kifogás a közvellen tapasztalás hiánya.”³

Márton Áron szellemében beszélni, beszédeinkben egyházhűségét követni, nekünk, lelki és szellemi utódoknak, ugyanúgy feladatunk és kötelességünk. Ahogyan ő is ismételte: *„nemcsak beszélhetünk, hanem beszélnünk kell a házasságról”.*

Márton Áronnak igen kedvelt témája volt a házasság és a család. A hívei körében végzett szolgálatok befejező gondolatait el sem tudjuk képzelni a házasságra vonatkozó jótanácsok nélkül. Természetesen, amikor rég elhangzott beszédeit idézgetjük, képzeletünkben határozott hangjával azonnal az öreg püspök képe jelenik meg. Tanulmányomban ezzel szemben, a „fiatal papot” szeretném megidézni, kolozsvári lelkészsége idején elmondottakból tallózni. 1934–38-ban elhangzott családdal kapcsolatos beszédeiből részleteket ollózva úgy bemutatni, ahogyan akkor Erdély-szerte vált ismertté. Közvetlenséggel és mindenki számára érthető formában fogalmazta meg a házasság teológiáját, szentségi mivoltát, célját s a házasságban élő házaspárok kötelességeit. Ugyanakkor a hivatásának élő felelős papban felfedezhetjük a népéért aggódó szociológust is.

Márton Áron fennen hangoztatta a házasság őshintézmény jellegét. *„A család az a legelső, ősközösség, melyből az emberiség élete fakad. Az egyes emberé, de a népeké is, a testi élet, de a szellem-erkölcsi élet is. Az emberiségnek, az egymásra következő nemzedékeknek a sora innen bomlik, és végeredményben itt sűrűsödik össze minden küzdelme és győzelme, minden szenvedése és öröme, minden fáradsága és lendülete. A család egészsége, erkölcsi tisztasága, szülárd kerete, a csorbítatlan szülői hatalom és tekintély, a férj és feleség, a szülő és gyermek rendezett viszonya, a legbensőbb emberi szeretetközösség sértetlen állapota és tartóssága együtt biztosítják azokat a feltételeket, amelyek szükségesek ahhoz, hogy egészséges testű, megbízható erkölcsű és alkotó készségű emberek szülessenek és életképes, alkotóerejű népek képződjenek.”⁴*

A házasság őshintézményének teológiáját a Szentírásból, vagy szavaival élve: *„az Örökkévaló el nem évülő trónjából”* vezeti le. Több alkalommal is hangoztatja azt a keresztyény tételt, hogy az emberiségnek két nemre való elkülönültsége a teremtő Isten elgondolása. *„A Keletkezések könyve szerint az ember kettős kiadásban került ki a teremtő Isten kezéből a kezdetek legkezdetén: férfúnak és nőnek alkotta. Az ember fogalma a kettőben együtt valósul meg, a férfi és nő – habár külön-külön is teljes emberek –, együtt adják minden gazdagságában és színeiben azt az embert, aki Isten képére teremtett.”⁵*

A nemi elkülönültség nem jelent egyenlőtlenséget, sőt az igazi egyenlőség a házasságban valósul meg. *„A nő a férfival teljesen egyenlő rangú feleség, eredet és rendeltetés tekintetében egyaránt. A nő eredetéről szóló szentírási rész páratlan szemléletességgel adja ezt tudunkra. Maga a teremtő Isten valami sajátos gyöngédséget és bogy úgy mondjam, lovagias figyelmet mutat a nő teremtésekor. A nő és férfi együtt adják azt az embert, akinek szól a parancs, hogy bajtsd a földet uralmad alá, teremts kultúrát és népesítsd be. A feladatot együtt végzik az egész területen, de mindenik a maga természetének, képességeinek, szigorúan megadott hivatásának a részét. A férfi kívül dolgozik, a kultúra testies, darabos, nagyolt részét építi,*

³ Batthyaneum, MÁ. cs. 3. sz. Nr. inv. 1681. 1. b. 1.

⁴ *Az Apostol – A Katolikus Akció heti értesítője.* – XII. évf. 39. sz. Kolozsvár-Cluj, 1937. szept. 26. 1. l. – Kéziratban, kevés eltéréssel megtalálható a Batthyaneum, MÁ. cs. 16. sz., Nr. inv. 1694., 1. b., 25.

⁵ Batthyaneum, MÁ. cs. 16. sz. Nr. inv. 1694. 1. b. 7. – *„Az ember kétnemű megjelenése a teremtő Isten gondolata. Isten az embert férfúnak és nőnek teremtette. ... Isten a maga képére teremtette az embert és pedig kettős kiadásban, férfúnak és nőnek s a kettő együtt adja az Isten képéhez való hasonlóságot minden színével. A kettőt egybevéve, az ember egy fogalmába hozza úgy, amint a két szem egy képben látja a dolgokat, a férfi és nő úgy adja az ember térben teljesedő plusztikus képét.”* In *A keresztyény házasságról I.* - Batthyaneum, MÁ. cs. 3. sz. Nr. inv. 1681. 1. b. 12.

a nő belülről dolgozik kifelé, indít, új reményeket fakaszt, mozdit, biztatást, megpihenést, a munka folytatását biztosítja. Így egészíti ki férfi és nő egymás hivatását.⁶

„Isten gondolata a nemi elkülönültség egyesítő, közösségi formája, a házasság is. Isten már a teremtésben akarta, hogy a férfi és nő kapcsolata a házasságban állandó legyen. A két házastárs egy képnék a kettős kiadása, tehát igazí mivoltuk csak az összhangban valósul meg. ... A kapcsolat az egymáshordozás és egymásrautaltság olyan erős már a teremtés szerint, hogy amikor a férfi ráakad a neki szánt, az ő lelkére szabott élettársra, elszakítja a még oly erős vérségi kötelekeket is, elhagyja atyját és anyját csak azért, hogy feleségéhez ragaszkodjék.”⁷

Házassági viszonyuk alapja „a szeretet legnemesebb és legszentebb formája.” *„Az igazí szerelem pedig a szeretett személyt egészen, nemsak testével, hanem lelke legmélyében, lénye legbelsőjében akarja birtokba venni és önmagát is így akarja közölni. És ennek a szeretetnek csodálatos egyéni varázsa van. Akiben fellobban, nem vak, hanem megnyílt szemű, áthatoló látású. Látja a szeretett személy összes belső értékeit, mintha át volna világítva.”⁸*

Meglepő az a gyöngéd hangnem, ahogyan az ideális férj-feleség kapcsolatról beszél: *„Ezért ragyogó csillaga, mennyországá, mindene az egyik szerelmes a másiknak. Ezért beszélnek meghatóan kedves bolondságokat, azért dadognak, ezért néznek szótlanul s csak a szemek és a szemekbe felgyűlt lelkek beszélnek. Ezért a legszebbek, a legtökéletesebbek egymás szemében. Erzik, hogy ez az ő másik fele, aki örendeléssel neki van száma; mintha ősidőktől fogva keresnék egymást, mint kettészakított egy test- és lélek részei s most egymás felé hoznak és egymással készülnek közölni azt, ami hiányzott nekik s amivel lényük kölcsönösen és teljesen kiegészül.”⁹*

Márton Áron mindezekből kikövetkezteti, hogy *„a házastársak viszonya nem átmeneti viszony, mert ennek a szeretetnek egyetlen szava van: örökké! Egy részvénytársaság, egy sportegylet, egy tudóstársaság vagy értékesítő szövetkezet tagjai szétmehetnek, s szét is mennek, bármilyen szép gondolat köti is össze őket; de a házastársi viszonyban a szeretet nem külső javakra, hanem magára a szeretett személyre irányul. ... Mert ahol igazí szerelem van, amely, mint a legbensőségesebb szeretetközösség, az egyéniséget fogja meg gyökerénél és személyt személyhez köt, ott a legnagyobb sértés volna a szerelem elmúlásáról beszélni, ott a házastársak a legmagasabb felelősséggel kötik össze sorsukat, vállalják az élet- és sorsközösséget nem 1, 2 vagy 10 esztendőre, hanem örökre. Minden emberi viszonynál erősebb viszony létesül, igazolást nyer a Szentírás kijelentése és az egyház tanítása a felbonthatatlanságról: ha a férfi felismeri a lelkére szabott másik személyt, azt akiben lényeges kiegészülést kapja, feladja a vérségi köteleket is, elhagyja apját és anyját és házastársához ragaszkodik.”¹⁰*

Márton Áron a házasság teológiáját taglalva, szinte minden beszédében annak szentségi mivoltát is fejtegeti. A részletesebb fejtegetéseket mellőzve, csupán egy-két ízelítő idézettel élünk:

„Az Úr Jézus a házasság teremői elgondolását az évezredek tévelyéből megint kiemelte, megtisztította, eredeti ragyogását visszaadta és az újszövetség zománcával vonta be. Az egyház így vette át és így őrizi. A házasság szentírásí alapokmányában Krisztus nemsak megerősítette, hanem szentségei közé emelte.”¹¹

„A keresztény házasságban a házaspár is titkok, kegyelmi források titkának a letéteményesei, aki pedig titkok letéteményese, annak még a tekintete is sugározza a megbecsültetés boldogságát, abban, sokszor

⁶ *A keresztény házasságról* I. - Batthyaneum, MÁ. cs. 3. sz. Nr. inv. 1681. 1. b. 13.

⁷ *A keresztény házasságról* I. - Batthyaneum, MÁ. cs. 3. sz. Nr. inv. 1681. 1. b. 16.

⁸ Batthyaneum, MÁ. cs. 16. sz. Nr. inv. 1694. 1. b. 11.

⁹ Batthyaneum, MÁ. cs. 16. sz. Nr. inv. 1694. 1. b. 11.

¹⁰ Batthyaneum, MÁ. cs. 16. sz. Nr. inv. 1694. 1. b. 11.

¹¹ *A keresztény házasságról* I. - Batthyaneum, MÁ. cs. 3. sz. Nr. inv. 1681. 1. b. 22.

*kéjfürkészbetetlen mélységekből, felszabadulnak erőke a bizalombhoz méltó tetre. A keresztény házasságban a házastársak számára ezek a titokzatos erőforrások nyílnak fel.*¹²

„A házasságban tapasztalható közvetlenséggel jönnek felszínre a kegyelmek. Ha sok a keresztény házasság, a keresztény házassági élet, a keresztény gondolkozású család, a szentség kegyelme kiragyo a társadalom arcán, jobbak az emberek, több lelkeség van a társadalomban, nyugodtabb, békésebb, nem rabos és nem jajgató az élet, mert kegyelmeket fakasztó a családi élet. Ellenben, ha a keresztény házasságok száma, a házias élet keresztény gyakorlata megfogytakozik, a családi élet züllik, vele együtt romlik, rothad, vonaglik a társadalom. Így függ össze a profán és a szent dolog, a természetnek és a kegyelemnek a világa, a túlsó életnek és a földi életnek az áramlása illetve az áramlás alakulása a házasságban.”¹³

Márton Áron nemcsak a házasság súlyos törvényeit, a nehézségeket is magában hordozó felbonthatatlanságának alapjellegét ismételteti, hanem ennek megvalósításához az isteni segítség szükségességét is kiemeli. „A földnek szüksége van az égre, az embernek az Istenre. Most látjuk. Rövidlátásunkkal az égtől elfordultunk, úskajáni göggel a magunk istenei lettünk. S szürke, nyomott, kietlen lett a földi élet, az ember megalázott, szomorú, saját honában bontalan, üldözött. Emberi erőke alig segíthetnek. De az ég erőit meg lehet kapni, a keresztény házasságon át a baldokló társadalom isteni kegyelmek vért lehet átömlesztetni, ezt a rothadt, kicsinyes, agyarkodó, elszomorítóan önző világot csak a keresztény családban nevelt szeniális gondolkozású, Istenre beállított emberek lángeszével lehet még aléltságából magához, az élethez, egy szebb, emberségebb jövő akarásához rázni.”¹⁴

Márton Áron fürkésző szemei hamar észrevették korának – korunknak – legégetőbb betegségét: „A korunkat gyöttrő és ezer helyen felfakadó betegség legsúlyosabb tünete a házasság válsága.”¹⁵

„A házasság válságát pedig a társadalom egyetemes válságának kell mondanunk, mert, amint a nemzetsejben zúszoltan már benne van az egész emberi élet, az ember egész jövője, küzdelme, és a nemzetsejt egészsége vagy betegsége a nemzeteknek, sőt a nemzetek sorának egészségét illetve betegségét, tehát egészséges fejlődését vagy elhalással végződő sorvadását jelenti, ugyanúgy jelenti a házasságnak a társadalom alapjának egészsége vagy betegsége a nagyobb emberi közösségek szerencsét vagy bukását, boldogulását vagy bukácsolását, életét vagy halálát.”¹⁶

A válságba jutott házasságok bajainak gyökerére mutat rá, és annak szomorú következményeit a következőképpen taglalja: „A divatos elméletek apostolai felszabadulást ígértek, a házasság keresztény gondolatát a tudomány és egyéni szabadság nevében támadták, és amióta a házasság törvényei meglaztak, s célja és tartalma kezdett elsikkadni, államok, társadalmak jutottak válságba. Ijesztő méreteket öltött, rengeteg áldozatot szed a nemi eldurulás; riigfyakasztó tavasz helyett pedig lombhullató őszben járunk; az emberiség életfája megszuvasodott; a szeretetközösség helyett, melyben a legbensőségesebb, legboldogtatóbb és legdúsabb emberi viszonyoknak kellene valósulniuk, poklokot találunk, a családott, egymásraunt, elégedetlen, ideges és bánatos, örökösen szétinduló vagy már szétment házások tömegével találkozunk; s a gyermekek egy része, abehelyt, hogy szerető gondoskodás és felelős nevelői hatás alatt egyensúlyozott, egészséges lelki embereké fejlődőnének, mint a fészekből kiesett madárfiókák vergődnek, szeretet nélküli, duderős lélekek nőnek fel vagy pedig az egyik elvált szülő küszöbétől a másik szülő küszöbét vezető úton hányódva elbitangolódnak.”¹⁷

A „keresztül-kasul beteg” házasságot „a kor férgel rágják.” „Jó pár évtized óta különös buzgósággal fújják a házasság intézményének keresztény alapjait.” Szentségi jellegének leépítésében

¹² A keresztény házasságról I. - Batthyaneum, MÁ. cs. 3. sz. Nr. inv. 1681. 1. b. 28–29.

¹³ A keresztény házasságról I. - Batthyaneum, MÁ. cs. 3. sz. Nr. inv. 1681. 1. b. 29.

¹⁴ A keresztény házasságról I. - Batthyaneum, MÁ. cs. 3. sz. Nr. inv. 1681. 1. b. 30.

¹⁵ A keresztény házasságról I. - Batthyaneum, MÁ. cs. 3. sz. Nr. inv. 1681. 1. b. 4.

¹⁶ A keresztény házasságról I. - Batthyaneum, MÁ. cs. 3. sz. Nr. inv. 1681. 1. b. 4–5.

¹⁷ Batthyaneum, MÁ. cs. 16. sz. Nr. inv. 1694. 1. b. 3.

minden vonalon és minden eszközzel tevékenykednek a szabad szellemű emberek. „A népszerűsítés minden modern eszközzel, előadásokkal, sajtóval, színpaddal dolgoznak azon, hogy egy új házassági program két alapítéletét belopják az emberek tudatába; melyek szerint 1) a nemi ösztönök kielégítése jogos s az a házasság keresztény keretei között nem lehetséges, 2) a nemi élet minden velejárájával együtt az egyén ügye s abba egy kivülálló harmadiknak, sem egyháznak sem államnak nincs beleszólása.”¹⁸

Márton Áron világosan látja, hogy ez a polgári, liberális szabadelvűség, amely a kapitalista társadalomban kitermelődött, minden fajtájú társadalomban érvényesül. Nemcsak a kapitalista világban, hanem az ún. szocialista berendezkedésű világban is. Meglepő, hogy mennyire tisztában van a szovjet helyzettel. Több beszédében hangoztatja, hogy az a „Szovjetország”, amelyik a polgári társadalom esküdt ellensége, a polgári életfelfogásra jellemző házassági alapvetet vette át és kodifikálta. Az Amerikai Egyesült Államokból importált eszméktől valósággal retteg. „Amerikát úgy szokták emlegetni, mint előfutárát annak a kultúrfázisnak, mely a mostanira következik. S ez a megállapítás nem alap nélküli: világos jelei vannak nálunk is annak, hogy az élet milyen végzetes tempóban mechanizálódik, a gép, gépies berendezkedés öli a lelket, elsekélyesíti a szellemet. S az amerikai ifjúságnál, mely inkább van mechanizált, gyökértelen és mélységnélküli élet valóságában, mint az európai, statisztikailag kimutatható, hogy a házasságtól búzadoszik. Nem a gazdasági helyzet rosszabbodása vette el a kedvét, nemcsak ez az oka és nem ezzel egyidejűleg jelentkezett az ifjúság házasságot tagadó magatartása, hanem már előbb, és ettől függetlenül is.”¹⁹

A házasság válsága az emberiségnek, társadalmunknak a rákbaja. „Vissza kell térni a régi alapra, a házasság keresztény intézményéhez és pedig azokkal a köztötségekkel, melyeket a katolikus Egyház hirdet.” – sürgeti Márton Áron.

Márton Áron beszédeinek elkerülhetetlen gondolata volt a házasság céljaival kapcsolatban, a gyermek vállalásának és felnevelésének ügye. Egyik-másik helyen utal arra is, hogy ha a házastársaknak önhibájukon kívül nem lesz gyermekük, akkor is megvan a házasságuknak sajátos célja. „Azonban bármennyire is szeresse két ember egymást, nem tudnak megelegülni, nem tudnak hiánytalanul boldogok lenni, ha a kettősség nem tágul családdá, ha nem jön hozzá a harmadik tényező, ha az örökre szóló szeretetközösségbe nem vonul be a végtelen Isten, ha ennek a legbensőségesebb szeretetközösségnek és testi-lelki egygyévévésnek nincs kézzelfogható kapcsa, tartalma, célja, élő folytatása, ha nincs – gyermek.

Ezzel a ponttal korunk legnagyobb problémájából érkeztünk, de legnagyobb bűnéhez is. – folytatja Márton Áron – A házasság nem a nemiség kiéléséért van, hanem a gyermekért. A modern gondolkodás ezt a sorrendet is megfordította ... Mérhettelen önzésével, melyre az utolsó századok alatt ránevelődött, itt is csak az egyéni boldogságot és örömet keresi, áldozatokat azonban nem vállal. Ma számtalan házasság van, ahol mosolygó gyermekarcok helyett évről-évre koporsók sorakoznak, ahol szerető házastársak közös meggyezésével a lét küszöbe előtt megfojtják azokat, akikben életüknek kellene folytatódnia, ahol a házastársak a prostitúáltak szerepét vállalják, közönséges kéjemberekké alázzák egymást s a hiányzó harmadikat, valami gonosz megszállotság cinizmusától hajtna, kutyákkal pótolják.”²⁰

Szociális érzékkel kezeli ezt a fontos kérdést. A kinyilatkoztatásból, az egyház tanításából érveteket megtoldja a tapasztalatból származó és az emberi észhez szóló érvekkel. Minden szempontból megfontolt szónokként áll előtűnk. Tényeket – hibákkal és bűnökkel együtt – úgy tárja fel, hogy nem vádol, inkább bátorít és biztat. Ezek a ténymegállapításai könnyen igazolhatók néhány beszédrészlet idézésével. „Kétségtelenül vannak okok, amelyek súlyos meggondolásra késztetik a legjobb szándékokat is. Ilyen például a szociális nyomor, a gazdasági kilátástalanság,

¹⁸ A keresztény házasságról I. - Batthyaneum, MÁ. cs. 3. sz. Nr. inv. 1681. 1. b. 7.

¹⁹ A keresztény házasságról I. - Batthyaneum, MÁ. cs. 3. sz. Nr. inv. 1681. 1. b. 8.

²⁰ Batthyaneum, MÁ. cs. 16. sz. Nr. inv. 1694. 1. b. 13–14.

mely ma igen sok ember lelkiismeretében veti fel a kérdést: indíthatok ennek a sorsnak és bizonytalanságnak gyermekeket? Azonban itt az életnek olyan alaptörvényéről van szó, mely alkudozást nem tűr, és hibázást nem ismer.”²¹

„Már az illetékes, komoly orvostudomány a leghatározottabban állítja, hogy több szenvedést okoznak az anyáknak a meg nem született, mint a megszületett gyermekek. Eltekintve attól a szintén beigazolt tényről, hogy mihelyt a házastársak érintkezésében szerepet kap a sunyi számítás, mihelyt az élet fakadását ravasz mesterkedésekkel és beavatkozásokkal akadályozzák, nyomban közgüjük lopózik az elhidegülés, az unottság, ami vagy szétkergeti őket, vagy egészen leállatiasítja, mert hovatovább rafináltabb izgalmakhoz kell folyamodniuk, hogy elbírják egymást. De ettől eltekintve, több asszony pusztul el az anyaságtól való menekülésben, mint az anyaságban. A nőt egész testi és lelki berendezettsége anyaságra utalja s amióta ez ellen tiltakozik, új betegségek rohanták meg, különböző hisztériák gyöttrik, hajtják unalomba, az unalomból szanatóriumba és elég gyakran az öngyilkosságra.”²²

„Érdekes megfigyelés, hogy az egyszerűbb társadalmi osztályok és a primitív népek női sokakkal könnyebben, kevesebb fájdalommal szülnék, mint a felső körök asszonyai. Azoknál a nemiség nem öncél, a bűnre nincsenek felszabadítva, következképp nehezsorsuk, nehezs munkájuk ellenére sem szenvednek anyuit, míg a felső körök nőit – akik a rafinált élvezetekhez szoktak s a házasságban is csak örömet keresnek –, a természet kegyetlenül ostromozza, figyelmeztetésül, hogy az élet legnagyobb törvényét nem lehet büntetlenül átbágni.”²³

„A szociális helyzetre való hivatkozás pedig részben ürügy, részben bizalmatlanság az Istennel szemben. Ürügy, közönséges hazugság azoknál, akiknek igenis volna miből gyermeket nevelni, de nem kell, mert akkor nem tudnak önmaguknak, az utcának, a társaságnak, a barátoknak és barátnőeknek élni. Az etnológia, kivétel nélkül azt igazolja, hogy nem a küzdelmes sorsú szegényeknél, hanem az aránylag könnyen élő jómódúaknál kevesebb a gyermek. Hivatkozhatnak arra, hogy ők ezt lelkiismereti felfogásból teszik, hiszen látják a sok gyermek szociális következményeit, míg a kultúráltalan szegények felelőtlenül cselekszenek, mert mélyebben látni nem képesek. De valójában a legnyersebb önzést palástolják, félnek a komoly áldozathozattól, inkább Istent és a népük érdekeit is megtagadják.”²⁴

„Továbbá, a szociális megfontolás azoknál, akiknek sorsa valóban bizonytalan, akik ma még nem tudják, hogy holnap mit esznek, és egyáltalán ehetnek-e, bizalmatlanság az Istennel szemben. Szabadjon ezek figyelmébe ajánlani, hogy Istent számításainkból nem lehet, és nem szabad kihagyni. Főképp nem akkor, amikor embersorsokról van szó. Az emberi életnek, sorsnak, egészségesnek megfellebbezhetetlen és abszolút ura az Isten. Ki meri azt mondani, hogy nála nélkül a sorsát, az egyéniségét, az életét, gyermekei jövőjét tudja biztosítani?”²⁵

A gazdasági helyzetre hivatkozó házásoknak a következőképpen próbál felelni: *„Még az élők helyzete is bizonytalan, a kilátástalan jövő pedig szinte képtelen feladatok és súlyos felelősség elé állítja a szülőket.”*

„A katolikus álláspont ezt a nebezsgéget teljes egészében méltatja és a maga részéről mindent megtesz, hogy elősegítse egy bajokat gyökerében orvosló szociális reformnak a megvalósulását. De ugyanakkor kénytelen rámutatni arra a tényre is, hogy amint a szociális eltolódások önzésből fakadtak, úgy a gyermektől óvakodás is inkább az önző és élveteg lelkület szüleménye. Megdöbentő adatok vannak, hogy a gyermekkorlátozás nem a szegénységgel, hanem a gazdagsággal van egyenes arányban. Régebben, mikor magától értetődőnek tartották a gyermekáldást, a családi háztartást így osztották be: ennyi kell a meglévő és várható gyermekekre, a fennmaradót

²¹ Batthyaneum, MÁ. cs. 16. sz. Nr. inv. 1694. 1. b. 14.

²² Batthyaneum, MÁ. cs. 16. sz. Nr. inv. 1694. 1. b. 15.

²³ Batthyaneum, MÁ. cs. 16. sz. Nr. inv. 1694. 1. b. 16.

²⁴ Batthyaneum, MÁ. cs. 16. sz. Nr. inv. 1694. 1. b. 17.

²⁵ Batthyaneum, MÁ. cs. 16. sz. Nr. inv. 1694. 1. b. 17–18.

költhetem másra. Ma pedig így kalkulálnak: ennyi kell lakásra, szórakozásra, reprezentálásra, s ha marad valami, már nevelhetünk gyereket is. Éppen az értékeesebb elem, és amelyik tudna a gyermekeknek jó nevelést adni, az adta fel kötelességének teljesítését.”²⁶

Az egykézést semmilyen formában nem tudja elfogadni. Egyrészt a nevelés szempontjából nem, „hiszen a gyermek is úgy van, mint a fenyő: csak hasonlóké társaságában tud egészségesen fejlődni, s a szegény egyikét agyondédelgetve mi fogja az önzésből ki és a közösségbe bele nevelni?” Másrészt a családok boldogsága szempontjából. „Csak nyitott szemmel kell járni Testvéreim, csak meg kell figyelni, hogy a gyermektelen vagy az egy-két gyermekes családnak, melyek Isten törvényének ilyen meg gondolások alapján ellenszeggültek, milyen gyakran kerülnek szárazra; míg a szegények, akik Isten törvényét és a sok gyermeket vállalják, boldogulnak, megélnék, sőt feltörnek, mert láthatóan velük van az Isten.

No, és ha a gyermekáldás vállalása következtében nincstelenek, az élet emlőtől eltaszított proletár nép lepi el ezt a földet, hát lepje el, öntsé el az utcákat és a tereket, a falvakat és városokat, töltsön be hegyet s völgyet, és ha nem bírja a szolgasorsát, ütéletes felmozdulással kényszerítse ki a jogait. Vállalják a felelősséget és a veszélyeket azok, akik elhagyják mások elől a kenyeret! De nem lehet gyilkos éppen az, aki életfakasztására van hivatva.”²⁷

„Világos, hogy népet nagyobb veszély nem fenyegethet, mintha gyökerében, alapsejtjében, a családban kezd elgyengülni. Amelyik nép életében a felbontott házasságok tömege utal arra, hogy az emberekben elhalványodott a felelősségtudat, az embertárs személyi értékének felismerésére és megbecsülésére irányuló készség, ahol a gyermekáldás ellen való tiltakozás elszomorító eredményéből látjuk a lehangelő tényt, hogy a népben megfogytakozott életakarát, az élethez szükséges elszántság és erkölcsi érzék, ott ezzel együtt, egyenes – ha nem mértani – arányban halványodik a nép jövőjéhez fűzött remény és kilátás is. Kik fogják a nép gondolatait hordozni, értékeit megőrizni, reményeit valóra váltani? S a fészkekből kiesett fiókáktól, az önbibájakon kívül felbemaradt emberektől: a felelőtlenül házásodó és felelőtlenül eháló szülők gyermekeitől, akik egyik küszöbötől a másikig hiába keresték a szülői szeretetet, mit lehet várni?”²⁸

Márton Áron nyíltan és világosan beszél. Komoly kérdésekhez nagy felelősséggel nyúl. Nem kezeli tabutémaként a nemiséget, a családtervezést. Az egyház tanítását tolmácsolva megfelelő stílusban szól. Az ún. hőbörgés-jelleg semmilyen formája nem található meg nála. Ezt csak úgy érthette el, hogy átelmélkedett beszédeit nemcsak leírta, de átjavitgatta. Figyeljük csak meg, mennyire szabatosan fogalmaz:

„Hanyatló koroknak a történelem tanúsága szerint mindig egyik jellemzője volt, hogy irtóztak a gyermekáldástól. Ez jellemzi a mi korunkat is. Minden javaslata a házasság kérdésben abba fut össze, hogy a születéseket szabályozni kell és szigorúnek gondolt szempontok alapján. Ez az állásfoglalás a reneszánsz óta elhízott kereszténytelen individualista és naturalista életfelfogásnak logikus következménye. Az ember ránevelődött egy szinte gyógyíthatatlan önzésre. Hozzá szokott, hogy mindenben csak az egyéni szempontokat, egyéni érvényesítést, előnyt, hasznot nézze. És végzetesen szomorú, de házasesetének is, a nem érintkezésnek is ez az önzés és hasznossági szempont lett az irányítója. Csak az örömet keresi itt is, de a terhek alól ki akar bújni. Minden házassági reformtörekvés, melyektől ma olyan bangosak a társadalomtudományi és irodalmi berkek, ebből az endémias naturalista önzésből fakad és három kérdésben foglalható össze: 1) szabályozni akarja a fogamzást, illetve megakadályozni, 2) a születést akarja szabályozni, magzatelhajtás és magzatiölés alakjában, 3) a termékenységet szeretné szabályozni a fajjavítás nevében.”²⁹

²⁶ *A házasság értelme és célja* – Batthyaneum, MÁ. cs. 3. sz. Nr. inv. 1681. 3. b. 24.

²⁷ *Batthyaneum*, MÁ. cs. 16. sz. Nr. inv. 1694. 1. b. 18–19.

²⁸ *Az Apostol – A Katolikus Akció heti értesítője* – XII. évf. 39. sz. Kolozsvár-Cluj, 1937. szept. 26. 1.

²⁹ *A házasság értelme és célja* - Batthyaneum, MÁ. cs. 3. sz. Nr. inv. 1681. 3. b. 19.

„A házasság célja és értelme” című nagy beszédéből vettük a fenti gondolatokat. Ennek a beszédnek befejező részére szoktak azonban a legtöbbet hivatkozni, pontos idézés nélkül. Elhíresült szavait hallgassuk most szövegösszefüggésben!

„Szociológusok szerint, ahol a születési index (ezer emberre eső születési szám) 17-re száll, ott menthetlenül halál jön. S ehhez a halált jelző gyilkos számborz veszedelmesen közelednek valaha életerős kultúrnép: franciák, angolok, amerikaiak, németek és, – közöttük vagyunk mi is.

Emlékezhetnek arra a nyáron Magyarországon felhangzott sírásra, hogy 1–2 évtized alatt vármegyényi területeken kipusztult a magyar. De így szóról-szóra. Nálunk még nem mertünk ilyen értelmű vizsgálódást komolyan megengedni. De Erdélyt nem a r. hadsereg és nem az Antant, hanem a termékeny román anyák vették el és a meddő magyar anyák veszítették el. A döntő nem a győzelmek sora, hanem a népesedési statisztika volt.³⁰

Szívbe markoló az egyes ember sírbahullása is, de megdöbbentő egy nemzet eltemetése. Megdöbbentő és nyomasztó, ha egy nemzet tart sír felé öregén, fáradtan, mert asszonyai zsúrokkal, könyvekkel, kutyákkal, önmagukkal vannak elfoglalva, s mert férfijaiban a szegénység megbénított minden hősiek élniakarást.

Ez a nemzetek történelmi időkben született, nagy történelmi feladatok megoldására hívatott. S most a meg nem születettek nagy sokasága vádolja és fogja vádolni a történelem befejezésekor a világ nagy napján is, hogy példátlan kannibalizmussal a lét pereméről visszataszította a semmibe vagy a földi élelehetőségek küszöbéről visszalökte más léte és más lehetőségek bizonytalanságába.

Mutassanak egy nemzetet a történelemben, mutassanak egy családot itt az életben, melyiket a sok gyermek tönkretett volna. Az élet a legnagyobb erő, a földbe vetett mag eltolja útjából a rögöket, mert naphoz, levegőhöz, a gyökér megrepszti a sziklát, mert talajhoz akar jutni.

De ha lesznek megint a hős magyar asszonyoknak utódaik, akik tudják és merik természetes hivatásuk nagy feladatát a nemzeti gondolat lelkesültségében a gonosz idők nehézségei ellenére is keresztény lelkiismeretességgel vállalni, úgy élethez jutott a nemzet s az életet és segítséget adó Isten fogja áldani.³¹

Márton Áron a házasság legszebb, a szülőkre is gazdagítóan visszaható feladatának a gyermeknevelést jelöli meg.

„De áldás a gyermek azért is, mert nevelése jogot és kötelességet jelent. A szülők ebben a nevelő tevékenységben újra átélnek ifjúságukat. A gyermek napnyári s új, friss zengésű hang, a gyermek őseredeti közvetlenséggel nyílik meg minden hatásnak, minden megnyílása és alakulása az új fakadás üdeségeket mosolyog bele a szülőkebe és módot ad nekik a fakadás frissességében újra átélni azt, ami a megszokottság és kopás következtében már-már elvesztette értékét és ízét a számunkra. - És a nevelés kötelezi arra is, hogy maguk is éljék azt, amire nevelnek. S ha a szülők erre a kötelességre becsületesen ráeszmélnek, akkor a gyermek áldás lesz számunkra abban a mélyebb és igazabb értelemben is, hogy a kezük között, alakító gondoskodásunk nyomán fakadó keresztény élet üdesége az ő lelkük szépségét fogja visszaverni, lelkiismeretességüket, becsületességüket fogja minden nap hirdetni.”³²

Minden egyes ember jelleme egyedi jellem, különbözik mindenkiétől. Alakítani, nevelni szükséges, hogy azzá is alakuljon.

„Tudjuk, hogy a jellem fejlődése függ a neveléstől, a környezet hatásától, a szabadakarat állásfoglalásaitól, de nem ejthetjük szem elől azt a tudományosan igazolt tényt, hogy függ attól a testi örökségtől is, amit a szülők adnak a gyermeknek.” „Habár a lélek önálló és közvetlenül Isten kezéből kerül ki, azzal a testtel lép összeköttetésbe, az a test lesz képességei kifejlésztésének eszköze, melyet a szülők adnak neki. Ez pedig, ennek egészsége vagy betegsége bizonyos fokig előre meghatározza elsősorban a gyermek testi egészségét, de

³⁰ Az utolsó mondatban található „r.” betű nyilvánvalóan a „román” szó rövidítése.

³¹ *A házasság értelme és célja* - Batthyaneum, MÁ. cs. 3. sz. Nr. inv. 1681. 3. b. 37–38.

³² *A házasság értelme és célja* - Batthyaneum, MÁ. cs. 3. sz. Nr. inv. 1681. 3. b. 35–36.

másodsorban a lélek és kedély épségét is. Egészséges testű embernél mások a jellem fejlődésének feltételei, mint a betegnél. Tehát a gyermekekre nézve végtelenül fontos, hogy szülei már előzőleg is milyen életet éltek.”³³

Keresztény pedagógiánkban a hitrevelés alapfeltétele a természetes, emberi szeretetre-nevelés, melyet elsősorban a család biztosít a neveltek számára. Márton Áron kiváló pedagógusi érzékkel és élvezhető stílusban fogalmazta meg ezt a ma is annyit hangoztatott igazságot. *„A gyermeki léleknek, hogy egészségesen fejlődjék, olyan kimondhatatlanul finom csókera van szüksége, melyeket pénzen nem lehet megvenni, gyárilag nem lehet előállítani, melyeket sem a tudomány, sem a tanulás, sem zseni nem tud pótolni, mert egészen személyes erők; abból a szeretetből, jóságból, gyöngédségből és figyelmességéből sugározniak ki, melyből a szülők felépítik a gyermek körül minden ember legkedvesebb emlékéit, a szülői házat. Aldott az a szülő, aki ezt megérti. Ha valakinek nem volt gyermekszobája, megérzi és hiányolja azt is. De ha valakinek nem volt otthona, ha lelke a gyermekkor elején nem állott az apai és anyai szeretet sugárzásában, ha soha nem érezte a szülői szeretet komolyságát, bensőségét, felelős gyöngédségét, annak a lelke bizonyos fokig mindig fejletlen, a szárnyalásra, nagy jóságokra és lelkesedésekre képtelen marad. Aldott a szülő, aki ezt megérti s gyermekét a szülői szeretettel bélelt otthonban neveli.”³⁴*

„A szellemi fejlődés mindenkinek egyéni dolga és feladata, de az indítást ahhoz is a szülők adják meg. A gyermek a szülőktől kapja első ismereteit, a kicsi lélekhez az apa és anya viszik érthető közelségbe a világ nagy csodáit. Édesanyjainktól halljuk a legédesebb zenét, az anyanyelv első szavait, tőlük értesülünk az élet nagy titkairól, lélekről, örökéletről, a mennyi Atyáról, a gyermek Jézusról. Tőlük tanuljuk a szeretetet, a más ember megbecsülését, a nemes gondolkozást és becsületességét. Ők mesélnek először a nagyszülőkről s azok apáiról, az ősokekről. Ekkor, a szülői házban, a mesélő apa térdén ébred fel lelkünkben a lelkesedés azok iránt, akik a múltban dolgoztak, nagyokat alkottak, életünk alapjait lerakták, s védelmezték, az emberiség egén is fénylő csillagok között vannak.

A szülői ház közli azokat az első tudnivalókat, melyeket sem iskola, sem jóbarát, sem után-tanulás nem pótolhat; és pedig azokat a legmélyebb benyomásokat, melyek felejtetetlenül másódnak a lélekbe és jellemünk s későbbi magatartásunk irányát meghatározzák. Az iskola nem tud mindent tanítani, az élet pedig legtöbbször a gyermek ártalmára tör. Legyen tehát az apa és anya pap és tanító, a szülői ház szentély és iskola, ahol a gyermek a legszentebb tudnivalókat, az Isten félelmét és hagyományaink tiszteltét megtanulja.”³⁵

Márton Áront ifjúsági vezetőnek ismerte meg először az erdélyi társadalom. Kiváló nevelői érzékkel tudta az ifjúságot kezelni. Mindenekelőtt a generációk közötti feszültség megoldására próbált javaslatokat adni. „A mai apák a mai fiukat nemcsak nem értik, hanem elképedve nézik. Ma öregek és fiatalok, nevelők és tanítványok bizony ellenséggént állnak egymással szemben. Hányszor halljuk szülők és nevelők részéről a keserű kifakadást: Nem értem ezt a gyermeket. S értjük az aggodalmukat, hiszen érzik a felelősséget, gyermekeikért élnek s akarják a legjobbat adni, szeretnék a jövőre felkészíteni.”³⁶ A fiatal a „tekintélyt nem hajlandó elismerni, illetve ilyenként csak azt tiszteli, akinek gondolkozása és életfelfogása az övével megegyezik.”

Anélkül, hogy az egyik vagy a másik nemzedék, apák és fiúk, oldalára állt volna, tudomásul vette, hogy ez állandós probléma, amin csak egészséges neveléssel lehet segíteni. „Világos tehát, hogy az öregek és fiatalok nem nézhetnek farkasszemet, nem üthetik el az időt meddő vitatkozással és szemrehányással, a fiatalok pedig nem térhetnek fölünyeskedve napirendre az idősebbek aggodalma fölött és nem

³³ Baththyanum, MÁ. cs. 16. sz. Nr. inv. 1694. 1. b. 21. – *„A halhatatlan lelket Isten teremti a fogamzás pillanatában, és egyesíti, mint élteit erőt, a testtel, mely a szülőktől származik. Ennek a két hatalmas, alkati elemnek, a testnek és léleknek a fejlődése, alakulása, szerencsés vagy szerencsétlen összehangolódása, éveken át a szülőktől függ.”* In Baththyanum, MÁ. cs. 16. sz. Nr. inv. 1694. 1. b. 22.

³⁴ Baththyanum, MÁ. cs. 16. sz. Nr. inv. 1694. 1. b. 23.

³⁵ Baththyanum, MÁ. cs. 16. sz. Nr. inv. 1694. 1. b. 24.

³⁶ Baththyanum, MÁ. cs. 16. sz. Nr. inv. 1694. 2. b. 1.

kell azt hinnük, hogy mindent egy csapásra megoldhatnak, - hanem mindkét félnek revízió alá kell vennie a saját állásfoglalását, szemügyre kell vennie az adottságokat, tisztelnie kell a feladatokat és mindkét félnek meg kell tennie azt, amire a maga részéről köteles, hogy olyan ifjúság nevelődjön fel, amelyre a jövőt rá lehet bízni, amelyek a feladatokat elbírja és meg fogja oldani.”³⁷

Marton Áron szerint az ifjúság nevelésében elsősorban „*a szellemet és szellemiséget kell vezérszerephez juttatni.*” A szellemi és lelki értékek, az ún. nemesebb értékek magunkévá tétele mindent megelőz.³⁸ Ennek hangoztatása szükséges, különösen olyan korban, amikor „*ismét kísért a pogány világ nyers testisége és nyers-erő imádata. Ma megint több becsülete van az állati-erős gladiátoroknak, mint a csöndes bölcselőknek. Ma egy boksz-bajnoknak, aki néhány tucat ember porcikkait összetöri, nagyobb dicsőség és vagyon jár, mint a tudósnak, aki saját élete kockáztatásával rák ellenszert keresi; a gombócévők versenyének győztese több pénzt keres, mint a költő, aki elégeti önmagát a lázban, hogy népének legszebb érzelmeit kizdálja a vígasztalásul szétosztva.*”³⁹

A nevelésnek tehát elvi feladata kell hogy legyen: visszatéríteni az ifjúság érdeklődését a szellem isteni valósága és érdekei felé! „*Meg kell tanulnia ennek a mai ifjúságnak, hogy Marconi is volt valaki, nemcsak Strahmeider, a kötélátúzó, hogy Arany János kötetei is érnek nemzetének annyit, mint Sárosi góljai, Széchenyi Istvánról is illik tudni legalább annyit, mint Csiké Ferencről s Julianus barátának és társainak hallatlan merész vállalkozásáról is annyit, mint a vízipólo utánpótlás középeurópai lubickolásáról. Tanulja meg, hogy voltak és vannak a szellemnek és eszméknek hősei, akik nagyokat alkottak, akik az emberiség és a nemzetek kultúráját jelentős mértékben gyarapították s akiket utánozni több, mint rekordfűának lenni.*”⁴⁰

A nevelésnek második lépése, hogy „*jóságos megértéssel, égi szeretettel kigyomlálni az önzés tüskéit a felnövő ifjúság lelkeiből.*” „*Győznie kell a belátásnak, hogy ami nekem fáj, fájhat a másinak is; hogy nem én vagyok egyedül Isten legkiválóbb teremtménye avagy népe, kiváló lehet a másik is; hogy nekem nem csak jogaim s a másinak nem csak kötelességei vannak, hanem van fordítva is.*”⁴¹

Harmadszor az ifjú nevelődjék rá, hogy merjen nyíltan kiállni Isten ügye mellett. „*A vallást tehát nem lehet közömbösen kezelni a nevelésben. S a hitvallásos iskola értéke és időszerezése itt tárul elénk teljes jelentőségében. Szűllőnek és iskolának együtt kell dolgoznia azon, hogy az istenhit, melyből kultúránk kénült s amelynek az egyes nemzetek is annyit köszönhetnek, legalább a jövő nemzetdek életében építő erő és lendítő akarát legyen.*”⁴²

Marton Áron negyedik kitétele a nevelési elvekben, hogy „*tudomásul kell vennünk, hogy a gyermek éveken át gyermek s ezért gyerekmodra viselkedik. Nem kívánhatjuk tehát, hogy mindenben hozzáánk igazodjék, nézeteinket, üléseinkeket, szokásainkat, itéletiünket maradék nélkül átvegye. Vannak életszakaszai, amikor muszáj kiabálnia, amikor belső ösztönökből muszáj lármát csapnia. A pezsgő életerő aktivitásra bajtja. Az ülő gyermek, ha mást nem tehet, a lábszárait veri össze. Továbbá, az emberben legfejlettebb a jogérzék, az ösztönök forrásának idején főképp a jogtalanságot nem bírja elviselni. Ha egy gyermeket magunktól örökre el akarunk idegeníteni, csak legyünk igazságtalanok vele szemben. De az ifjúság korában ugyanígy felháborodik a társadalmi igazságtalanságokon is.*”

³⁷ Batthyaneum, MÁ. cs. 16. sz. Nr. inv. 1694. 2. b. 14.

³⁸ *A keresztény ember bitén keresztül, mely legükéletesebb szellemhez, Istenhez kapcsolta, kiemelkedett a testiségből és a meroben anyagias kultúrából, megtanulta, hogy vannak nagyobb értékek, hogy az igazság erősebb, mint a nyers hatalom, a jóság diadalmasabb, mint a legükéletesebb jogrendszer, a szépség több örömet biztosít, mint a pénz s a szentnek nagyobb hatalma és hatása van, mint a királyoknak és tudósoknak.* In Batthyaneum, MÁ. cs. 16. sz. Nr. inv. 1694. 2. b. 15.

³⁹ Batthyaneum, MÁ. cs. 16. sz. Nr. inv. 1694. 2. b. 16.

⁴⁰ Batthyaneum, MÁ. cs. 16. sz. Nr. inv. 1694. 2. b. 17.

⁴¹ Batthyaneum, MÁ. cs. 16. sz. Nr. inv. 1694. 2. b. 18.

⁴² Batthyaneum, MÁ. cs. 16. sz. Nr. inv. 1694. 2. b. 19.

Ne menjünk tebát doronggal neki, ha dolgozni akar, ne állítsunk örökösen tilalomfűkát eléje, ha belevág valamibe, ne forrasszuk a szót mindjárt torkára, ha más véleményen mer lenni s ne mondjuk bolszevistanak avagy éppen árulónak, ha meglátott igazságtalanságokat meri sérelmezni. Ellenkezőleg: éljük bele magunkat az ő lelki világába, s főképp a mai ifjúság nevelésénél és megítélésénél, próbáljuk megérteni a körülményeket, megérteni az idők változását. Nem minden rossz, amit az apák tettek, de nem kárbozthatandó az sem mind, amit a fiak kezdenek. Az ifjúságnak olyan eszményeket volt és van alkalma megélnie, olyan tények fejküsznek előtte, hogy nem csoda, ha nem lelkesedik az apák világáért. Az új idők új feladatok elé állították s az idősebb nemzedéknek nem lehet más feladata, mint az, hogy a fiaikat a feladatokra való előkészületben legjobb szándékkal támogassa”⁴³.

„Res ad triarios venit!” – mondták a rómaiak, mikor a harc kimenetele kétségessé lett s az utolsó tartalékok is felforrzsolódtak. Ekkor a gárda következett, a legjobb vitézek válogatott csapata, amelyik addig fegyverben állva csak nézte a harcot. Mi is elérkeztünk ehhez a pillanathoz, a gárdát, a legjobbakat kellene bedobni. S vajon ezzel hogy állunk, a ma élő nemzedékekben bízhatunk-e?⁴⁴ *Azaz, rajtunk-rajtatók a sor, fiatal tanárjelöltek! Ne huzakodjunk, álljunk be a sorba, legyünk „gárdások”!*

⁴³ Batthyaneum, M.Á. cs. 16. sz. Nr. inv. 1694. 2. b. 20.

⁴⁴ Batthyaneum, M.Á. cs. 16. sz. Nr. inv. 1694. 2. b. 23.

A CSALÁDETIKA AKTUÁLIS KÉRDÉSEI

JEAN-YVES BRACHET F.J.¹

Résumé : Les questions actuelles d'éthique familiale. Les grandes questions actuelles d'éthique familiale sont plutôt d'ordre dogmatique, donc des questions beaucoup plus profondes, qui touche le fondement même de la famille et de la société. Une certaine conception de la vie conduit en effet à une certaine manière de vivre. Réciproquement la vie quotidienne renvoie à une conception de cette vie. Il est donc nécessaire de parler sur l'importance du lien existant entre la vérité et l'amour, et la conception de la liberté qui en découle. Il faut retrouver en l'homme lui-même le fondement de la morale. Tout homme cherche à être heureux. La fin de toute vie, le bien suprême, c'est la vie éternelle qui comblera tous les désirs de l'homme. On ne peut considérer la vie chrétienne, la vie de famille à la lumière de la vie éternelle. La recherche d'un bonheur immédiat tend à mettre l'accent sur l'aspect sensible, sur le plaisir plutôt que sur le bonheur véritable. Si la dimension subjective remplace la vérité, l'amour se ramènera à sa composante sensible. La liberté ne sera que simplement l'expression de l'arbitraire personnel soumis aux passions. Ce n'est que lorsqu'il atteint sa fin que l'homme est libre, dans le don désintéressé de lui-même. La vérité objective sur la réalité de l'amour conjugal et du mariage leur permet de tendre ensemble vers un bonheur vrai, au-delà de leurs propres limites et de leur égoïsme.

La difficulté à s'engager dans la durée s'oppose directement à la fidélité requise par l'amour des conjoints et nécessitée par l'éducation des enfants. Il faut dire et redire que la fidélité est possible, dût-elle s'accompagner de moments difficiles. Toute difficulté dans le mariage est soit l'occasion d'une séparation irrémédiable, soit au contraire l'occasion d'un amour plus grand pour dépasser l'épreuve. Celui qui se marie ne perd pas sa liberté, il lie définitivement sa liberté à celle de l'autre. S'engager ne réduit pas la liberté, mais lui donne un sens.

Une autre difficulté est le refus de l'ouverture à la vie. L'ouverture à la vie garantit à l'acte conjugal son objectivité parce que cet acte s'ouvre à un troisième. La vérité de l'acte conjugal réclame cette ouverture à la vie.

L'homme est tout à la fois un mystère d'autonomie et de communion. Il est source libre de ses actes, il en est pleinement responsable. Mais en même temps il est appelé à vivre en communion, à l'image de la communion trinitaire. Ainsi la famille est un mystère de communion parce que le lien qui unit les époux s'ouvre à la vie et à la venue d'un troisième. L'amour ne se prouve pas par de grandes paroles, mais par la fidélité quotidienne qui seule peut vaincre les difficultés. Cela exige de reconnaître l'intention de Dieu sur l'homme, créé à l'image de Dieu. La perte des valeurs humaines du mariage et de la famille accompagne une crise plus grave du sens religieux.

¹ A szerző katolikus szerzetespap, a franciaországi Szent János Közösség tagja, a Rimont-i rendi hittudományi főiskolán filozófiát és dogmatikát tanít.

A családética fontos, aktuális kérdései nem a morális rendbe tartozó problémák, hanem inkább dogmatikai jellegűek. Vagyis ezek a kérdések sokkal alapvetőbbek. Kétségtelenül a morális aspektus a nyilvánvalóbb, és ezért képezheti kiindulópontunkat a problémák felfedezésében és mélyebb vizsgálatában. Én magam tényleg azt gondolom, hogy ezek a problémák a családnak magát az alapját érintik. Azonban a családot érinteni azt jelenti, hogy az egész társadalom alapját érintjük. Az így felvetett kérdések nemcsak az egyedi családok életét befolyásolják, hanem az egész társadalmat. Egy olyan társadalomnak, amely foglalkozik jövőjével, azaz fennmaradásával, különös gondot kell fordítania a családra. Másként szólva, egy olyan társadalom, amely nem adja meg a családnak az őt megillető helyet, és amely alapvetően családellenes politikát folytat, amint ez sajnálatos módon nagyon gyakran előfordul, lényegében egy öngyilkos társadalom. E sorok célja mégsem a nemzetközi családpolitika riadalmat keltő elemzése, hanem inkább az elgondolkodás néhány alapvető kérdés fölött, azzal a reménnyel, hogy ez hasznos lehet mind az egyes családok számára, mind pedig a családok társadalmi elköteleződése szempontjából.

Alkalmam volt már kifejezni, hogyan kell érteni a teológiában ma elfogadott megkülönböztetést a dogmatika és morális között. Jónak látom azonban, hogy kissé visszatérjek erre a kérdésre, tárgyunk jobb megvilágítása érdekében. Tudjuk, hogy egy bizonyos életfelfogás egy bizonyos életformához vezet, és viszont, a mindennapi élet egy többé-kevésbé kifejezett, de mindenképp reálisan létező életfelfogásra vezethető vissza. A probléma éppen az lehet, ha már nem érzékeljük a gondolkodás és a cselekvés helyessége közötti kapcsolatot. Az első felvetődő kérdés a helyes gondolkodásmódra vonatkozik. Tartható-e még az igazság egyetemességének a gondolata? Nyilvánvaló, hogy tagadó válasz esetén az ajtó nyitva áll mindenfajta gyakorlati életfelfogás előtt, mivel a morális így elveszti objektív alapját. És ez különbözőképpen történhet meg: lényegében akár anélkül, hogy radikális módon elutasítanánk a morális alapját, – ami nehezen fogadható el –, de ezt az alapot relativizálni lehet, azzal, hogy tagadjuk objektív voltát. Így erkölcsi szubjektívizmusba lehet esni, ami az objektív igazság hiányát tükrözi. Lehetséges továbbá mindenfajta szükségszerű és kötelező erejű kapcsolat tagadása az elmélet és a gyakorlat között, egy hamis pragmatizmus (melyet olykor realizmusnak minősítenek), vagy egy rosszul értelmezett irgalmasság nevében.

Tehát nem értelmetlen újra megemlíteni néhány szóban az igazság és a szeretet közötti kapcsolatot, és az ebből adódó szabadság fogalmát. Ebből következik az objektív morális léte, amely mindenki számára és minden időben érvényes, a kulturális különbségeken túl. Figyeljük meg, hogy a Szentatya jól érzékelte és határolta be az igazi problémát, amikor a morálisról szóló enciklikáját az igazság szóval kezdte. Az igazságról beszélni túlhaladottnak tűnhet, de mindjárt ki kell hangsúlyoznunk, hogy minden objektív igazság *a priori* elutasítása elveti a dialógus minden fajtáját, mivel az első igazság pontosan a másiknak, mint a párbeszédben partnernek az elismerése, és annak elfogadása, hogy ketten együtt törekedhetnek egy olyan igazság felé, amely mindkettőjüket meghaladja. Pálátus nagyon jól fejezte ki az erkölcsi és dogmatikai relativizmust, amikor azt kérdezte: mi az igazság? Fel kell tenni tehát a kérdést, hogy mi a morális forrása általában és különösképpen a keresztény morális kiindulópontja. Mindenestre, lehetetlen elkerülni egy eszmefuttatást arról, hogy mi az ember, ha meg akarom keresni, miben áll a boldogsága. Egyébként világos, hogy a boldogság nem állhat bizonyos, az emberi cselekvés számára külsőleges előírások teljesítésében, amelyekről már nem tudni, honnan is származnak. De egy előírásokra épülő morális elutasításának szükségszerűen a morális relativizálásához kell vezetnie? Én nem hiszem, és az egyház sem úgy gondolja. Vagyis az emberben magában kell megtalálni az erkölcs és a külső szabályok alapját, amelyek szerepe nem az, hogy meghatározzák a morálist, hanem hogy kifejtsék az emberi természetet és azt, ami boldoggá teheti őt. Arisztotelész nyomán mi is elismerjük, hogy minden ember a boldogságra törekszik, minden ember keresi a

boldogságot. Ezt az állítást nehezen cáfolhatnánk meg. A nehézség csak abban áll, hogy kiderítsük, mi a boldogság. Itt már megszűnik a vélemények egyöntetűsége. Mi is feltesszük a kérdést, amelyet egy napon Jézusnak szögeztek: „Mester, mit tegyek, hogy elnyerjem az örök életet?” (Mk 10,17) Ez a kérdés valamiképpen tartalmazza a válasz elemeit is. Minden élet célja a legfőbb jó, az örök élet, mely betölt majd minden emberi vágyat. Figyeljük meg, hogy az ember nem kérdezi meg Jézustól, hogy mi a cél. A kérdés inkább a cél elérésének eszközeire irányul. A legsúlyosabb válság egy ember életében az, amikor elkezd kételkedni élete céljával kapcsolatban. A legsúlyosabb válság az ember életében az, amikor elfelejti célját, vagyis azt, amiért teremtvé volt, az örök életet. Elég sok kérdés kevésbé volna aggasztó, ha az örök életbe vetett hit erősebb lenne. Itt nem akarom elítélni azokat, akik hitük terén kemény megpróbáltatásokat szenvednek. Csak azt szeretném hangsúlyozni, hogy a keresztény életet csak az örök élet fényében tudom szemlélni, s ugyanígy van ez a családi étellel is. Az ember csak akkor jut el az örök életre, ha helyesen cselekszik. De az erőt a helyes cselekvéshez Krisztustól kapja, attól, akit Mesterének szólít. Már filozófiailag is ítélve, az igazi boldogság az, amely lehetővé teszi az ember kibontakozását, vagyis az, ami lehetővé teszi az emberi szellem, az értelem és az akarat kibontakozását. Mindez feltételezi annak elfogadását, hogy túl kell lépni a dolgok érzékelhető aspektusán. Az azonnali boldogság keresésében az ember figyelme inkább az érzékelhetőre irányul, inkább az élvezetre, mint az igazi boldogságra. Az azonnali élvezet nem azonos az igazi boldogsággal, mert nem idéz elő igazi megelégedést. A szenvedélynek nincs célja önmagában, hiszen az ember mindig többet kíván, anélkül hogy valaha is kielégíthetné vágyait. Ez elmondható a torkosságáról (az ember csak akkor áll meg, amikor szervezete már nem tud semmit befogadni...), de a szexuális élvezetről is. Ezeket a jogos vágyakat bele kell helyezni egy szélesebb körű keresésbe, amely az igazi boldogságra irányul. Fel kell tehát ismerni, hogy ki is valójában az ember ahhoz, hogy megértsük, mi teheti őt igazán és tartósan boldoggá. A mérce tehát nem az, hogy mit ért meg vagy mit akar megérteni az ember, hanem hogy mi ő valójában. Vannak javak, amelyek ténylegesen boldoggá tesznek, és vannak olyan dolgok, amelyeket bármennyire kívánok is, soha nem tudnák ténylegesen kioltani radikális boldogság-szomjamat, még akkor sem, ha átmenetileg bizonyos élvezetet is tudnak szerezni. Egy romlandó tárgy nem szerezhet igazi boldogságot: a sütemény amelyet megeszek csak addig tud örömet szerezni, amíg van belőle. Amikor már elfogyott, meg kell elégednem az emlékével (ami nem túlságosan tápláló...). Így van ez minden érzékelhetővel: örömünk továszall élvezetünk tárgyával együtt. Tehát igazi örömet csak az adhat, ami maradandó és nem múlik el. A keresztény hit megérteti velünk, hogy egyedül Isten boldogító látása tudja megnyugtatni az embert, hogy az igazi boldogságot csak az azonnali, könnyen elérhető élvezetekről lemondva lehet elérni.

Azt kell tehát keresni, ami igazán jó és nem azt, amit én a magam számára őszintén jónak tartok. El kell fogadni egy objektív mércét és túl kell lépni a rejtett individualizmuson, mely nem más, mint a szubjektivizmus megnyilvánulása. A hívő ember számára elegendő az első bűnre – Ádám és Éva bűnére – gondolni, hogy meggyőződhessen erről. Az ősbűn lényege nem a bűnös vágy volt – amint ezt néha mondták – hanem a kevélység. Az ember meg tudta különböztetni a jót és a rosszat. Közbelépett azonban a kígyó és megkísértette az embert. Éva első hibája az volt, hogy nem ragaszkodott Isten Igéjéhez, a kígyó elmondása szerint olyan akart lenni mint Isten, vagyis ismerni akarta a jót és a rosszat. Más szóval ő nem elégedett meg annak felismerésével, ami tárgyilagosan jó, hanem ő maga akarta eldönteni, mi jó vagy rossz a maga számára. Az objektív mércét felcserélte egy szubjektív mércével, és ezzel elvétette a helyes cselekvésmód alapját, erkölcsi hibát követett el, és elvesztette igazi szabadságát. Igazság nélkül, vagyis objektív mérce nélkül, a szeretet elveszti alapját és kimerül egy azonnali jó keresésében. Az azonnali élvezet az igazi boldogság helyébe lép.

Értsük meg tehát jól: ha a szubjektív dimenzió felváltja az igazságot, a szeretet nagyon gyorsan érzéki komponensére redukálódik. Ami a szabadságot illeti, az nem áll többé a boldogság szolgálatában, hanem egyszerűen a szenvedélyeknek alávettét személyes önkény megnyilvánulása lesz. A szabadság csak úgy érthető meg, mint egy célra irányuló cselekvés tulajdonsága. Az ember csak akkor szabad, ha eléri célját. Nem önmaga érvényesítésében lesz teljesen szabad az ember, hanem éppen ellenkezőleg, önmaga érdektelen odaadásában. A legjobb példa, amit itt felhozhatunk, az Krisztusé, aki önmagát adta az Atya iránti szeretetből és az emberek üdvösségéért, lemondva a jogos javokról egy nagyobb jó érdekében. A keresztény arra hivatott, hogy nap mint nap önmagát adja, anélkül, hogy a szó szoros értelmében életét adná.

Hogyan kapcsolható ez a házassághoz és a családetikához, ha, ahogy Krisztus is mondja, a mennyeországból nem házasodnak? Lehetséges, hogy az egyik magyarázat erre az lenne, hogy ne akarjuk idealizálni a házasságot, mint ahogyha az teljesen problémamentes lenne. Az előbb elhangzott gondolatok elkalluzolhatnak ebben a problematikában is. Ha nincs objektív igazság a házassággal kapcsolatban, akkor nincs helye többé az aggodalomnak, azért amit néhány „maradi lélek” még erkölcsi rendtelenségnek nevez. Ha nem létezik már objektív igazság, minek nevében hirdethetem még a családetikát? Mindez a következő, látszólag egyszerű axiómában fejeződik ki, amely azonban sok szenvedést és nehézséget hordoz magában: minden meg van engedve, amennyiben mindkét fél akarja, így nem áll fenn a gyermek kockázata vagy az AIDS veszélye, és mindez a lehető legnagyobb élvezettel jár. Vajon egy ilyen alapelv biztosítaná ténylegesen az ember boldogságát? A hitvesi szeretetre és a házasságra vonatkozó objektív igazság nem áll szemben a házasság boldogságával, hanem éppen ellenkezőleg, lehetővé teszi számukra, hogy együtt az igazi boldogság elérésére törekedjenek, korlátaikon és önzésükön is túllépve. A házasságról alkotott kép kihat a családra, mivel a család alapja a termékeny házasság. A családétika alapvető kérdései egyrészt kapcsolatban vannak az emberre és a családra vonatkozó igazság mibenlétével, másrészt az életvitelnek ezekhez az ismert és elismert igazságokhoz való igazításával. Az ember csak így lehet teljesen szabad a hitvesi elköteleződésen belül és a családi étellel járó kötelességekkel együtt. Önmaga ajándékozásában az ember megtalálja tulajdonképpen élete értelmét.

Itt vannak, véleményem szerint, a hitvesi- és családétika igazi nehézségei. A mai ember elutasítja mindazt, ami kényszernek tűnik számára. Egy szubjektív logika szerint, a másik fél úgy jelenik meg mint kockázat, mint szabadságunk korlátozása. A másik fél csak akkor elfogadható - elviselhető...-, hogyha hasznos számomra szükségleteim kielégítésére. A kritérium már nem a másik objektív java, hanem az egyéni jólét. A mérce már nem önmagunk átadása, hanem a másik kihasználása. Távol állunk-e egy ilyen logikától, amikor meg akarjuk ítélni az idős és fogyatékos emberek hasznosságát a társadalomban? Nemde ilyen érvek vannak elrejtve az abortusz és az eutanázia igazolásában? Igazat kell-e adnunk tehát Sartre-nak, aki azt mondja, hogy a pokol az a másik, vagy inkább Levinas szavaival érthetünk egyet, aki szerint minden reflexió előzménye a másik ember arcának a felidézése? Egy gyermek például igényli, hogy foglalkozzanak vele, s így első látásra korlátozza szülei mozgásszabadságát. Így könnyen kockázatként foghatják fel a gyermeket, ahelyett, hogy a termékeny szeretet, egy férfi és egy nő a házasságban történő teljes önatadása gyümölcsének tekintenék. Alapvetően beszélhetünk-e még családról, amikor leggyakrabban az úgynevezett újjáalakult családok jelenségével szembesülünk. Például amikor egy gyermeket hittanórán fogadok, már nem is merem megkérdezni ki az apja... az anyát általában könnyebb kideríteni....

Ezekből az általános megfontolásokból kiindulva, a továbbiakban két alapvető szempontot szeretnék figyelembe venni, amely fedi az aktuális problémák összességét.

- (1) Először is ott van a hosszútávú elkötelezettség nehézsége. Lehetséges-e még az életre szóló elköteleződés? Meg lehet-e ígérni, hogy egy egész életen át ugyanazzal a férfival vagy ugyanazzal a nővel él majd valaki? A mai világ már hosszú ideje gyakorolja azt, amit én szukcesszív poligámiának (vagy poliandriának) fogok nevezni. Itt nem több házastársról van szó egyidejűleg, hanem a házasságok sokaságáról egymást követően. Különbözik mindig feltettem magamnak a kérdést, hogyan lehetne beszélni valakinek a hűségéről, amikor ő már a negyedik vagy ötödik egy olyan listán, amely még nincs lezárva és nyitott is marad... Kétségtelen, hogy az elköteleződés pillanatában nem lehet tudni, melyek lesznek a jövőbeli nehézségek, de már irányt lehet adni a problémák megoldásának! Ez a nehézség közvetlenül ellenkezik a házastársi szeretet által megkövetelt és a gyermekek felneveléséhez szükséges hűséggel. Teológiai szempontból példaként áll előttünk Isten hűsége népe iránt, az Újszövetségben pedig Krisztus hűsége egyháza iránt. Manapság ezt a nehézséget a fogyasztói társadalomnak tulajdonítják, amelyben mindent élvezhetünk, még hozzá azonnal. Ha egy tárgy már nem használható semmire és nem szerez semmiféle élvezetet, azt eldobják. Kétségtelenül a családot és az alapjául szolgáló szeretetet is gyakran ennek a fogyasztói logikának a fényében szemlélik. Vizsgálatunkban vissza kell térnünk az áteredő bűnhöz, és el kell ismernünk az ember radikális nehézségét az érzékelhető és közvetlen aspektuson való túllépésben. De ki kell hangsúlyozni az igazi és maradandó boldogság iránti vágyat is, amely ott él minden emberben. Újra meg újra el kell mondani, hogy a hűség megélhető a nehéz pillanatok ellenére. A nehézség nem az eredeti választásban történt tévedés, hanem a növekedési válság jele és egyben felhívás a megtisztulásra. Egy házasságban minden nehézség alkalmat adhat egy helyrehozhatatlan elszakadásra, de ugyanakkor ideális alkalom lehet egy még nagyobb szeretet megvalósítására, a megpróbáltatás túllépésének érdekében. Mivel szubjektívizmusába zárkozik, a mai ember nagyon nehezen lép ki önmagából és nem tudja nagylelkűen ajándékozni önmagát. Eleget reflektáltunk-e a virtuális világ fejlődésének hatásáról ilyen irányban. A virtuális világ nem követel hűséget, tetszés szerint változik a kívánalmaknak megfelelően, és nem igényel objektivitást... Aki előre akarja tudni a legkisebb részletekig, hogyan fog lefolyni élete, vagyis aki mérhetőnek akarja életét, nem tesz többé semmit és nem kötelezi el magát.

Az elköteleződés azt az érzést kelti, hogy az ember többé nem szabad. Természetesen igaz, hogy ha például elkötelezem magam a házasságban egy bizonyos személy mellett, nem vagyok szabad arra, hogy mással házasságot kössök... ezért talán le kellene mondani a házasságról, hogy egy életre bebiztosítsuk szabadságunkat? A szabadságot túl gyakran rosszul értelmezik. Aki megházasodik nem veszti el szabadságát, hanem véglegesen hozzáköti azt a másik fél szabadságához. Választása nem csökkenti szabadságát, hanem elkötelezi azt. Aki megházasodik nem fogja azt mondani a másoknak: „Mától fogva nem vagyok már szabad, hanem épp ellenkezőleg: „Szabadon választalak!“ Szabadsága így értelmet nyer a választás által, amely meghatározza azt és bizonyos értelemben korlátozza is, de mindenekelőtt értelmet és irányt ad életének. Az elköteleződés nem csökkenti a szabadságot, hanem értelmet ad neki. Az ember soha nem annyira szabad, mint egy szabadon végzett cselekedetben. Ha ez a tett megfelel legmélyebb

boldogságvágyának, akkor az ember valóban szabad. Krisztus azt mondja, hogy az igazság szabaddá tesz (Jn 8,32), de arról is beszél, hogy az igazságot nem csak megismerni kell, hanem ahhoz kell szabni cselekedeteinket (Jn 3,21).

- (2) Egy másik nehézség az életre való nyitottság elutasítása. Itt a már említett problémákkal találkozhatunk, mint amilyen az elkötelezettséggel járó döntés meghozása és az ebből adódó valamennyi következmény vállalása. Az igazi önátadás nem tűr meg korlátokat. Az életre való nyitottság biztosítja a házassági aktus objektivitását, mivel ez az aktus már nem egyedül az érzéki öröme irányul, hanem potenciálisan megnyílik a harmadik előtt (és itt nem fontos tudni, hogy a testi önátadás termékeny lesz vagy sem). Az új életre való nyitottság elutasítása magába zárkozást tételez fel, és fogyasztói mentalitás kialakulásához vezet. Nem azt mondom, hogy a házasság keretén belül a testi önátadásnak nincs helye, csak ha közvetlenül a nemzésre irányul, hanem azt, hogy az életre való nyitottság tudatos kizárása elferdíti ezt az aktust. Kissé nyersen fogalmazva azt mondanám, hogy a kölcsönös testi ajándékozás legalább húsz évre kötelezi el a férfit és a nőt, megközelítőleg arra az időre, ami az egyesülésből származó gyermek felneveléséhez és önállósodásához szükséges. A házassági aktus igazsága megköveteli ezt a fajta nyitottságot az életre. Ebben a fényben kell megítélni a házassági erkölcs minden problémáját. A szeretet igazságáról és a családi élet hitelességéről van szó.

Az ember egyszerre az autonómia és a kommunió misztériuma. Szelleme radikális gondolkodás- és cselekvés autonómiát biztosít neki. Ugyanakkor lényéből adódik a közösségi életre való meghívás. Az ember szabadon dönt cselekedetei felől, amelyekért teljes mértékben felelős. Ugyanakkor arra hívatott, hogy közösségben éljen, a szentháromságos közösség mintájára. Sokáig kerestem a magyarázatot a klasszikus állításra: *tres faciunt collegium*. Értsük a következőképpen: nincs közösség, csak ha legkevesebb három személy van együtt. És ez természetesen érvényes a családban is. Ha a Szentháromság misztériumát szemléljük, amennyire ez lehetséges, azt kell mondanunk, hogy a két személy kapcsolata szükségszerűen feltételezi a harmadik személyt is. Nem tudom másként felfogni az Atya és a Fiú kapcsolatát, mint a Szentlélek által, aki a teológusok szerint a kettő köteleke (*nexus*). Nem tudom elgondolni az Atya és a Szentlélek közötti kapcsolatot a Fiú nélkül, aki egy az Atyával a Szentlélek eredését tekintve; a Fiú meg a Szentlélek kapcsolatát sem tudom megérteni az Atyától eltekintve, aki mindkettőjük forrása. (Itt kétségtelenül a teológiai tanár beszél, de úgy vélem, hogy ezek a gondolatok nem érdektelenek ahhoz, hogy megértsük ezt a kis közösséget, ami a család). Hasonló módon egy közösség nemcsak személyek egymás mellé helyezése: másképp nem lenne különbség egy kőhalom és egy ház között sem. De a közösség nem is csak az interperszonális kapcsolatok összessége: nem elég mindenkit ismerni ahhoz, hogy a közösség létrejöjjön. Szükséges, hogy ezek az személyek közötti kapcsolatok nyitva legyenek a többiek számára is. Így a család is csak akkor a közösség misztériuma, ha a házasságot egyesítő kapcsolat nyitva áll az élet és egy harmadik személy előtt. Érdemes lenne kicsit elidőzni e gondolat fölött. Újra fel kellene fedezni a családot mint család-egyházat. A kifejezés Aranyszájú Szent Jánostól származik, és a II. vatikáni zsinat valamint a zsinat utáni teológia felelevenítette. Az egyház egysége az Atya, a Fiú és a Szentlélek egységéből származik. Hasonló módon a család is a Szentháromság misztériumából nyeri el egységét.

A probléma, amint az a fenti sorokból kitűnik, annak kiderítése, hogy ki az ember mint személy, aki egyszersmind közösségi életre hívatott. Az emberrel kapcsolatos alapvető igazság nem vonatkozthat el ettől az elsődleges dimenziótól. A férfi és a nő egysége a házasságban olyan erős, hogy hűséget követel. A szeretet nem bizonyítható nagy szavakkal, hanem a mindennapi hűségben, amely egyedül képes legyőzni a nehézségeket. Ez megköveteli Istennek a képmására teremtett emberrel kapcsolatos szándéka elismerését. Ma jobban mint valaha szükség van az igazság kimondására a szeretettel és a családi étellel kapcsolatos kötelességekről. Az igazság elhallgatása nem jelent irgalmasságot; az igazságot azonban úgy kell hirdetni, hogy senki fölött ne mondjunk ítéletet. Ilyen szempontból figyelemreméltó Krisztus párbeszéde a házasságtörő asszonnyal. Jézus nem akarja elítélni ezt az asszonyt, akit házasságtörésen értek. Azok, akik odahurcolták az asszonyt, abban reménykedtek, hogy Jézust rávehetik arra, hogy elhagyja az irgalmasságot vagy az igazságot. Jézus nem megy bele ebbe a hamis dialektikába. Ő nem ítéli el ezt az asszonyt, mint ahogy azokat sem ítéli el, akik őt odahozták eléje, de nem enged az igazságból: amit ez a nő tett, nem helyes. Felegyenesedve Jézus azt kérdezi tőle: „Asszony, hol vannak ők? Senki sem ítél el?” „Senki Uram” – hangzik a válasz. Ekkor Jézus hozzáteszi: „Én sem ítéllek el. Menj, de többé ne vétkezzél!” (Jn 8, 10-11). Irgalmasságot cselekedni, az igazságot félretéve, nem irgalmasság, hanem inkább a másik belesüllyesztése nyomorúságába. És fordítva, az igazság kimondása irgalom nélkül azt jelentené, hogy a másikat bezárjuk szegénységébe. A család jelenlegi helyzete megköveteli, hogy újra meg újra hangsúlyozzuk az igazságot a családról és a házasságról, akár alkalmas, akár alkalmatlan, miközben nagy irgalmasságot tanúsítunk az emberileg olykor megoldhatatlan helyzetekkel szemben. Elismerni, hogy mi a jó és mi a rossz, de senki fölött nem ítélkezni; megkülönböztetni a tetteket és a helyzeteket, de senkit el nem ítélni! Talán én jobb lennék mint a többiek? Az vesse az első követ, aki soha nem vétkezett! Nem szeretném befejezni előadásomat egy másik evangéliumi rész említése nélkül. Egy olyan részről van szó, amelyet jól ismernek: Jézus párbeszéde a samáriai asszonnyal, a János-evangélium negyedik fejezetéből. Itt is Jézus mélységes megértését fedezzük fel az emberek és helyzetük iránt. Ez az asszony nem élt egészen szabályos házassági keretek között. Őt férje volt, s az akivel éppen élt, nem volt a férje. Jézus azonban nem beszél sokat e helyzetről, nem ragad le ennél, és az asszony hamarosan áttér igazi problémájára: Isten imádasának kérdéseire. Ő valójában nem élt Isten színe előtt, mivel nem tudta, hol kell imádni Őt. Tehát nem erkölcsi problémája volt a legmélyebb. Így mi is csak akkor válaszolhatunk teljesen a családética kérdéseire, ha visszatérünk a forráshoz és felfedezzük Isten velünk kapcsolatos tervét. A házasság és a család emberi értékeinek elvesztése egy mélyebb krízist kísér – a vallásos érzék válságát.

VEGYES HÁZASSÁG VAGY ÖKUMENIKUS HÁZASSÁG?

ÁGOSTON FERENC¹

Résumé: Mariage mixte ou mariage oecuménique? Le mariage mixte, phénomène global aujourd'hui, comporte le risque de l'éloignement de la conviction et pratique religieuse, peut constituer une cause de conflits et divisions, mais, si bien préparé et soutenu, peut devenir une source d'enrichissement réciproque. La communion en amour et prière représentent un pas vers l'unité de l'Église. L'étude, après une analyse des modèles plus fréquents en Transylvanie, souvent loin de l'idéal, et des dates statistiques, présente la vision du Directoire Oecuménique sur le mariage mixte, ainsi que les tâches des ministres des églises, des fiancés et des époux.

Nincsenek pontos statisztikai adataim, de a tapasztalat azt mutatja, hogy Erdélyben nagyon sok a vegyes házasság, és ezek száma világviszonylatban is egyre növekszik. Az egyik filiámban, ahol 57 katolikus él, csak egy tiszta házasság van, a többi vegyes.

Tény az is, hogy a vegyes házasságok gyakran jelentenek nehézséget a házastársaknak és gyermekeiknek a hit megőrzésében, az elkötelezett kereszténységben és a családi élet összhangjában.

A vegyes házasságok feszültségek okai lehetnek az egyes felekezetek lelkészei illetve tagjai között. A katolikus egyház mégis – igaz inkább elméletileg – de pozitív lehetőséget lát bennük: „Elméletileg a keresztény lekipásztorok találkozásai a vegyes házasságok támogatása és értékelése céljából az ökumenikus együttműködés kiemelkedő területei lehetnek”².

A „vegyes házasság” kifejezés, amelyet a következőkben sokszor fogunk használni, minden olyan házasságra vonatkozik, melyben az egyik fél katolikus, a másik olyan keresztény, aki nincs teljes közösségben a katolikus Egyházzal³.

A katolikus egyház - története folyamán - különböző módon viszonyult a vegyes házassághoz.

XIII. Leó pápa az *Arcanum Divinae Sapientiae* kezdetű enciklikájában, amely a házasság felbonthatatlanságáról szól, meg sem említi a vegyes házasságot.

XI. Pius pápa *Casti connubii* kezdetű enciklikájának a hangvétele – a mai ökumenikus fiúknak – egy kissé kemény: „E téren nagyot vétenek, olykor örök üdvösségüket veszélyeztetik, akik vakmerően vegyes házasságot kötnek, amitől az egyház anyai szeretete és gondoskodása súlyos okokból óvja övéit. Ez sok egyházi megnyilatkozásban megtalálható, de valamennyit összefoglalja az egyházi törvénykönyv kánonja: „Az Egyház mindenütt teljes szigorúsággal tiltja a házasságkötést két olyan megkeresztelt személy között, kiknek egyike katolikus, másika eretnek vagy szakadár. Ha fennforog a katolikus házastárs és a gyermek lelki romlásának veszélye, a

¹ A szerző korábban a Gyulafehérvári Hittudományi Főiskola pasztorálteológia tanára volt, majd (a tanulmány megírásakor) Szeben-Külváros plébánosa. Jelenleg a szatmárnémeti Hans Lindner Alapítvány munkatársa.

² II. Ökumenikus Direktórium (ÖD), Budapest, 1996, 47. p.

³ Vö. ÖD 143.p.

házasságot maga az isteni törvény is tiltja⁴. Ha pedig a tilalom alóli fölmentést nem tagadja meg, ... igen nehéz elérni azt, hogy a katolikus házaspár az ilyen házasságban lelki kárt ne szenvedjen⁵.

II. János Pál pápa hangvétele már Zsinat utáni: „A katolikus és más keresztények vegyes házassága sajátos nehézségekkel jár ugyan, mégis több olyan tulajdonsággal rendelkezik, melyeknek ápolása és támogatása mind belső jelentőségük, mind az ökumenikus mozgalomra való hatásuk miatt hasznos. Ez leginkább akkor válik nyilvánvalóvá, amikor mindkét fél hűségesen teljesíti vallásos kötelezettségeit. A közös keresztiség és a kegyelem dinamikus ereje az ilyen házasságokban alapot és okot ad a házastársaknak arra, hogy megélik a lelki és erkölcsi értékekben való közösséget⁶”.

Vajon a valóságban megvalósul ez az optimizmus?

Öt különböző esetet vizsgáltam meg:

1. 15 éve házasok. Katolikus házasságot kötöttek. Gyermekek nincsenek. A katolikus fél nagyon-nagyon ritkán megy templomba. Állítólag imádkozik. A nem katolikus fél még ritkábban. Bevallásuk szerint a vallás miatt ők soha nem vitatkoztak. Ideális állapot???

2. 37 éve házasok. Katolikus házasságot kötöttek. A gyermekek katolikusok. A katolikus fél mindennap jár szentmisére. A nem katolikus fél nagyon ritkán. Nagyobb probléma csak a házasságkötés előtt volt, amíg eldöntötték, hogy hol esküsznek és milyen vallásúak lesznek a gyerekek. Miután a nem katolikus fél édesapja megadta az engedélyt, hogy katolikus templomban esküdjenek és a gyermekek is katolikusok legyenek, ez is megoldódott. Néha az okoz még nehézséget, ha a katolikus fél nem jön azonnal haza a templomból, hanem még valahová elmegy. Ugyanakkor a nem katolikus fél részéről nagyobb az elvárás vele szemben. A nem katolikus fél szerint ő „többet megengedhet magának”, mert nem jár mindig templomba. Ideális helyzet?

3. 30 éve házasok. Nem katolikus házasságot kötöttek. A gyermekek nem katolikusok. Ez a helyzet annak is tulajdonítható, hogy a nem katolikus fél „papi családból” származik. A házasságkötéskor hallani sem akart arról, hogy a katolikus templomba is elmenjenek. A nem katolikus fél vallásossága inkább nemzeti jellegű. Most már ritkábban megy templomba. A katolikus fél is ritkán jár. Szerinte a vallás nem jelentett soha problémát. Ő nem akarta megosztani a családot. Kérdésemre, hogy nem érezte-e igényét, hogy gyermekeinek beszéljen arról a hitről és vallásról, amelyben növekedett, amelyhez szép gyermekkori élmények fűződtek, mint ahogyan megtanítja a gyereket arra a nyelvre, amely a sajátja, azt válaszolta, hogy nem akarta megzavarni a gyermekeit. Az egyik gyermeke katolikus házasságot kötött és a gyermeket is katolikusnak keresztelték. Ennek nagyon örül és szeretné, ha az ő helyzete is rendeződne. Ideális helyzet?

4. 35 éve házasok. Katolikus házasságot kötöttek. A gyermekek katolikusok. Minden vasárnap együtt mennek a szentmisére és utána az istentiszteletra vagy fordítva. Együtt imádkoznak. Szép házasságot élnek. Ideális helyzet???

5. Ez egy kuriózum, de talán nem egyedi eset. 16 éve házasok. Katolikus házasságot kötöttek. A gyermekek katolikusok. A katolikus fél csak akkor ment templomba, amikor az édesapját temették. A nem katolikus fél a gyermekekkel, akik ministrálnak, az utóbbi 10 évben

⁴ Az 1917-es törvénykönyv 1060-as kánonja.

⁵ XI. PIUS: *Casti Connubii*, in: *Amit Isten egybekötött*, Budapest 1986, 56.

⁶ II. JÁNOS PÁL: *Familiaris consortio*, in: *Amit Isten egybekötött*, 163.

szinte minden vasárnap ott van. A temetési misén is ő mondta a katolikus félnek, hogy mikor kell felállni, leülni, térdelni. Az igazsághoz hozzátartozik, hogy ő is hamarosan katolikus lesz. Ideális helyzet?

Nyilván, hogy az egyes élettörténetek árnyaltabbak és változatosabbak. Én ezeket találtam jellemzőknek.

A katolikus egyház azt akarja, hogy a vegyes házasságban is a szentség elérje célját: kegyelem legyen mindkét fél számára. Ennek érdekében mindenkinek teljesítenie kell a feladatát:

„Elsősorban a papok, a diakónusok s a lelkipásztori munkában segítők állandó kötelessége, hogy tanítást és támogatást nyújtsanak a katolikus házastársnak hitéletében, s a vegyes párnak a házasságra való felkészülésben, a házasság megkötésekor és közös életük során. E lelkipásztori gondoskodásnak figyelembe kell vennie minden házaspár konkrét lelki állapotát, neveltetését a hitben és hívő gyakorlatát. Ugyanakkor tiszteletben kell tartania minden pár sajátos helyzetét, lelkiismeretét és a szentségi házasság szent voltát”⁷. Ugyanakkor hangsúlyozniuk kell „azokat a pozitív szempontokat, melyekben a jegyespár mint két keresztény közösen részesedik a kegyelem életében, a hitben, a reményben és a szeretetben, s a Szentlélek többi belső ajándékában”⁸.

A jegyeseknek, illetve a házastársaknak, a jobb megértés és a mélyebb egység érdekében törekedniük kell arra, hogy jobban megértsék a másik vallásos meggyőződését, s egyházának, vagy egyházi közösségének tanításait és vallási gyakorlatait. Annak érdekében, hogy a jegyesek, ill. a házastársak élni tudjanak közös keresztény örökségükből, emlékeztetni kell őket arra, hogy a közös imádság lényeges lelki összhangjuk szempontjából, s hogy igen jelentős a Szentírás olvasása és tanulmányozása. A fölkészítés idején a jegyesek törekvése arra, hogy megértsék vallási és egyházi hagyományait és komolyan mérleljeék a meglévő különbségeket, elvezethet a becsületes, szeretetteljes megértésre a valós helyzet, sőt maga a házasság iránt... Mindkét jegyesnek – hűségben saját kereszténységéhez – keresnie kell azt, ami az egységre és az összhangra vezethet, anélkül, hogy lekicsinyelné a létező különbségeket, s elkerülve a vallási közömbösséget⁹.

A házasság szentségének kiszolgáltatása is munkálhatja az egységet. Például a kánoni forma alóli fölmentés esetén a helyi ordinárius előzetes engedélyével, ha meghívják, egy katolikus pap vagy diakónus jelen lehet vegyes házasság megkötésénél. Ilyen esetben egyetlen szertartás történik, melyben a celebráns fogadja a jegyesek szándéknyilvánítását. A katolikus pap vagy diakónus imádságot mondhat, olvashat a Szentírásból, szólhat néhány buzdító szót és megáldhatja a házaspárt. Ugyanakkor, ha a jegyespár kéri, a helyi ordinárius engedélyezheti, hogy a katolikus pap meghívja a nem katolikus fél egyházának vagy egyházi közösségének szolgáját, vegyen részt a házasságkötésen, olvasson szentírási részeket, szóljon néhány buzdító szót és áldja meg a házaspárt.¹⁰ Ez nálunk újdonságnak tűnik. Német nyelvterületen ez már 1977 óta így van.¹¹

A nem katolikus fél áldozását illetően is a katolikus egyház egy kissé engedékenyebb lett. Az előírás ugyan még mindig az, hogy a katolikus formában kötött vegyes házasságot nem szentmise keretében szolgáltatják ki. Mégis jogos ok miatt a megyéspüspök engedélyezheti a szentmisét. Ebben az esetben a döntést, hogy a nem katolikus házastársat engedik-e áldozni vagy

⁷ ÖD 146. p.

⁸ ÖD 148. p.

⁹ Vö. ÖD 148-149. p.

¹⁰ Vö. ÖD 157-158. p.

¹¹ Vö. *Gemeinsame kirchliche Trauung*, Regensburg 1977.

sem, mind a keleti keresztényekre, mind a többi a keresztényre vonatkozó általános szabályok megtartásával s e különleges helyzet – tudniillik hogy a keresztény házasság szentségét két megkeresztelt keresztény veszi föl – figyelembevételével kell meghozni. Jóllehet a vegyes házasság részesei közösen részesedtek a kereszttség és a házasság szentségében, az Eucharishtiában való közös részesedésük csak kivételes lehet, s minden esetben be kell tartani a fentebbi rendelkezéseket¹².

Az egység munkálása közben a katolikus egyház ragaszkodik a reverzálishoz, mint tényhez. Habár nem ezt a kifejezést használja, mégis megígérteti a katolikus féllel, hogy erejéhez képes mindent megtesz annak érdekében, hogy minden gyermeküket a katolikus hitben kereszteljék és neveljék és kész elhárítani a hitehagyás veszedelemét¹³. Igaz, hogy előrelépés ilyen tekintetben az, amit az Egyházmegyei Zsinat is kihangsúlyozott, hogy ha az erőfeszítések ellenére a gyermekeket nem keresztelik és nem nevelik a katolikus Egyházban, a katolikus szülő nem esik a kánonjogban kilátásba helyezett büntetés alá (tilos gyónnia és áldoznia¹⁴). Mindazonáltal nem szűnik meg a kötelezettsége, hogy gyermekeivel közölje a katolikus hitet.¹⁵

Miért kívánja a katolikus egyház mindkét nemű gyermek katolikus kereszttségét? Biztos, hogy nem hatalmi ambíciók vezetik – legyünk minél többen –, hanem az a tény, hogy a katolikus egyház többet tud kínálni, mint mások (pl. a szentségek). Talán az is, hogy a katolikusok vallásosabbak, mint mások. Ez részben igaz, de ezzel azért nagyon óvatosan kell bánni. Gereben Ferenc és Tomka Miklós *Vallásosság és nemzettudat. Vizsgálódások Erdélyben* című könyvében¹⁶ szerepel egy statisztika, amely bemutatja a vallásosság különböző megjelenéseinek arányát a magukat nem vallásosnak, félig-meddig vallásosnak, valamennyire vallásosnak és kifejezetten vallásosnak mondó katolikusok és protestánsok körében.

	nem vallásos	bizonytalan	valamennyire vallásos	kifejezetten vallásos
Katolikusok				
Hisz Istenben	72 %	69 %	89 %	97 %
Istent magához közel érzi	52 %	66 %	84 %	99 %
Legalább naponta imádkozik	37 %	40 %	50 %	90 %
Legalább hetente templomba jár	17 %	36 %	36 %	73 %
Reformátusok, unitáriusok és más protestánsok				
Hisz Istenben	61 %	59 %	81 %	96 %
Istent magához közel érzi	49 %	61 %	80 %	95 %
Legalább naponta imádkozik	40 %	44 %	50 %	90 %
Legalább hetente templomba jár	19 %	29 %	29 %	55 %

Érdemes ezen elgondolkodni, hiszen a vallásos embereknél csak a templomba járásnál van lényeges különbség.

A katolikus egyház vegyes házassággal kapcsolatos álláspontja mellett jó lenne ismerni más felekezetek előírásait is, hiszen akkor tudnánk igazi párbeszédet folytatni velük.

¹² ÖD 159-160. p.

¹³ Vö. ÖD 150. p.

¹⁴ Vö. 1366. k.

¹⁵ Vö. ÖD 151. p.

¹⁶ GEREBEN Ferenc - TOMKA Miklós, *Vallásosság és nemzettudat. Vizsgálódások Erdélyben*, Bp., 2000, 27.

A vegyes házasság lehet áldás vagy átok. Ez nagyrészt a fentebb említett személyektől – jegyesek, lelkipásztorok – és a közösségektől függ. Isten ugyanis a házastársak üdvösségét akarja. Az egyházi törvények is ezt szándékoznak elősegíteni. Hiszen a törvény van az emberért és nem fordítva. Persze sok függ a törvény alkalmazásának a módjától is. Aki a törvény betű szerinti teljesítését tarja a legfontosabbnak és nem a lényegét – a házastársak üdvösségét –, az azokhoz az iskolaépítőkhöz hasonlít, akik felépítették a katolikus iskolát és a homlokzatára egy rúdra láncon galambot akasztottak, a Szentlélek jelképét, és föléje a falra felírták, hogy „ez a ti mesteretek, aki megtanít titeket minden igazságra”. Az évek múlásával a lánc megrozsdásodott, egy óvatlan pillanatban elszakadt, leesett a galamb, s ottmaradt a bot, s körülötte a felirat: „ez a ti mesteretek, aki megtanít titeket minden igazságra”.

JEGYESEK ELKÍSÉRÉSE. A HÁZASSÁGI ELŐKÉSZÍTŐ LEHETŐSÉGEI ÉS PROBLÉMÁI.

PIERRE CLERMIDY SJ¹

Résumé : L'accompagnement des fiancés. Les possibilités et les problèmes de la préparation au mariage. Le mariage est un engagement important et fragile en même temps. Il appelle un temps de préparation pour lequel les fiancés ont besoin d'être aidés. L'expérience montre qu'un week-end de préparation au mariage offre le temps aux fiancés de faire une pause pour aborder sereinement les questions relatives aux mariages : la connaissance mutuelle, la communication, les différences et les différends, l'écoute et la réconciliation, la sexualité et la fécondité, la foi et la prière dans le couple, la liberté et la fidélité, le sacrement. Les animateurs du week-end (un prêtre et un couple) veilleront à donner, sous formes d'exposés théoriques ou de témoignages, des repères claires et réalistes. Ils devront surtout créer les conditions d'un vrai dialogue dans le couple : temps de méditation personnelle et échange dans le couple à partir de questions proposées.

„ — Velem maradsz egész éjjel?
— Igen, mondja a nő. Minden éjjel, amíg csak élünk.”
DÉRY Tibor, *Szerelmem*

1. Bevezetés

Meg kell állapítanunk: sok házaspár elválik. De nem kell elfeledkeznünk egy másik tényről sem: sok házaspár nem válik el. Ez a kettős tényállás vezet tehát a következő kérdéshez: miért válnak el egyes házaspárok és mások miért nem? Számos ok van, de túl hosszú lenne itt elemezni azokat.

Mégis ebből a két tényállásból és kérdésből elég könnyen következtethetünk arra, hogy a házasság nem magától értetődő elkötelezettség. A házasság egyszerre fontos és törekény elkötelezettség. Előkészületi időt kíván. Majdnem azt mondhatnánk, hogy a házasság tanulást igényel. Ahhoz, hogy autót vezessünk, meg kell tanulnunk vezetni. Természetesen sok időt és pénzt szentelünk az autóvezetés megtanulásának. Ugyanígy a jegyeseknek időre van szükségük ahhoz, hogy megtanulják házásüket vezetni. Segítségre is szükségük van az előkészítésben. A nagy problémák egyike az, hogy sok jegyes nem akar komolyan felkészülni a házasságra. Az okok sok szempontból megvilágíthatók: az éretlenség, a fontos kérdésektől való félelem, néhány barát rosszat mondott a házassági előkészítőről... Ezek az ellenállások mindenképpen arra figyelmeztetik a pasztorális felelősöket, hogy minőségi előkészítőket tartsanak.

A magam részéről több mint tíz előkészítő hétvégét szerveztem Franciaországban és egyet Erdélyben. A hétvége egy lehetőség a többi között. Előnyökkel jár. A legfontosabb előny az időtartam. Egy hétvége időt ad a jegyeseknek arra, hogy megálljanak, szakítsanak a mindennapi élet foglalatosságaival és megpihenjenek a házasság anyagi előkészületei közben. De más

¹ A szerző francia jezsuita szerzetespap, a tanulmány megírásakor a kolozsvári rendház munkatársa volt, jelenleg a lyoni jezsuita kollégium lelkivezetője.

lehetőségek is léteznek: például két szombat, vagy öt esti találkozás. Azoknak, akik a jegyeseknek a házasság előkészítésében segítenek, mindenképpen szükségük van a következőkre:

- tudniuk kell beszélni a szentségi házasságról
- meg kell határozniuk az előkészítő néhány fontos célját
- tárgyalniuk kell néhány fő témáról
- használniuk kell néhány alkalmas módszert

2. Mi a házasság szentsége?

• A szeretet (a szív) és az elhatározás (az akarat) szintézise

A szeretet le tud mondani a házasságról, viszont a házasság nem nélkülözheti a szeretetet. Kierkegaard írta: „Amilyen biztos, hogy a közvetlen szeretet nem teremt férjet, olyan biztos, hogy az a házasság, amelyből a szeretet valamilyen okból ki van zárva, nem házasság.”²

A szeretetnek, amely létezhet házasság nélkül, léteznie kell a házasságban. A szeretet csoda és a házasság tulajdonképpen hinni merészel a csodákban. A szeretet tehát a házasság szerves része még akkor is, ha nem a házasság egésze. Mert a házasság elhatározáson is áll.

Elhatározás nélkül az élet üres. Nem rendelhetjük el ugyan a szeretetet, a házasság mellett viszont állást kell foglalni. Házasságot kötni azt jelenti: akarni házasságra lépni. Az ilyen döntés mély megkülönböztető képességet igényel. Nem arról van szó, hogy a jegyesek vég nélkül elemeznek, mérlegelnek vagy rágódnak, hiszen minden döntésben van kockázat. De szükséges, hogy a jegyesek a tárgy ismeretében hozzák meg a döntésüket. Az igazi elhatározás szabad és tudatos döntés.

A házasság tehát a szeretet és az elhatározás szintézise. A szeretet frissességet és lendületet ad az elhatározásnak. Az elhatározás pedig tartósságot és elszántságot hoz a szeretetnek. Kierkegaard írta: „A szeretet lépése könnyű, mint a tánc a réten, de az elhatározás megragadja és támogatja a fáradt embert addig is, amíg újra megindul a tánc. Ilyen a házasság; gyerekes vidámságú és mégis ünnepélyes [...]; szerény és ragyogás nélküli, és mégis büvöletben gazdag [...], komolysággal telített, és mégis jókedvvel édesített...”³

• Az a szentség, amely azt jelenti, hogy Isten a házastársakkal van

Isten jelen van a házastársak kölcsönös elkötelezettségében. Egy domonkos mondta, hogy a házasság Istennek az emberi szeretetre adott csókja. A teológiában azt mondják, hogy a szentség antropológiai szerkezet működtetése. Isten megáldja azt, ami egy férfi és egy nő között történik.

Ezért Jézus maga sem habozott, hogy részt vegyen egy menyegzőn a galileai Kánában (Jn 2,1-12). Ott borrá változtatotta a vizet. János evangéliumában ez az első csodatörténet. Kána tehát nagyon fontos hely. A házasság valóban jó, és Jézus azt akarta, hogy méltóképpen legyen megünnepelve. Ő adta az ünnepre a bort. Ez az ajándék elővételezi azt az adományozást, amelyben Jézus vérét adja a világ életéért. Ebből a szempontból a keresztény házasság annak az ünnepi öröme a befogadása, amelyben az emberért életét adó Jézus részesít.

² S. KIERKEGAARD, *Divers propos sur le mariage en réponse à des objections, par un époux, in Stades sur le chemin de la vie, Oeuvres complètes, tome IX, Édition de l'Orante, Paris, 1978, 98.*

³ I.m., 109.

- **Szövetséget kötünk Istennel**

Házasságot kötni a templomban azt jelenti: a házastársak olyan fokban érzik Isten közelségét, hogy szövetséget akarnak kötni vele is. A keresztény házasság ennek a szövetségnek a vágyát fejezi ki, és jelekkel, szavakkal tanúsítja azt. Ilyen jel például a gyűrűk megáldása és átadása. Ilyen szavak az egymásnak tett kölcsönös ígéretek. Látható jelek és hallható szavak juttatják kifejezésre a láthatatlan vágyat és a szív hangját. A házastársak együtt vándorolnak földi életük során, és Isten velük tart útítárásként. Isten nem versenytársa az emberi szeretetnek, hanem partnere.

- **Egy gesztus és egy szó, amely a húsvéti titokból források**

A szentség húsvét titkában gyökerezik. Megélni a szentséget annyit jelent, mint elmélyülni Jézus halálában és feltámadásában. A jegyespár olyan szeretetet szeretne megélni, amely erősebb, mint a halál, és Krisztustól jön. Jézus nem alapított új házassági formát, de újra kimondta a valóságot: „A férfi elhagyja apját, anyját, a feleségével tart és egy test lesz a kettő”, (Mt 19,6). A házasság olyan dinamikából származik, ami átmegy a halálon és eljut az új élethez. Ez a húsvéti dinamika. A szülők elhagyása is a halál egyik fajtája. Új élet is létezik, hiszen nem csak arról van szó, hogy a férfi és a nő elhagyják a családi otthont, hanem arról is, hogy együtt új családot alapítanak: „a kettő egy test lesz”.

- **Közösséggé lenni, közösségben lenni**

A templomban házasságot kötni annyit jelent, mint közösséget építeni. II. János Pál pápának van egy szép mondanéja: „a család házi egyház”. A férj, a feleség és a gyermekek többen jelennek meg, mint az egyház egy darabja; ők igazi egyházat alkotnak.

De az egyházhoz való tartozás túlmegy az egyszerű családi körön. A család kis egyház, amely részt vesz az egyetemes egyházban. Egy elszigetelt keresztény házaspár veszélyben van. A házaspárnak a keresztény élete gazdagabbá lesz, ha kitárul a szélesebb egyházi közösség felé.

3. A házassági előkészítés néhány célja

- **Segítenünk kell a jegyeseknek, hogy elmélyítsék kölcsönös szeretetüket**

Két személy beleszeret egymásba. Össze akarnak házasodni. Minden romantikus. A házaspár egybefonódva él. A „mi” a legfontosabb. A két partner egyetlen személyt akar képezni. Ez az az idő, amikor nagyon jól érzik magukat együtt. Nincs konfliktus. A házastársak jó egyetértése majdnem bűvös.

A házaspár ilyen életmódja valószínűleg szükséges, biztosan indokolt. De idővel ez a fajta szeretet akadályozza a házaspár fejlődését. Miért? Mert fennáll az azonosság és az önállóság elvesztésének lehetősége. Az egybefonódó szeretet nem fogadja el a távollétet. Ez a szeretet a közelséget bármilyen áron akarja. Egyik a két házastárs közül gyakran elvész a másikban. Már nincs önállóság. A „mi”-t kereső egység súlyosabb, mint az „én” fejlődése. Egyik a két házastárs közül kockáztatja azt, hogy hamarosan megfullad.

Tehát erre a házaspár nem építhet tartósan. A romantikus szerelem és az egybeolvadás kiindulási pont, de még be kell járni az utat. A szeretet fejlődik. A valóság teszi ezt. A mindennapi valóság azt mutatja, hogy a házastársak nem tudják kielégíteni egymás minden vágyát, hogy nem tudnak végtelenül elragadtatva lenni egymástól. Jön az érettség. A látás finomodik. Ez nem jelenti azt, hogy a szeretet megszűnik. Éppen ellenkezőleg: gyarapszik, megerősödik. Az eszményítés

kezd elmúlni. Talán a szeretet hitelesebbé lesz azért, mert a két házastárs kezd belenyugodni az egymásról alkotott ideális kép elvesztésébe.

• **Segítsünk a jegyeseknek abban, hogy megéljék az igazi másság tapasztalatát**

Mit jelent ez a liberális szó: „másság”? A másság a „más”-ból származik. A másság arra a tényre utal, hogy az emberek különbözőek. A másság a különbség. A házasságnak több esélye van arra, hogy tartós legyen, ha számít a másságra. A hasonlóság és az egybeolvadás mindig illuzorikus. A valóság a másság, vagyis az a tény, hogy tudomásul vesszük a különbségeket. Ez nem azt jelenti, hogy a párnak semmi köze egymáshoz, hogy nincs közös pont és kiegészítő vonás. A különbségek felismerése a csak azt jelenti, hogy a valóságban élünk. Jobban előkészíti a jövőt az a házaspár, aki a valóságban él. Azoknak a házaspároknak a számára azonban, akik az álmok világában élnek, fájdalmas lesz a kijózanodás.

A másság felé vezető út többé-kevésbé hosszú. Valójában idő kell ahhoz, hogy a házastársak elhagyják a romantikus szerelmet, lemondjanak az egybeolvadásról... Idő kell ahhoz, hogy felfedezzék a különbségek gazdagságát. A különbségek számosak: a nem, az öröklött tulajdonságok, a test, a vérmérséklet, a család, a neveltetés, a társadalmi hovatartozás, az idővel való kapcsolat, az érdeklődés, az érzelmi élet, az érzékiséghez való viszonyulás, a gondolkodásmód, a foglalkozás, a hit... Meg kell magyarázni, hogy a különbségek elfogadása mindennapi kihívás.

Fontos, hogy a házastársak felismerjék a különbségeket. „Indulj onnan, ahol vagy, különben nem jutsz sehová.” írja Szalézi Szent Ferenc. Ez kommunikációt igényel. Nem kell félünk segíteni a jegyeseket abban, hogy kérdéseket tegyenek fel. Mit észletem úgy nálad, mint tőlem gyökeresen különbözőt? Mi ejt zavarba és mi az, amit még nehéz befogadnom: gondolatok, ízlés, reakciók, ítéletek, szokások...? Ezek a különbségek befolyásolják-e közös terveinket? Hogyan éljük meg kreatívan ezeket a különbségeket? Hogyan éljük meg humorral és szerelemmel a szükséges engedményeket és kompromisszumokat?

Majd az is fontos, hogy beszéljünk a házastársaknak az egymással szembeszállás lehetőségéről. Néha szükség van arra, hogy szembeszálljanak egymással, a másik lerombolása nélkül, konstruktív módon, gonoszság nélkül, még ha ez nem is lehetséges bizonyos hevesség nélkül. Valójában csalóka azt hinni, hogy a házastársok örömmel és jókedvvel fogadják el az egymás közti különbségeket. Vannak olyan különbségek, amelyek ártanak. Az ideális férfi vagy nő képe és a valóság közötti különbség gyakran furcsa, néha bosszantó. A szükséges nyitás, a másik vágyai iránti tisztelet néha fájdalmas.

Végül tudnunk kell beszélni az egymással való kibékülésről: megbocsátani és bocsánatot kérni. Arról van szó, hogy a házaspár újrainduljon az úton. „Az Isten felé vezető úton a legnagyobb akadályt az jelenti, ha nem tudunk megbocsátani” írja Jálcis Ferenc. Bocsánatot kérek tőled. Megbocsátok neked. Ez türelmet és szerénységet igényel. De éppen itt igazolódik a szeretet mélysége.

• **Segítsünk a jegyeseknek, hogy felfedezzék: Isten nem idegen az ő életüktől**

A szeretet gyakran a tekintettel kezdődik. Milyen a tekinteted? Milyen a tekintetem? Miért tetszik nekem a tekinteted? Miért tetszik neked a tekintetem? Miért különbözik a tekinteted a fogyasztó tekintetétől? Mert a szeretet tekintetéről van szó. A szeretet tekintete nem hideg, nem zár be kategóriákba, nem diagnosztizál, mint az orvos vagy a pszichológus tekintete. A szeretet tekintete nem egy kolléga tekintete, sem egy szomszédé, sem egy rokoné, sem egy baráté. A szeretet tekintete egyetlen. Szeretsz engem, elérsz engem személyiségem mélységében. Azt akarod,

hogy éljek, hogy boldog legyek. És elfogadom, hogy kitegyem magam a tekintetednek, úgy, mint ahogy te is elfogadod, hogy kitegyed magadat a tekintetemnek. Kitenni magamat valaki más tekintetének azt jelenti, hogy kicsit kiteszem magamat Isten tekintetének.

Abból a módból, ahogyan egy férfi és egy nő szereti és nézi egymást, ki lehet olvasni Isten szeretetének a nyomát, azaz azt a tekintetet, amely életet ad. A tekinteted életet ad nekem; a tekintetem életet ad neked. Minél inkább megtisztul a tekintetem, annál inkább látom azt, ami jó benned. „Jól csak a szívével lát az ember” – írta Antoine de Saint-Exupéry. A szívemmel nézlek? Amikor nézlek, jobban megismerlek? Megtalálom a békét, a nyugalmat, az összhangot? Segít ez engem abban, hogy növekedjem, egyszerűsödjem, biztonságban érezzem magam, hitelesebb legyek? Te pedig azt látod bennem, ami erő az élethez? Meg tudod látni bennem a legjobbat?

4. Négy fő téma

Franciaországban a jegyeseknek egy szándéknyilatkozatot kell írniuk, amelyet a pap a házassági iratokhoz csatol. Ez a nyilatkozat négy pontról szól, a szabadságról, a hűségről, a termékenységről és a felbonthatatlanságról. A négy pont valójában négy feltétel, amely alapján az egyház meggyőződik a házasság ünnepélyes megkötése előtt az elkötelezettség komolyságáról. Ez az a négy feltétel, amely nélkül a kölcsönös beleegyezés nem érvényes. A házassági előkészítő ezt a négy témát veti fel.

• A szabadság

A beleegyezésnek szabadnak kell lennie, különben nincs igazi beleegyezés, mert egyik szabadság nem adja magát a másik szabadságnak. És nincs szabadság önismeret és a másik ismerete nélkül. A szabadság témája tehát elvezet oda, hogy az önismeretről és a kommunikációról beszéljünk. A kapcsolat kérdésének felvetése vezet oda, hogy a konfliktusokról és a kölcsönös megbocsátásról is beszéljünk. A pap felidézheti a gyónás szentségét mint a megbocsátás ajándékának felszabadítási forrását.

• A termékenység

A szeretet kívánja a termékenységet. Milyen lenne az olyan egyesülés, amelynek nincs más célja, mint önmaga? A házasság nemcsak két szív egyesülése, hanem a család megalapítása, a történet kezdete. A házaspár más személyt is befogad a történetébe. A gyermekek tehát a házasságnak az első és a legnyilvánvalóbb gyümölcsei. De a termékenységnak más formái is lehetnek.

A kapcsolat termékenysége. Ez a két fél között történik. Ők segítik egymást, hogy gyarapodjanak a bölcsességben, előrelépjenek, és hűségben éljenek. A szeretetnek az első gyümölcse a szeretet.

Mindkét félnek, de magának a házaspárnak is van társadalmi termékenysége. Ez a befogadás, a vendégszeretet, a kölcsönös segítség, a kezdeményezések és a nyitott és dinamikus életmód által fejeződik ki.

• A hűség

A beleegyezésnek hűségesnek kell lennie: a férfi és a nő az időben él és nem a pillanatban. A beleegyezés tehát azt kívánja, hogy a szabadság adja magát egy ígéretben, amely megalapozza a reményt. A házaspár hűsége Isten emberiséghez való hűségének jele. Latinul a hűség és a hit szónak ugyanaz a gyökere. Fontos tehát, hogy felvessük a hit és a házaspár imájának kérdését.

• A felbonthatatlanság

A beleegyezés síng tartó elkötelezettséggel, az egész életre szóló szent kötelékkel jár. Ez alkalom arra, hogy beszéljünk a visszavonhatatlan elkötelezettségről, a házasság szentségéről, a házasság ünnepélyes megkötéséről, a házassággötés tanúiról. Előfordul, hogy a két utolsó témát együtt tárgyalom.

5. Néhány eljárás ezeknek a témáknak a feldolgozásához

A jó előkészítésnek meg kell találnia a különböző pillanatok közötti egyensúlyt.

A. Tanítás

• A pap impulzust ad. A beszéde nem teológiai reflexió, inkább általánosan tárgyalja a házasság kérdését.

• Egy házaspár tanúságtétele is következik, amely a témákat az átélt tapasztalat szempontjából veti fel. A házaspár, amely a hétvégét a pappal szervezi, segít a résztvevőknek abban, hogy gondolkozzanak a házasság néhány pontjáról. Ez a házaspár természetesen nem birtokolja az igazságot. Inkább megpróbál tanúságot tenni arról, amit megélt, ami boldoggá teszi.

B. Aktív részvétel kérdőívek segítségével

Ezek a kérdőívek segítséget jelentenek, de a jegyesek eldönthetik, hogy nem használják ezeket. A legfontosabb az, hogy időt szakítsanak maguknak arra, hogy gondolkozzanak, elmélyítsék azokat a kérdéseket, amelyeket feltesznek maguknak, és beszélgessenek erről.

• Személyes elmélkedések: önismeret

Első pillanatban jó, ha mindegyik önállóan gondolkozik, körülbelül egy fél órát. Azért fontos ez az első személyes idő, mert megkönnyíti az ezt követő párbeszédet. Jobb, ha ezt a időt más helyen töltik. Mindenkinek legyen füzetje. Ebbe a személyes füzetbe leírják a kérdésekre adott feleleteiket. Ez a füzet nem kizárólag a saját használatukra van fenntartva.

• A párbeszéd: beszélni és hallgatni

A jegyesek újra találkoznak és átadják egymásnak a füzetüket. Mindegyik olvassa el kétszer azt, amit a másik írt. Az írás és az olvasás jól előkészítik a párbeszédet.

A párbeszéd nem csak beszélgetés. Dialogizálni azt jelenti, hogy mindegyik vágyik meghallgatni azt, amit a másik akar mondani neki, és hogy mindegyik vágyik elmondani a másíknak azt, ami a leghitelesebb benne. Dialogizálni azt jelenti tehát, hogy ketten együtt fejlődnek hitelességben, igazságban, alázatosságban.

Összefoglalva, a *személyes idő* alatt mindegyik a kérdésekből kezdve gondolkozik, és mindegyik a saját feleleteit írja. A *beszélgetés ideje* alatt mindegyik olvassa azt, amit a másik írt és beszélgetnek.

• Vita a csoportban: tanulni a többiektől.

Néha fontos, hogy a házaspárok beszélgethessenek egymással. Például a nemiség kérdéseiről érdekes lehet, hogy két beszélgető csoportot szervezzünk: a nők és a férfiak csoportját. Fontos lehet az is, hogy szervezzünk vitákat minden résztvevővel.

6. Véggövetkeztetés

A tapasztalat azt mutatja, hogy a komolyan vett házassági előkészítő boldog idő a résztvevők számára. Franciaországban megtörténik az, hogy egy házassági előkészítő hétvégén egyes jegyesek eldöntik azt, hogy nem lépnek házasságra. Ez annak a jele, hogy az igazság napfényre került. Jobb lemondani a végső elköteleződés előtt, mint elválni két év után.

A házassági előkészítő boldog idő a szervezőknek is. A házaspárnak ez olyan alkalom, amikor mélyíthetik a saját párkapcsolatukat. A pap pedig örül annak, hogy fiatalokat a házasság felé vezető úton elkísér. Általában nagy nyitottság tapasztalható a jegyesek részéről. Néha ez olyan alkalom, amelyben újra felfedezik a hitet, és újra kapcsolatba lépnek az egyházzal. A pap csak hálát adhat Istennek!

A házassági előkészítő segít abban, hogy a jegyesek jól előkészítsek a házasság ünnepélyes megkötését. Nem a pap az, aki a házasság szentségét kiszolgáltatja, hanem a jegyesek azok, akik kölcsönösen adják egymásnak ezt a szentséget. Szerintem fontos, hogy a jegyesek aktívak legyenek a házasság ünnepélyes megkötésében, hogy személyessé tegyék azt. Fontos az is, hogy a jegyesek maguk válasszák ki a bibliai szövegeket, a himnuszokat, a zenét, és hogy a tanúkkal együtt írják a hívek könyörgését. Akkor a házassági liturgia egyszerre ünnepélyes és vidám ünnepé lesz, testi és lelki ünnep az emberek történetében, olyan ünnep, amelyben Isten hihet az emberben.

ÊTRE FEMME ET MÈRE EN ITALIE

MARC RASTOIN SJ¹

L'Italie et la France appartiennent toutes deux au monde dit 'occidental' et 'développé'. Elles sont voisines et l'on dit leurs cultures proches. La cuisine de l'une, la France, ne provient-elle pas de l'autre, l'Italie, en ce siècle où la France importa hommes politiques, artistes et cuisiniers ? Certes ! Pourtant les différences culturelles sont réelles même si elles ne sont pas de celles qui sautent aux yeux.

L'une me paraît particulièrement étrange et m'intrigue depuis mon arrivée en Italie. La différence en ce qui concerne le rapport à la famille et à la natalité. D'un côté, l'Italie n'a pas connu la rupture de la révolution et les longues luttes anticléricales du XIX^{ème}. Le catholicisme marque encore profondément la culture populaire et la pratique religieuse, y compris des jeunes, est massivement supérieure à celle de la France. Le mariage reste le modèle dominant et le taux de divorce le plus bas d'Europe occidentale. En outre les statistiques des décennies passées (disons de 1850 à 1960), tout comme l'image d'Epinal, nous dépeignent une Italie caractérisée par des familles nombreuses dominées par la figure de la 'Mamma', la mère omniprésente et protectrice. D'un autre côté, l'Italie est aujourd'hui le pays le plus vieux au monde et le taux de natalité est descendu à des niveaux que l'espèce humaine n'avait encore jamais connus. Au niveau national, il reste comparable à celui de l'Espagne ou du Portugal, parmi les cinq plus bas d'Europe (et donc du monde) soit un ISF (indice synthétique de fécondité) autour de 1, 15 enfant par femme. En fait, sachant que la natalité demeure nettement plus forte au Sud (ce qui, durant les années 80, a d'abord masqué puis seulement ralenti la chute au niveau national), la dénatalité atteint au Nord du pays des niveaux proches de 0, 7 / 0, 8 ! Des provinces de Lombardie comme Pavie ou du Piémont comme Alexandrie comptent 3 ou 4 fois plus de décès que de naissances... Comment se fait-il que ce pays, au passé nataliste, marqué par une tradition méditerranéenne familiale forte, soutenue par une dévotion catholique encore bien vivante et où l'idéal du couple demeure très présent ait si peu d'enfants ?

Il est frappant de voir le peu de réponse à cette question. Les rares articles de journaux sur le sujet, comme les réponses spontanées des jeunes couples, mettent en avant le coût de la vie (l'absence d'allocations familiales dignes de ce nom, le petit nombre de crèches, le chômage encore à un niveau assez fort). Mais il est clair que, si cet élément économique peut jouer, il ne touche pas vraiment le fond de la question qui doit être cherché dans des facteurs culturels ou anthropologiques beaucoup plus profonds. Après tout l'Italie des années 50 ou 60 connaissait un niveau de vie faible et un chômage élevé et, encore aujourd'hui, le chômage est tombé dans les régions riches du Nord (Vénétie, Lombardie) à un niveau bas de 3 à 5 %, loin des 15 à 25 % du Mezzogiorno où la natalité est pourtant bien plus élevée. De même cela n'explique pas vraiment ces 40 % de couples mariés qui ne veulent aucun enfant alors que leurs revenus sont bien fournis...

¹ A szerző francia jezsuita szerzetespap, jelenleg a *Pontificia Università Urbaniana* a Galata-levélről írja doktortézisét. Kutatási területéhez tartozik a demográfiai folyamatok társadalmi-vallási háttere.

Après y avoir réfléchi et en avoir discuté avec des amies italiennes, j'aimerais proposer une hypothèse. La clé de cette situation me paraît devoir être cherchée dans la situation faite à la femme italienne et à la manière dont elle veut et peut s'épanouir. La femme traditionnelle, devenue épouse, se réalisait essentiellement à travers la maternité au point de déposséder le père (qui s'en accommodait fort bien) de presque tout rôle dans l'éducation des enfants². Ce passé marque encore la société. Les jeunes restent extrêmement longtemps à la maison. Vivre chez ses parents à 35 ans n'est pas rare et n'est pas considéré comme anormal. Qu'un mari téléphone tous les jours à sa mère et déjeune tous les dimanches chez elle ne semble pas non plus pas inhabituel ! Cependant le fait que des jeunes mariés habitent chez leurs beaux-parents comme cela se faisait et fait encore, surtout dans le sud, n'empêchait pas ces mêmes couples d'avoir des enfants... Où est alors la différence ? Dans la façon dont la jeune femme italienne conçoit sa vie. Elle ne veut plus être définie uniquement par la maternité et a en commun avec ses consœurs du monde occidental une forte ambition de réussite professionnelle. Mais le poids et le rôle de la mère sont telles qu'ils apparaissent incompatibles avec une vie professionnelle. Le problème n'est pas tant le mariage et donc le statut d'épouse - même s'il y a aussi bien sûr du tangage de ce côté là - que le statut de mère³. C'est ainsi qu'une différence apparaît entre la France et l'Italie jusque dans la façon de se vêtir : les jeunes italiennes (de 18 à 35 ans) affichent souvent leur féminité avec excès et un sens certain de la provocation tandis que les femmes mariées, mais surtout les mères, sont souvent 'grises' et négligées, toutes préoccupées qu'elles sont par leur enfant. En passant, cela laisse souvent le mari un peu perdu. Comme me le confiait un jeune marié (depuis cinq ans), '*Depuis la naissance du bébé (il y a 3 ans), j'ai perdu mon épouse ; il ne reste plus qu'une mère*'. Il ne s'agit pas on le voit de jeter la pierre à la femme italienne car dans la répartition des rôles traditionnels, l'homme porte indéniablement

² Cette dominance de la mère dans l'éducation et son confinement dans la sphère familiale a été bien mis en lumière par Germaine Tillion dans un livre de sociologie qui a fait date, "le Harem et les cousins", publié en 1966. Selon elle, de nombreux traits du traitement traditionnel de la femme dans le monde méditerranéen sont dus à la volonté farouche des clans ruraux de contrôler la terre et donc d'adopter une attitude très endogame (le mariage idéal est avec le cousin paternel). Le contrôle de la femme vise à contrôler les mariages, à les encadrer. Le résultat éducatif sur le jeune enfant (autrefois le seul garçon, aujourd'hui la fille aussi) n'est pas vraiment probant. Ce que G. Tillion disait du seul garçon il y a 40 ans, pourrait se dire de beaucoup d'enfants uniques italiens des années 90: "Le garçon – mais plus particulièrement le fils aîné – est un roi fainéant autour duquel convergent les attentions serviles de toutes les femmes de la famille, de 6 à 80 ans", p. 119.

³ De ce point de vue, mon analyse rejoint par une autre approche, celle de l'anthropologue Françoise Héritier qui écrit: "De façon *apparemment* paradoxale, les pays qui favorisent le travail féminin, comme le Danemark ou la France, sont ceux où qui ont le taux de fécondité européen le plus élevé. Les femmes veulent toujours *avoir* des enfants, mais elles veulent les avoir quand elles le souhaitent et en fonction de leurs *impératifs de réalisation* individuelle. Elles veulent gérer leur temps pour à la fois avoir des enfants et se réaliser *comme les hommes* se réalisent. Au contraire, dans les pays qui ne favorisent pas le travail féminin, comme l'Italie, ou ceux qui même le pénalisent sur le plan fiscal comme l'Allemagne, on observe une chute du taux de fécondité. Ce n'est parce que les femmes doivent rester à la maison qu'elles font plus d'enfants. L'accès des femmes à des tâches bien rémunérées ainsi qu'à des professions reconnues ne va pas de pair avec une diminution obligée de la fécondité, bien au contraire", Esprit 3/4 2001, p. 90.

sa part de responsabilité⁴. Homme du travail à l'extérieur, il laisse toute la responsabilité de la famille à 'la mère de ses enfants' (Cette dichotomie pourrait expliquer en partie pourquoi l'Italie a peut être le plus gros marché de la prostitution en Europe). Et la mère veille sur ce rôle farouchement. Le seuil de la majorité ne joue pas: une mère se considère autant responsable de ses enfants à 30 qu'à 15 ans. Une jeune femme qui se marie à 27 ans est un peu audacieuse de se marier si jeune au sortir de l'enfance!

Je me demande donc, si inconsciemment ou non, la femme italienne ne se trouve pas confrontée à un dilemme difficile: D'un côté son aspiration à la vie professionnelle et à une féminité vécue et reconnue et de l'autre son désir de maternité qui la fait basculer presque inévitablement dans un mode de vie et dans un rapport à l'homme et à la société qu'elle rejette. Si elle refuse le rôle traditionnel de la mère et veut garder l'identité et la reconnaissance qu'elle tire de son travail comme de son charme, elle se sent contrainte de se marier le plus tard possible et, une fois mariée, de ne pas avoir d'enfants. Si elle laisse parler plus fort son désir de maternité, elle court un grand risque de se voir enfermée, et de s'enfermer elle-même, dans une existence de déni absolu d'elle-même où seul comptent les désirs de l'enfant-roi, d'autant plus tyrannique qu'il est unique. La vie professionnelle est alors, soit sacrifiée, soit vécue avec culpabilité. Le rapport au mari perd sa nature de relation de séduction et le mari se retrouve avec une épouse qui oublie d'être une femme pour ne rester que mère...

Les deux choix génèrent du stress et des abandons d'autant plus douloureux qu'ils ne sont souvent pas mesurés comme tels. Les années passent sans que le choix soit pensé et exprimé comme tel. La jeune femme qui arrive à 35 ans se focalise de plus en plus sur son ambition professionnelle et affiche de mépriser celles qui sont mariées et qui s'enterrent dans des tâches qu'elle va juger routinières et dégradantes. Plus le temps passe, plus elle en rajoute au plan maquillage et agressivité vestimentaire pour masquer les ravages de l'âge. En même temps elle doit refouler de plus en plus difficilement soit son désir de mariage, soit son désir d'enfant. Mais, dit-elle, 'les hommes italiens sont des lavettes qui jouent aux machos et les enfants, des ingrats qui nous mangent le temps pour mieux nous cracher dessus plus tard, une source insondable d'ennuis'. Elle affiche son mépris pour les *casalinghe*, les mères au foyer qui n'ont rien compris à la vie. Depuis 20 ans, elle a toujours eu des petits amis, des hommes qui vont et viennent, avec qui l'on peut sortir et qui ont le bon goût de ne pas réclamer plus. Peu à peu il y en a de moins en moins... D'un autre côté l'épouse du même âge se dévoue à 100 % pour son enfant⁵ qui se montre bien peu reconnaissant dans une société d'enfant unique où le 'tout, tout de

⁴ De nombreux éléments des observations de G. Tillion pourrait illustrer ce point. En fait le modèle ancien était très fortement patriarcal et l'homme moderne est déstabilisé par les changements en cours. D'un côté, il doit continuer à présenter le parfait mâle, sûr de lui et dominateur. D'un autre côté, il lui est demandé d'être tendre, délicat, attentif aux enfants, disponible, etc. Elle note que: "La valorisation démesurée de la virilité, qui devient ainsi une cause d'extrême angoisse pour l'homme, oblige de se confronter en toutes circonstances avec le modèle 'idéal' du parfait matamore", p. 118. Elle ajoute: "Nous voyons l'obsession sexuelle imposée aux hommes, non pas seulement par la séparation totale des sexes mais aussi par une sorte de bienséance qui oblige n'importe quel garçon à courtiser n'importe quelle femme, lorsqu'il se trouve seul avec elle. Nous notons également l'espèce d'acceptation silencieuse mais universelle qui entoure la prostitution», p. 119.

⁵ G. Tillion décrit bien cette double dépendance néfaste entre le bébé et sa mère: «Le petit despote, le jeune chef de famille, est aussi normalement, un être qui a été frustré... la mère appartient exclusivement au dernier-né: il dispose d'elle en maître souverain, exclusif, incontesté, de jour comme de nuit... Au-delà de la mère, dans une brume bienveillante, circulent des êtres familiers – sœurs, tantes, grand-mères, pères, oncles – l'enfant les distingue mal... Lorsqu'une nouvelle naissance survient, en quelques heures, il perd tout... le choc émotif est toujours intense", p. 115. Elle continue: "Il faut mentionner également son amour possessif pour sa mère et le fait que le petit garçon devient très tôt le surveillant responsable de ses sœurs...", p. 117. Ce dernier élément ne se rencontre plus guère aujourd'hui qu'en Sicile et suscite l'étonnement de la presse nationale...

suite' règne en maître et où *'everything is taken for granted'*. Si elle travaille, elle a du mal à y arriver, à la recherche de crèches introuvables, le salaire passant dans des baby-sitters tandis que le travail de la maison, entièrement à sa charge, s'accumule. Plus elle essaie de bien faire, plus la belle-mère omniprésente multiplie ces critiques: 'Son petit est mal nourri, le petit-fils mal élevé' (Des enquêtes récentes montrent que plus de 40 % des divorcés invoquent comme première raison du divorce l'ingérence insupportable des belles-mères dans la vie du couple). Toute concentrée sur son rôle de mère, elle se néglige et n'a pas de temps à consacrer à son mari. Épuisée, elle considère la relation sexuelle comme une corvée, de plus en plus renvoyée aux calendes grecques. Travaillant moins que sa femme et vaguement culpabilisé de ne rien faire à la maison, le mari se tait tout en râlant intérieurement. Elle critique vertement la société où la beauté féminine envahit chaque publicité et où la provocation sexuelle est si puissante. Elle feint d'être bien contente d'avoir renoncé à une vie professionnelle qui représente souvent des boulots peu intéressants et mal payés (sans parler des impôts toujours parmi les plus hauts d'Europe). Elle a renoncé à séduire et à jouer le jeu de la compétition. Sa vie tourne autour de ses devoirs. Elle s'investit fréquemment dans la religion, une religion de la morale et de la dévotion, où l'on va chercher une consolation que l'on ne trouve pas ailleurs et l'assurance qu'il y a au moins quelqu'un qui sait ce que c'est qu'une 'vie de sacrifices'...

Comment sortir d'un tel dilemme et comment les chrétiens peuvent y aider? Ce ne peut pas être en essayant de continuer à faire vivre contre vents et marées un modèle culturel traditionnel voué à disparaître. Au plan social semble urgente une politique familiale avec un réel soutien financier, de gros investissements dans les crèches et services aux familles (congé parental pour le père et/ou pour la mère). L'exemple de la Suède et d'autres pays d'Europe du Nord montre qu'il est alors beaucoup plus possible de concilier vie sociale 'à l'extérieur' pour la femme et vie de famille. Au sein de l'Église, le discours ne peut plus se contenter d'entonner le sempiternel hymne aux vertus familiales qui tombe de plus en plus à plat dans le contexte général de la société. Certaines communautés nouvelles (par exemple le chemin néo-catéchuménal) favorisent un recentrage fort sur la famille. La mère peut y assumer une famille nombreuse (selon les critères italiens...) et se sent confortée par un groupe qui partage ces mêmes valeurs. L'effort est louable. L'inconvénient peut se trouver dans le fait que risque alors d'être écartée un peu trop vite la force des aspirations à un autre mode de vie pour la femme qui se traduit par le désir d'une vie professionnelle et sociale plus importante. Comme y invite le philosophe catholique canadien Charles Taylor, il s'agit de reconnaître le meilleur des aspirations de la modernité en sachant montrer éventuellement quelles sont les voies prises par cette dernière qui conduisent à une négation de notre commune humanité et qui se nient elles-mêmes ('selfdefeating choices') en aboutissant à l'inverse de ce qu'elles veulent⁶. Le désir d'une vraie communion à parité, dans le couple et la société, entre l'homme et la femme, est louable de même que le désir de s'épanouir par le travail, de même que le désir d'assumer à deux la responsabilité de parents. La pastorale familiale se doit de mettre beaucoup plus l'accent sur le partage des tâches au sein du couple, sur la nécessité impérieuse pour le couple de mettre leur relation au premier plan de leur agenda - la qualité de leur parole et de leur relation conditionnant une meilleure qualité de leur vie sexuelle - sur l'éducation des enfants comme étant une tâche partagée et appelée un jour à s'effacer derrière les choix des enfants devenus grands (en insistant qu'à partir de 15/16 ans un jeune devient capable de choix autonomes et que l'imposition de normes devient contre-productif à ce stade). Ce qui doit être premier en un

⁶ Cf. "The Ethics of Authenticity", publié en français sous le titre "Le malaise de la modernité".

mot, ce n'est pas la 'famille' mais le couple considéré dans son alliance. Le choix de travailler ou pas pour la femme, celui d'accueillir ou non des enfants, devront être le plus possible des choix communs et réfléchis. Il serait possible de faire une lecture de la réalité sociale actuelle en pointant également le doigt sur le grand malaise masculin face aux changements en cours. Il me semble cependant que la clé se trouve davantage dans la manière dont les femmes réussiront ou non à peser en faveur d'un mode de vie qui leur permette de concilier les deux désirs qu'elles portent au plus profond: celui d'être reconnu comme des constructrices à part entière de la société, notamment par le travail, la joie de s'épanouir dans une formation et dans une profession, et celui de bâtir une union stable avec un homme, union qui leur permette d'avoir des enfants mais de ne pas en porter toutes seules le poids.

L'idéal conjugal porté par la communauté chrétienne contient tout ce qu'il faut pour soutenir cette aspiration. Cependant trop souvent le message évangélique sur le couple et la famille s'est trouvé confondu avec les vieilles pratiques culturelles du monde méditerranéen aujourd'hui profondément contestées par la société moderne. Si le discours ecclésial ordinaire cesse de se cantonner à une défense un peu crispée des modes de vie traditionnels mais accepte de reconnaître le potentiel révolutionnaire de ses Écritures, au plan du couple comme de la famille, alors les couples chrétiens pourront, en Italie comme ailleurs, être de ceux qui savent vivre le meilleur de la modernité sans trahir l'humanité. L'un des enjeux décisifs de notre temps est la capacité de soutenir le désir de fidélité des couples chrétiens dans une société qui met à rude épreuve cette vertu. L'Évangile est un message de liberté et de joie pour ceux qui mettent leur foi dans l'alliance. Il appelle une communauté de témoins qui soutienne ceux de ses membres engagés dans une alliance indéfectible. L'accompagnement pastoral et spirituel des couples devrait être une priorité pour les aider à faire de leur vie de couple et de parents un élément central de leur vie de croyant. Il deviendra alors possible à une femme d'être mère et épouse sans renoncer ni à son intelligence, ni à sa féminité. Réciproquement un homme pourra s'investir auprès de ses enfants et à la maison sans perdre sa masculinité.

ASOCIAȚIILE ROMANO-CATOLICE DIN TRANSILVANIA ÎN PERIOADA INTERBELICĂ ȘI RELAȚIILE LOR CU ORGANIZAȚIILE LAICE MINORITARE

NÓDA MÓZES¹

Abstract: The Transsylvanian Roman Catholic Associations between the Two World Wars and their Relationship with the Lay Organizations of Hungarian Minority. After World War I, with the peace treatise of 1920, the whole diocese of Transsylvania, as well as the major part of the dioceses of Oradea, Satu Mare and Cenad became a part of Romania. Integrated to Romania, Roman Catholics of Transsylvania struggled to keep their religion and language, contributing in the same time to the social development of their new country. The re-settlement of borders brought to life new institutions, a new legislation, and a different way of thinking and acting. On one side this period was characterized by uncertainty, but on the other hand positive aspects became visible: a greater self-consciousness of the catholic community, the revival of ecclesiastic self-government forms, an increased interest for educational and social institutions

One of the main initiatives was the foundation of the Transsylvanian Catholic League, in Cluj (1921), aiming to develop Catholic identity and solidarity. Through its charitable, scientific and literary activities, the League promoted Catholic spirituality and morality in society. One of the most important steps was the foundation of the Catholic Academy (1929), meant to join creative capacities of scientist, writers, and journalists. This institution supported young talents through a scholarship system and by publishing significant works. Its activity was deployed in three sections: science, literature and art, social sciences and journalism.

One of the League's most remarkable leaders was Márton Áron, who created several specific sections: social, cultural, youth, pedagogy, and medicine section.

A significant work was done by the Catholic League among and with youth, within the sections of university and high school students (1927), the club of catholic girl-students from Cluj (1926). A particular importance had the Hungarian Literature School from Transsylvania (1932, Alba Iulia), which organized conferences and published writings of its members.

Another organizational form was represented by the women-associations. The Federation of Catholic Women Associations from Transsylvania (Arad, 1926) pursued its work on different fields: the social section, the section for spiritual life, the youth section, the rural and the workers' section. A significant initiative was the foundation of the Catholic School for Social Sciences, by the Sisters of the Congregation for Social Mission. This institution prepared well-trained social workers for community service.

Several social-charitable associations were created in this period: the St. László Association (Oradea), with a home for elderly, the St. Vincent Association for the support of the poor, with a home for abandoned children, the Catholic Caritas from Satu-Mare, the Association of Catholics from Petroșani.

Different associations were created related to specific professions: the Association of Catholic Teachers from Transsylvania, the Association of Catholic Instructors and kindergarten workers, the Association of Catholic Workers, the Cercle

¹ A szerző a kolozsvári Római Katolikus Teológiai Kar fundamentális teológia és liturgia tanára. Kutatási területéhez tartozik az erdélyi egyházmege története a két világháború között.

of Catholic Handworkers and Comerciants, which was created in the time of the economic crisis and promoted solidarity among workers.

Beside these organizations different cercles were meant to sustain spiritual life, specific forms of devotion, such as the altar-communities or Marian societies.

Introducere

Biserica Romano-Catolică, prin însăși vocația ei, are un caracter universal. Ea își poate îndeplini misiunea numai atunci când prezența ei în lume este definită de această poziție.

Între cele două războaie mondiale în Ardeal s-a creat o situație specială care mai dăinuie și în zilele noastre, în consecință istoricul perioadei dintre cele două războaie în abordările sale trebuie să țină cont de această perspectivă.

Romano-catolicii din Transilvania, împărtășind atitudinea celorlalte minorități, s-au străduit să dea dovadă de comportament loială față de noua putere de stat; fără să renunțe la religia și limba lor, și s-au străduit să devină un element util și constructiv în noua patrie. Modificarea granițelor a tras după sine apariția altor instituții, a unui nou sistem legislativ, a unui alt mod de gândire, și a altor tradiții. Noua eră – inaugurată în fervoarea controverselor – este marcată de amprenta nesiguranței. Se conturează totodată și semnele speranței: trezirea la conștiință a catolicismului, reînvierea vieții religioase, nerenunțarea la formele încetățenite de autoguvernare, interesul pentru așezămintele școlare, forța de coeziune emanată din comunitate, lupta pentru drepturile legitime și pentru menținerea neîngrădită a instituțiilor catolice.

După 1918 tendințele organizatorice iau amploare în sânul catolicilor de rit latin din Ardeal.

Nu intenționăm să prezentăm exhaustiv toate organizațiile, nici să le apreciem activitatea în parte, ci să oferim mai degrabă prezentarea detaliată a celor mai semnificative inițiative.

1. Situația diecezei Ardealului după 1918

În virtutea tratatului de pace încheiat la 4 iunie 1920 între Ungaria și Puterile Antantei, dieceza romano-catolică din Transilvania, precum și partea covârșitoare a diecezelor Satu-Mare, Oradea și Cenad au fost atribuite României. În anul reglementării raporturilor cu Sfântul Scaun, anul 1927, în Transilvania au fost luați în evidență 981.866 de romano-catolici, ceea ce a însemnat 17,2% din populația Transilvaniei. Din acest total, un număr de 642.848 erau maghiari, 38,7% din populația maghiară, 279.977 germani, 50,6% din numărul acestei etnii, 5.818 români, 0,2% din numărul românilor ardeleni, și 52.215 erau de alte etnii². Numărul greco-catolicilor era de 1.336.000, adică 37,4% din numărul românilor și 23,4% din populația totală a Transilvaniei³. Adunarea națională din 1 decembrie 1918 de la Alba Iulia, a declarat unirea Ardealului cu România. Hotărârile de la Alba Iulia, prin decretul-lege din 11 decembrie 1918, au fost promulgate drept legi ale României.

Convenția de la Paris garantează egalitatea în fața legii, fără deosebire de naționalitate, de limbă și confesiune, precum și utilizarea neîngrădită a limbilor minoritare. Din punctul de vedere al Bisericii Catolice, articolele 9-11 prezintă o importanță deosebită.

² Datele sunt cuprinse în: *Schematismus cleri administraturae apostoliceae super partem dioecesis Csanadiensis in Romania existentis pro anno D. 1927*, p. 48-49; *Schematismus cleri almae dioecesis Szatmariensis ad annum J.Ch. 1926*; *Schematismus ven. cleri dioecesis Magno-Varadiensis latinorum pro anno D. 1929*; *Adresa diecezei romano-catolice de Transilvania cu nr. 3576 din 14 dec. 1928*, în *Erdélyi Magyar Énekönyv 1918-1928* / Anuarul Maghiar din Transilvania 1918-1928/, red. SULYOK István, FRITZ László, Kolozsvár Cluj, 1930.

³ *Calendarul de la Blaj – 1929*.

Conform art. 9., “acei cetățeni români care aparțin unei minorități naționale, religioase ori de limbă, se bucură realmente de același tratament, totodată beneficiază de aceleași garanții, ca restul cetățenilor români. Anume au dreptul să înființeze pe cont propriu instituții de binefacere, religioase ori de ocrotire socială, școli și așezăminte de educație pe care pot să le conducă și să le supravegheze în așa fel încât să se folosească în acestea nestringherit de limba lor și să-și exercite religia.”⁴

Alineatul 2. din art. 10. stipulează “ca în acele orașe și districte unde o importantă parte a locuitorilor aparțin vreunei minorități naționale, religioase sau lingvistice de cetățenie română, acestor minorități trebuie să li se asigure o parte convenită din uzufructul și utilizarea tuturor acelor sume care sunt alocate pe sarcina publică din bugetul de stat, comunal sau fiecăruia în scop educativ, confesional ori de binefacere.”⁵

În virtutea art.11., “România consimte ca să autorizeze comunităților secuiești și săsești din Transilvania înființarea unor autogovernări locale în domeniul confesional și de învățământ, sub controlul Statului român.”⁶

Concomitent cu reglementarea juridică, lucrurile au revenit în oarecare măsură la normal și în viața Bisericii catolice de rit latin, dar nu fără ca unele dificultăți să se ivească pe parcurs. Legea învățământului, reforma agrară, controversesele din jurul Statusului au pricinuit multe probleme și dificultăți.

Din primii ani ai secolului XX, viața în diferitele asociații a început să pulseze. Congregația de Misiune Socială (Szociális Misszió-társulat) s-a angajat cu deosebit succes în organizarea femeilor catolice. Societățile mariane au exercitat o mare influență în rândul tinerilor. Tineretul universitar s-a manifestat prin reorganizarea cercurilor Sfântul Emeric și Sfânta Margareta.

După 1918 elanul s-a stins pentru câțiva ani din lipsa unei îndrumări sistematice în munca organizatorică și a activității din cadrul asociațiilor. Apariția unui singur periodic, *Erdélyi Tudósító* (Mesagerul ardelean) este un semnal cert al lipsei de dinamism.

Stagnarea nu a fost de lungă durată. Prima inițiativă decisivă a avut loc la Cluj, prin înființarea Ligii Catolice din Ardeal (Erdélyi Katolikus Népszövetség)⁷. Adunarea constitutivă a fost convocată de profesorul universitar Farkas Lajos pentru ziua de 14 iunie 1921. În urma propunerii formulate de prelatul dr. Zombory László, s-a constituit organul central al Ligii Catolice din Ardeal, au fost aleși membrii comitetului executiv, s-a dat mandat pentru elaborarea statutelor. Statutul elaborat a fost votat la 16 iunie 1921. Președintele al Comitetului Executiv a fost desemnat dr. Gyárfás Elemér. În cursul anului, la 8 august, forurile bisericești își dau aprobarea, iar confirmarea organelor de stat abilitate sosește după un an. Liga Catolică legal constituită a apărut în fața opiniei publice la 22 august 1922⁸.

Concomitent cu măsurile organizatorice întreprinse de Liga Catolică, au început la să-și strângă rândurile și comunitățile de femei. Congregația de Misiune Socială, întrunită în congres la Rodna, a pus bazele Uniunii Misiunii Sociale din România⁹. În cadrul organizației pe țară, iau ființă din ce în ce mai multe asociații care, îmbrățișând inițiativele formațiunilor încă neafiliate, dau

⁴ BARANYI Zoltán: *Kisebbségi jogok védelme / Apărarea drepturilor minorităților*

⁵ Ibidem.

⁶ Ibidem.

⁷ *Mesagerul ardelean / Erdélyi Tudósító* 1935. XV, nr.4, 40.

⁸ MIHÁLOVICS Zsigmond, *A világi apostolkodás / Apostolatul laic*, Budapest, 1942, 320-325.

⁹ *Mesagerul ardelean / Erdélyi Tudósító*, 1935. XV, nr. 4., 41-42.

imboldul decisiv pentru constituirea Federației Asociațiilor de Femei Catolice din România¹⁰ (Szociális Missziótársulat Romániai Országos Szervezete). “Ziua de naștere” a acesteia este congresul din 1 august 1926 de la Arad, unde se și declarară afilierea la aceasta a cercurilor de devoțiune pentru îngrijirea altarelor și a societăților mariane femeiești.

În sânul Bisericii Catolice din România, pe lângă organizațiile statutar constituite, joacă un rol însemnat și diferitele forme de devoțiune. De cea mai pregnantă vitalitate au dat dovadă cercurile pentru îngrijirea altarelor și societățile mariane. Stimularea cercurilor parohiale pentru îngrijirea altarelor era sarcina clerului local. Menirea cercurilor în cauză nu se rezumă doar la ridicarea strălucirii serviciului divin, deoarece nici foloasele sufletești izvorâte din adorația Preasfintei Eucharistii nu pot fi trecute cu vederea.

În 1898 tânărul episcop Majláth Gusztáv Károly inițiază formarea primului cerc de devoțiune pentru îngrijirea altarelor la Alba Iulia, iar această formațiune înmatriculată în gruparea matrice de la Roma a devenit astfel cercul central al Diecezei din Ardeal. Astfel, peste patru ani, în 1902, numărul cercurilor-filiale s-a ridicat la 55, cu 8364 de membri. În acest an, s-a ajuns la binecuvântarea drapelului grupării, precum și la organizarea unui congres eucharistic îmbinat cu zile de recolecție spirituală.

În anii care au urmat crucialul 1918, centrul din Alba Iulia – unde numărul enoriașilor a scăzut simțitor – nu s-a mai putut revitaliza. Ierarhul, în consecință, consideră necesar ca să transfere rolul de conducător, începând din martie 1928, cercului clujean. În decurs de un an, acestui centru îi erau afiliate deja 52 cercuri vechi și 15 nou-înființate. Cercul central a debutat în cadrul Congresului Federației Asociațiilor de Femei Catolice din România care a avut loc în cursul lunii iunie, la Cluj. Un eveniment deosebit de important este că împreună cu reprezentantele sosite din celelalte trei dieceze de dincoace de Carpați, Congresul s-a pronunțat pentru înființarea unui centru pe țară cu sediul la Cluj, cu consimțământul în prealabil al episcopilor diecezelor respective.

Societățile mariane s-au bucurat în rândurile catolicismului maghiar de o apreciere unanimă. În primul deceniu al secolului XX., mișcarea mariană “Regnum Marianum” a cucerit mulți adepți “congregaționiști” din rândul tinerilor. Resortul primordial al propagării și dezvoltării mișcării respective, al cărei organ de presă central era revista *Zászlónk* (Stindardul nostru), se datorește împrejurării că ieziții trecuseră la conducerea ei, iar activitatea lor a dat în scurt timp roadele scontate.

Societățile mariane iau ființă una după alta în rândul tineretului de ambe sexe. Întâlnirea de la Șumuleu Ciuc din 1927 a oferit prilejul ca tineretul din Dieceza Ardealului să-și strângă legăturile cu tinerimea celorlalte dieceze catolice¹¹.

Așa cum am subliniat și anterior, Congresul Federației Asociațiilor de Femei Catolice a marcat un eveniment important în existența acestor formații. În deosebi societățile mariane ale femeilor puteau să profite din plin de această ocazie, dat fiind că nu mai puțin de treizeci și opt de asemenea grupări au ajuns să-și prezinte raportul de activitate.

Cifrele unei statistici valoroase reflectă fidel importanța pe care pastorația și preocupările după criteriile de vârstă o jucau în viața de zi de zi a acestor formațiuni sociale. Astfel existau șase asociații de femei căsătorite, optsprezece alcătuite din tinere fete, una pentru tinerele care se îndeletniceau cu munci industriale, treisprezece pentru cele din învățământul mediu. Unul dintre obiectivele primordiale ale Congresului din Cluj era crearea uniunii pe țară, spre a cuprinde într-una societățile mariane care funcționau în diferite părți ale țării.¹²

¹⁰ BAGOSSY B., *Az erdélyi katholicizmus múltja és jelene / Trecutul și prezentul catolicismului din Transilvania*, Dicsőszentmárton / Târnaveni, 1925.

¹¹ *Erdélyi Tudósító / Mesagerul Ardelean*, 1927, nr. 7, p. 17.

¹² *Ibidem*.

2. Liga Romano-Catolică din Transilvania

Schimbările intervenite după primul război mondial au impus romano-catolicilor din Ardeal să-și adune forțele și energiile.

Episcopul catolic al Ardealului, Majláth Gusztáv Károly a aprobat statutul privind structura organizatorică a Ligii Catolice din Transilvania la 27 iunie 1921. Statutul confirmat de episcop a fost înaintat apoi spre aprobare Ministerului Afacerilor Interne și ministerul a dat curs cererii.

Scopul ligii era de a strânge rândurile catolicilor din Transilvania, a dezvolta atașamentul față de Biserică, a trezi conștiința catolică și solidaritatea. Prin acțiuni caritative, științifice și literare, Liga a contribuit la promovarea prezenței moralității și spiritualității catolice în societate¹³.

Sediul Ligii Catolice s-a aflat la Cluj, pe strada Kogălniceanu nr 7. Statutul organizatoric aprobat a creat posibilitatea ca fiecare comunitate parohială să înființeze o secție locală¹⁴.

Oradea, unde a luat ființă prima secție puternică la 21 august 1922, a găzduit în 1923 și prima adunare generală a organizației.

A doua adunare generală catolică pe țară a fost organizată la Arad între 25–26 octombrie 1924. Strădania canonicului premontranens Szilágyi Dózsa a imprimat un nou avânt procesului de organizare. Acesta și-a început activitatea de director gerant la 9 iunie 1926. Sub conducerea sa, Liga a pășit în pragul erei sale de aur. În toamna anului 1926, el întreprinde un turneu prin satele și orașele de pe teritoriul Ardealului, iar secțiile urbane respectiv rurale se constituie una după alta¹⁵.

A treia adunare generală a Ligii Catolice are loc la Miercurea Ciuc, în luna septembrie 1927. Cu această ocazie, Liga a declarat sărbătorirea cu fast a duminicii lui Cristos-Rege, drept expresie firească a propriei sale misiuni. Sărbătorirea zilei lui Cristos Rege a fost lansată de papa Pius al XI-lea¹⁶. Liga Catolică inițiază ținerea așa numitelor “*Zile catolice*” în diferite colțuri ale Transilvaniei. În mediul rural iau ființă căminele Ligii Catolice, se reorganizează rețeaua reuniunilor de flăcăi, clerul înființează Societatea Misionară a Preoților Ardeleni, având ca scop fundamentarea spiritual-ascetică a activității din cadrul Ligii Catolice.

A patra adunare generală a catolicilor are loc la Carei, între 14–16 septembrie 1928. Spre sfârșitul aceluiași an, ia ființă Secția Studenților din învățământul superior catolic, care își propune educarea tineretului studios în vederea respectării obligațiilor sale față de Biserica catolică, respectiv pentru îndeplinirea vocației sale.

Celălalt moment important de pe ordinea de zi a fost propunerea poetului-preot sătmărean, Pakocs Károly referitoare la întemeierea Academiei Catolice, care s-a realizat în a doua zi de Rusalii al anului următor, la Oradea, în cadru festiv. Data ședinței de constituire este 27 mai 1929¹⁷. Acest for academic era menit să unească forțele creatoare ale oamenilor de știință și ale scriitorilor catolici, să îndrume și să încurajeze activitatea lor în direcția cultivării științei, a beletristicii și publicisticii, în spiritul gândirii catolice. Academia Catolică din Transilvania și-a asumat sarcina de a sprijini afirmarea tinerelor talente în domeniul științei și literaturii, atât prin acordarea unor burse, cât și prin asigurarea posibilităților de publicare a lucrărilor lor. În cele trei secțiuni ale sale – știință, literatură beletristică și artă, științe sociale și publicistică – s-a desfășurat de-a lungul anilor o activitate creatoare cu rezultate deosebite, concretizate în materialele publicate

¹³ *Az Erdélyi Római Katolikus Népszövetség szervezeti szabályzata / Statutul Ligii Catolice din Transilvania, Oradea / Nagyvárad, 1930, p. 3.*

¹⁴ *Erdélyi Magyar Évkönyv / Almanahul Maghiar din Transilvania, p. 57-59.*

¹⁵ MIHÁLOVICS Zsigmond, *A világi apostolkodás / Apostolatul laic, Budapest, 1942, p. 320-325.*

¹⁶ *Erdélyi Magyar Évkönyv / Almanahul Maghiar din Transilvania, p. 58.*

¹⁷ *Erdélyi Katolikus Akadémia szervezeti és alapszabályzata. Rövid ügyrendje / Statutul și regulamentul de funcționare al Academiei Catolice din Transilvania. Probleme esențiale, Oradea / Nagyvárad, 1929, p. 3-8.*

în cele cinci reviste cu profil științific, literar sau economic, patronate de Academia Catolică, în comunicările prezentate în ședințele lunare ale secțiunilor și la sesiunile academice ținute de două ori pe an. Este de remarcat faptul că la acestea din urmă au participat și renumiți oameni de știință catolici din străinătate¹⁸.

Conducerea Ligii este preluată în 1930 de un om nou, în persoana lui Sándor Imre. Acesta reorganizează administrația centrală la Cluj, unde are loc și a cincea adunare generală, iar următoarea adunare generală se întrunește la Odorheiu Secuiesc, cu participarea celebrului iezuit Bangha Béla care a rostit o predică înflăcătoare¹⁹.

În 1934, la conducerea Ligii trece Márton Áron, îndrumătorul spiritual al tineretului universitar din Cluj. Acesta devine director gerant pe un interval de doi ani și jumătate, onorându-și funcția, între altele, și prin organizarea la Târgu-Secuiesc (jud. Covasna) a celei de-a noua adunări generale, axată pe tematica *Cristos și familia*.

Márton Áron a fost o personalitate înzestrată cu deosebit simț de inițiativă, la îndemnul căruia se formează rând pe rând diferitele secții în sânul Ligii Catolice: Secția Socială, Secția Culturală, Secția de Tineret care cuprinde toate organizațiile catolice de tineri. Datorită zelului său, el reușește să reorganizeze organizațiile din Banat.

Târgu Mureșul și-a oferit ospitalitatea pentru organizarea celei de a zecea adunări, având ca temă centrală *Cristos și satul*. Deviza lansată a fost "împreună cu satul". Tot cu această ocazie se formează Secția Pedagogică. Obiectivul propus: reunirea învățătorilor, susținerea procesului de perfecționare profesională a cadrelor didactice. Secția de medicină urmărește implementarea principiilor etice catolice în practica medicală de toate zilele. Pe parcursul acestei adunări anunță Márton Áron că i s-a încredințat păstoria Parohiei Sf. Mihai din Cluj.

În funcția de director gerant al Ligii Catolice a fost ales prin vot, Bálint József. Lui i-a revenit sarcina organizării adunărilor generale de la Brașov și din Miercurea Ciuc; în primăvara anului 1938, el recrutează 7000 de oameni care vor participa la Congresul Eucharistic din Budapesta. În cursul toamnei anului 1939, Liga Catolică, sub conducerea directorului ei, reconstruiește 84 case în comuna Iosifeni (jud. Suceava), devastată de un incendiu.

Organul de presă al Ligii Catolice era săptămânalul *Az Apostol* (Apostolul), sub redacția iezuitului Domby József. Liga tipărește colecția *Falu jűzeteke* (Caietele satului)²⁰ pentru educarea extrascolară a sătenilor.

După anul 1937 Academia Catolică din cadrul Ligii se vede constrânsă să-și schimbe denumirea în Societatea Pázmány, fiindcă o lege recent promulgată interzice folosirea titlaturii de "Académie", rezervată exclusiv Academiei Române. După o fructuoasă activitate în prima parte a deceniului, urmată de o scurtă eclipsă, Societatea Pázmány s-a prezentat în public din nou chiar în ajunul hirotonisirii ca episcop a lui Márton Áron, la Cluj.

Bilanțul activității de un deceniu și jumătate a Ligii Catolice, reflectat în succinte date statistice, se prezintă în 1937 așa cum urmează: 257 de secții afiliate, 76 de reuniuni de flăcăi în mediu urban și rural, 11 orchestre, 6 cercuri de lectură, 10 asociații sportive, 2 cămine de zi, câte 1 secție de asistență socială, de pedagogie, de practică medicală, studențească și de presă.

Vâltoarea evenimentelor din 1940 a lipsit Liga Catolică de o treime a membrilor ei.

¹⁸ *Erdélyi Magyar Énkönyv / Almanahul Maghiar din Transilvania*, p. 58.

¹⁹ MIHÁLOVICS Zsigmond, *A világi apostolkodás / Apostolatul laic*, Budapeșt, 1942, p. 320.

²⁰ MIHÁLOVICS Zsigmond, *A világi apostolkodás / Apostolatul laic*, Budapeșt, 1942, 325.

3. Activitatea Ligii Romano-Catolice în rândul studenților

3.1. Secția Studenților Universitari și din Institutele de Învățământ Superior

În data de 3 noiembrie 1927 Liga Romano-catolică din Ardeal a luat decizia înființării Secției Studenților Universitari și din Institutele de Învățământ Superior (Egyetemi és Főiskolai Szakosztály). În vederea elaborării statutelor, se solicită concursul unei comisii de redactare compusă din Fülöp Kálmán, Márton András, Nagy Zoltán, Náguly Antal, Parecz György, Szöcs A. Lajos și Végh Sándor.

Prima activitate a Secției a fost decizia de afiliere la organizația internațională studențească *PAX ROMANA*. Parecz György a primit mandatul să reprezinte Secția la Congresul Pax Romana din Cambridge. Congresul a avizat favorabil cererea de aderare și a asigurat un loc în directoriu pentru "*Foederatio Catolica Studentium Transsylvaniae*".

Între timp măsurile organizatorice continuă acasă, iar episcopul încredințează sarcina de director gerant al Secției părintelui piarist Patay József. Gruparea clujeană îl alege drept prior pe dr. György Lajos²¹.

La începutul anului 1929 iau ființă și cercurile teritoriale de tineret, cu numele: Secuimea, Ardealul interior, Curia Părților mărginașe. La 9 aprilie este ales colegiul de conducere centrală, în frunte cu președintele Parecz György.

În istoricul mișcării studențești pot fi distinse trei etape: perioada de organizare între anii 1927–1930, gruparea "*Erdélyi Fialok*" (Tineretul transilvan) între 1931–1933, iar din 1933 faza de de căutare a vocației, de identificare a obiectivelor adecvate.²²

a. Perioada de organizare

Mișcarea debutează cu acțiuni organizatorice concretizate în crearea "Asociației Körösi Csoma Sándor" precum și celei denumite "Secuimea și împrejurimile". După doi ani de căutare, ia ființă gruparea KMEHE (Katolikus Magyar Egyetemi Hallgatók Egyesülete), Asociația Studenților Catolici Maghiari din Cluj, având însă o existență efemeră. În cadrul Ligii Catolice se constituie Secția Universitară și de Învățământ Superior.

În această ordine de idei precizăm că în paralel tineretul unitarian se grupează în jurul Cercului de tineret al Societății Dávid Ferenc, iar cel calvinist în organizația tineretului reformat, IKE, (Ifjusági Keresztyén Egyesület), care își datează existența din 1921.

b. Mișcarea de tineret "*Erdélyi Fialok*"

Mișcarea generată de către gruparea din jurul periodicului *Erdélyi Fialok* se naște concomitent cu apariția primului număr în 1930. Spiritualitatea tineretului este modelată de Comitetul pentru tineret al Reuniunii secuiești, mai apoi prin conferințele sale de înalt nivel în organizarea Departamentului său de învățământ superior. Colectivul redacțional își manifestă vădit simpatiile liberale, asigurând spațiu tipografic oricărei păreri.

Gruparea Erdélyi Fialok, precum și grupările de tineret din câmpul său de atracție, prin propovăduita "viziune independentă despre lume" au dat greș în momentul când ar fi trebuit să indice acele permanente ideologice și morale de care tineretul, în căutarea rostului său, ar fi avut arzător nevoie.²²

²¹ *Erdélyi Tudósító / Mesagerul ardelean*, 1932, nr. 10. p.385.

²² *Ibidem*.

²² *Erdélyi tudósító / Mesagerul Ardelean*, 1935 VII. p.403-406.

c. Faza de interiorizare, de căutarea vocației, de identificare a obiectivelor

În toamna anului 1932, tineretul încadrat în învățământul superior organizează o conferință, prilej de confruntare decisivă dintre studenții situați pe poziția principiilor creștine și cei de vădită orientare marxist-materialistă.

Drept urmare, mișcările de factură creștină, în speță Secția de Tineret din sânul Ligii Catolice – ERKNEFSZ – și IKE își redobândesc pozițiile, crește ponderea prezenței lor în comunitățile universitare, și în alte forme ale învățământului superior²³. Mișcările specificate consideră de datoria lor ca, în locul proslăvirii romantice de până acum, pivotul întregii lor activități să devină postulatul de a îndruma chibzuit și de a asigura o educație adecvată poporului.

Publică revista *Hitel* (Credit) care se impune drept purtător de cuvânt al schimbărilor preconizate. Cu toate că nu se manifestă în ipostaza de organ de presă al studențimii, totuși are darul de a crea un nou spirit comunitar. Caracteristicile acestui nou spirit comunitar sunt: vocația și calitatea. O emanație stranie a noului spirit comunitar este așa numita “ideologie rurală”. Se organizează “seminare satești”, cărora le lipsește însă fundamentarea științifică și lasă de dorit periodicitatea organizării.

Se impunea trezirea la realitate, iar preocuparea vizând satele trebuia în așa fel cuprinsă în noul spirit comunitar, ca aceasta să devină uncealtă a formării vocației. Astfel, și sub influența școlii de sociografie a lui D. Gusti, pornește ancheta la sate, prestarea de muncă la sate (ocrotirea sanitară a populației, munca educativă) în speranța obținerii rezultatului scontat, procesul de formare al intelectualității.

Venczel József caracterizează în felul următor tineretul acestei perioade: “putem constata că tineretul nostru nu este o generație aservită, dar nici nu prezintă veleități de generație revoluționară: nu-și consolidează pozițiile nici pentru alții, nici împotriva altora, ci este doar o generație nouă care râvnește să-și ocupe propriile poziții. Nu se disociază de egoismul generațiilor precedente, fiindcă știe că în cazul când se autoperfecționează: adică își maturizează vocația nimeni nu-l poate împiedica să-și asume sarcinile ce-i revin din obiectivele comunității noastre populare. Își pune încrederea în muncă și în convingerea că randamentul muncii ei o învrednicește la recompensa comunității. Cu smerenia slujirii poporului tinde să zidească”²⁴.

Secretariatul central al Secției a fost ales la 9 aprilie 1929. Funcția de președinte i-a revenit lui Parecz György. Munca organizatorică a început sub conducerea vice-președintelui Nagy Zoltán, și Szöcs Lajos, Blédy Géza, Demeter János ca primsecretari.

Se organizează cicluri de conferințe în cursul cărora se caută răspuns la problemele istorice, literare, sociale care frământă tineretul universitar. Printre invitați întâlnim nume de prestigiu, ca: Bíró Venczel, Kelemen Lajos, Jánossy Béla.

În anul 1930 are loc alegerea unui nou comitet de conducere. De data aceasta, opțiunea alegătorilor acordă mandatul de președinte poetului Dsida Jenő, iar pentru restul posturilor de conducere sunt acreditați: Nagy Zoltán, Balogh Zoltán, Kekel Béla, Demeter János. Noua conducere pune accentul pe stimularea procesului de autoformare.

În anul 1931, conducerea Secției se compune din: Balogh Zoltán, președinte, Szász S. Gerő vice-președinte. Zsombory László, Boér Richárd și Orbán Endre iau inițiativa organizării unui seminar de științe economice, cu conferențieri proveniți din sânul Secției. Tematica prelegerilor vizează în primul rând probleme din domeniul cooperației. Membrii Secției se antrenează totodată și în munca socială, iar planul de activitate adoptat se ramifică în trei direcții. Eforturile se canalizează în primul rând spre necesitatea desfășurării muncii la sate. În altă ordine

²³ Ibidem

²⁴ *Erdélyi Tudósító / Mesagerul Ardelean, 1935 VI. p. 403-405.*

de idei, sunt discutate problemele tineretului. În fine, cel de al treilea domeniu îl reprezintă problematica maghiară în genere, precum și cea transilvană în speță.

Secția a participat la cursul de formare al tinerelor cadre de conducere, organizat de către Liga Catolică la Alba Iulia, unde Venczel József, ca reprezentant al Secției a ținut o comunicare de larg răsunet, cu titlul *Mișcări studențești maghiare*.²⁵

În urma demisiei părintelui piarist Patay József, conducerea Secției este preluată în 1932 de către preotul Márton Áron. Alături de acesta a activat comitetul compus din Zsombory Zoltán președinte, Imreh Zoltán vice-președinte, Venczel József, Boér Richárd, Orbán Endre și Oszlász Viktor, primsecretari. La sugestia lui Márton Áron, programul stabilit reflectă intenția de a înfăptui cât mai mult idealul catolicismului tânăr. Familiarizarea cu Acțiunea Catolică²⁶ a înlesnit găsirea modalităților de colaborare cu studenții în teologie de la Alba Iulia. În cursul verii, ei întreprind o anchetă sociografică profesionistă.

De asemenea, este o noutate în programul Organizației faptul că încearcă să contureze modalitățile de contact cu tinerii învățători catolici pentru ca munca organizatorică să poată fi lansată pe toate liniile.

Toamna, ei organizează un curs de orientare în lume, bazat pe concepte catolice, cu o largă participare a societății catolice, precum și cu antrenarea celor mai de vază personalități bisericești ca și conferențieri. Înflorirea organizației se datorează în mare măsură lui Márton Áron. Acesta a integrat mișcarea studenților în viața bisericească și a format o întregă pleiadă de fideli capabili să îmbrățișeze cauza Bisericii. La aceste succese au contribuit din plin atât veleitățile sale organizatorice cât și pricepera sa de a-și alege colaboratorii.

3.2. Clubul Studentelor catolice din Cluj

Din inițiativa Surorilor Congregației de Misiune Socială, Clubul și-a început activitatea în toamna anului 1929.²⁷ Statutul său este identic cu statutul aprobat al celorlalte cluburi de fete din cadrul Federației Asociațiilor de Femei Catolice din România.

În anul de debut s-a întocmit evidența studentelor catolice, au fost organizate întruniri bilunare, iar conducerea Federației Asociațiilor de Femei s-a străduit să sugereze tinerelor studente că este de datoria lor ca să-și întregască pregătirea profesională prin cunoștințe practice adecvate femeii, ca datorită pregătirii lor să-și asume funcții de conducere în viitor. În anul următor, studentele însăși preiau inițiativa. De acum înainte, ele se întrunesc săptămânal în sala Asociației de Femei pentru manifestări religioase, culturale ori sociale. Își aleg prin vot președinta în persoana Mariei Adelsberger, precum și membrele Comitetului de conducere.²⁸

Pe lângă întrunirile ordinare, ele vizitează instituții sociale, se deplasează în fabrici, participă la activități caritative. Efectivul clubului oscilează între 35-40 de persoane. Din cărțile puse la dispoziție de contesa Bethlen ele organizează o mică bibliotecă. Un aspect înviorător al activității lor multilaterale îl prezintă întrunirile săptămânale de cazinou, ocazii pentru menținerea legăturilor, o mică dezbateră pe marginea unei publicații periodice ori a recenziei unei cărți. Ele fac act de prezență la cele mai importante manifestări sociale, serbarea Sf. Elisabeta, ceaiurile organizate de Asociația Femeilor Catolice, concerte și conferințe.

În locul Președintei care și-a terminat studiile universitare, este aleasă Szathmáry Ivánka. Printre conferențierii prelegerilor organizate de Clubul studentelor se numără nume de prestigiu: contesa Bethlen, Sándor Imre, Márton Áron, Reményik Sándor și cele mai capabile surori din

²⁵ *Erdélyi Tudósító / Mesagerul ardelean*, 1935, XVIII. 6.

²⁶ Acțiunea Catolică a fost înființată de papa Pius XI.

²⁷ *Erdélyi Tudósító / Mesagerul ardelean*, 1932.XV. nr.10., 390.

²⁸ Ibidem.

Congregația pentru Misiune Socială. Faptul că din ce în ce mai multe dintre studente se încumetă să facă câte o conferință marchează vădit progresul.

Marele merit al Clubului studentelor este că oferă prilejul de manifestare și acelor clase sociale la care alte organizații nu au găsit cale de acces.

3.3. Școala Ardeleană Maghiară de Literatură Bisericească de la Alba-Iulia

În viața Școlii Ardelene Maghiare de Literatură Bisericească (Erdélyi Magyar Irodalmi Iskola) anul 1932 constituie o cotitură. În ziua de 7 ianuarie Școala Literară își decretează aderarea la Secția Universitară și de Învățământ Superior. Măsura se bazează pe considerentul că munca desfășurată în cadrul Școlii Literare va dobândi pondere și eficacitate prin eforturile conjugate în rezolvarea problemelor.

În cadrul Școlii Literare au loc expuneri de specialitate. Se aduc pe tapet problemele contemporaneității, ca de exemplu: Esența bolșevismului, Evoluția Partidului Comunist, Lenin și revoluția, Familia și căsătoria, Probleme școlare, Situația economică, Comerțul, Politica și Biserica.

Celălalt domeniu de muncă este elaborarea unor scrieri. Propriu-zis Școala nu și-a sistat activitatea nici în perioada vacanței de vară, pentru că membrii săi sunt încurajați să participe din plin la anchetele din mediul rural. În planul anual de activitate al Școlii figurează douăzeci de sedințe festive și chiar și extraordinare, monstre de retorică bisericească, expuneri libere, prelegeri, recitaluri de poezie și muzică.

Perioada dintre cele două războaie mondiale se caracterizează deci printr-o mișcare de tineret foarte viguroasă. Marele merit al mișcărilor de tineret și al diferitelor sale organizații este că au lansat generații active și bine pregătite, astfel că pe bună dreptate putem conchide că noua generație nu și-a pierdut încrederea în viitorul ei și, în ciuda dificultăților existente, nutrește speranța de a putea deveni factor util atât în societate. În cunoștința realităților de astăzi, considerăm demne de învidiat fermitatea lor în acțiune și încrederea în viață.

4. Asociațiile de femei

4.1. Federația asociațiilor femeilor catolice din Ardeal

Federația Asociațiilor de femei catolice din Ardeal a reprezentat o forță motrică în societatea perioadei dintre cele două războaie și meritele ei în coordonarea activității diferitelor organizații sunt indiscutabile.²⁹

Federația Asociațiilor Femeilor Catolice din Ardeal a luat ființă la Arad, în 1926, din inițiativa surorilor Congregației de Misiune Socială, care i-au și luat conducerea. Rolul acestei Federații era coordonarea tuturor mișcărilor de femei catolice de pe întreg teritoriul Transilvaniei.³⁰

Federația și-a propus să devină centrul spiritual și veriga de legătură între toate grupările catolice de femei. Munca de conducere o exercita în cinci secții aparte. Sediul central era la Cluj, pe actuala Calea General Ieremia Grigorescu nr. 39. Cele cinci secții erau următoarele:³¹

a. Secția Socială

În cadrul acesteia funcționau subunitățile locale ale Misiunii Catolice pentru femei și diverse asociații culturale, respectiv cele de binefacere. Obiectivul primordial al Secției era: trezirea simțului de răspundere al femeilor provenite din clasele de sus, în vederea mobilizării acestora ca,

²⁹ Erdélyi Tudósító / Mesagerul Ardelean, 1932, XV, nr. 10, 390.

³⁰ MIHÁLOVICS Zsigmond, *A világi apostolkodás, / Apostolatul laic*, Budapeșt, 1942, 304-306.

³¹ Erdélyi Tudósító / Mesagerul ardelean, 1943, nr. 5, p. 80.

prin activitatea lor caritativă, socială și organizatorică, să contribuie la remedierea neajunsurilor existente.

b. Secția vieții spirituale

Aceasta îngloba societățile mariane, cercurile pentru îngrijirea altarelor și femeile intrate în reuniunea de factură franciscană “Oastea Sfintei Cruci”. Obiectivul primordial al Secției era formarea unei elite dedicate ascezei, de vreme ce progresul cât de cât de modest al acesteia pe drumul sanctificării însemna totodată și o resursă în plus pentru apostolat. Astfel, Secția vieții spirituale, prin desăvârșirea devoțiunii, concepea să vină într-ajutorul Secției de muncă socială ca eforturile conjugate să le apropie mai mult de scopul final al tuturor preocupărilor sociale, adică de îndeplinirea idealurilor evanghelice.

c. Secția de tineret

Aceasta avea în oblađuirea ei Federația Generală a Femeilor Catolice (K.I.O.Sz.), cluburile fetelor catolice, Cercul Sfânta Margareta, alcătuit din studente din învățământul superior. Rostul acestei Secții consta în educarea tineretului în spiritualitatea catolică, cu o pregătire la nivelul cerințelor moderne, cu manifestări care să reflecte un model de viață devotat lui Cristos.

d. Secția rurală

Secția se ocupa de cercurile de fete și de femei din mediul rural, de Cercurile Sfânta Ecaterina, grupări destinate fetelor venite ca slujitoare la oraș. Mișcarea astfel articulată purta numele generic de Kaláka (Clacă) și era destinată să formeze fete și soții cu o credință neclintită în Dumnezeu, orientate în treburile gospodărești, într-un cuvânt ființe care se roagă și muncesc cot la cot pentru cămine mai luminoase și mai trainic consolidate.

e. Secția de muncitoare

Avea în vedere fetele și femeile încadrate în câmpul muncii care prin felul lor de viață mărturisitoare de credință doreau trezirea vocației feminine și apărarea drepturilor lor legitime. În spiritul enciclicelor papale, ele aveau în vedere realizarea unui viitor al muncitorilor bazat pe dreptate.

Organul de presă al Federației Femeilor Catolice era *A Nap* (Soarele). Pe lângă acesta, Federația mai edita periodicele *Vasárnapi Harangszó* (Dangăt de clopot duminical), destinat fetelor și femeilor din mediul rural; *Kereszteszem* (Cusătura în cruce), magazin pentru amatoarele de lucru de mână, cu cele mai frumoase modele din Secuime, din Remetea, din părțile Unghiului-Călăte și din Sălaj. Lunar ieșeau de sub tipar diferite caiete de lucru pentru îndrumarea colectivelor de muncă.³²

Instituțiile sale: Maternitatea și Casa de sănătate din Șumuleu Ciuc, Universitatea populară Kaláka pentru fete la Șumuleu și la Târgu Secuiesc, un Cămin de fete de tranziție la Cluj. Un indice grăitor al activității Federației Asociațiilor Femeilor Catolice din Ardeal este numărul de 80.000 de membre de care dispuneau cele 1300 asociații.

4.2. Școala Profesională Catolică de Științe Sociale

E cazul să ne referim la un alt rod al hărniciei Surorilor Congregației de Misiune Socială, anume Școala Profesională Catolică de Științe Sociale³³ (Katolikus Társadalomtudományi Szakiskola), cu sediul la Cluj, calea Gen. Eremie Grigorescu nr. 39. Regulamentul Congregației de Misiune Socială prevede și obligația “să pregătească forța de muncă calificat și de vocație, ducând un trai în stare de har, pentru cerințele Bisericii și ale societății”.³⁴

³² Erdélyi Tudósító / Mesagerul ardelean, 1941, nr. 1, p. 10.

³³ Ibidem, 1942, nr. 5, p. 35.

³⁴ MIHÁLOVICS Zsigmond, *A világi apostolkodás / Apostolatul laic*, Budapest, Budapesta, 1942, p. 311.

La Oradea își deschide porțile un Centru de formare al surorilor pentru comunități parohiale care funcționează trei ani, între 1932 și 1935. În locul celei sistate, se înființează la Cluj un Seminar Social, institut postliceal de trei ani. Prima promoție a acestuia a fost repartizată la comunitățile parohiale și la diferitele mișcări catolice.

Absolventele întemeiază Asociația Asistenților Social din Transilvania (Erdélyi Szociális Munkások Egyesülete) o asociație care ajută colaboratoarele care se consacră din vocație muncii sociale să nu o presteze numai din rutină.

În anii următori, corpul didactic compus inițial din surorile Congregației, se întregeste cu cadre universitare și profesorii Institutului Teologic Catholic, mutat temporar de la Alba Iulia la Cluj. Pe lângă exercițiile spirituale, organizate periodic de ESZME (Asociația Activistelor Sociale din Ardeal), institutul organizează anual cursuri de perfecționare profesională și, prin circularele sale, se străduiește la menținerea procesului de aprofundare spirituală.³⁵

Printre mișcările de femei, merită să fie menționată și Societatea Misiunii Sociale, fondată de Farkas Edit în 1908, la Budapesta. Organizația teritorială a Societății a luat ființă în 1917, la Alba Iulia. Destinația primordială a Societății era apostolatul liturgic și sensibilizarea mediului față de problemele stringente ale societății. În esență, este vorba de asumarea responsabilității sociale pe fundalul reculegerii sufletești. Mișcarea și-a desfășurat activitatea prin următoarele secții: Secția de binefacere Sfântul Anton, Secția îngrijirii bolnavilor la domiciliu, Secția socială, în cadrul căreia au funcționat birourile de ocrotire a copilului, ajutor pentru refugiați, ocrotire a mamei și sugarului; Secția pentru apărarea femeii.

Aprecierea rezultatelor Federației Asociațiilor de Femei și ale celorlalte organizații de femei evidențiază îndeosebi faptul că acestea au cuprins, au direcționat și au asigurat suportul organizatoric al activității enoriașelor Diecezei. Biserica Catholică oferă relativ puține terenuri de activitate, modalități de participare directă în viața bisericească pentru femei.

Mișcările de femei au demonstrat în mod convingător potențialul pe multiple planuri și utilitatea muncii femeilor, mai cu seamă în acele domenii unde prezența lor este indispensabilă. Un alt aport valoros al mișcărilor de femei a fost metoda lor de asistență spirituală stratificată pe păturile sociale, adresată tuturor claselor, capabilă să le mobilizeze și să le antreneze în muncă. Nu putem trece sub tăcere nici faptul că trăinicia tuturor inițiativelor era ancorată profund în providența divină.

5. Asociațiile caritative și alte asociații

Asociațiile caritabile s-au format aproape în toate centrele mai importante unde trăiau catolici, iar unele și-au dobândit reputație în întreaga țară. Dintre acestea menționăm Asociația Sfântul Ladislau, cu centrul la Oradea, care susținea azile de bătrâni, Asociația Sfântul Vincențiu pentru ajutorarea săracilor și care întreținea și cămine pentru copii abandonati, Caritasul catholic din Satu-Mare, asociația Catholicilor din Petroșani.³⁶

Un alt tip de asociații și uniuni s-a constituit în relație cu o profesiune anume. Repartizarea lor geografică era în funcție de dezvoltarea economică, industrială a diferitelor regiuni, cele mai multe formându-se în orașe mari, cum ar fi Cluj, Oradea, Timișoara, și în centrele miniere din Valea Jiului și Banat. Amintim aici Asociația Profesorilor Catolici din Transilvania, Asociația Învățătorilor și Educatorilor Catolici, Asociația Dascălilor Catolici.

O activitate deosebit de cunoscută a avut-o Asociația Muncitorilor Catolici din cartierele Iosif, Fabricii și Orașul Vechi ale Timișoarei, ai căror reprezentanți au luat parte la întâlnirea de la

³⁵ MIHÁLOVICS, op.cit. p. 311.

³⁶ BILLÉDI Ilona, POZSONYI József, A Petroseni-i Róm. Kat. Egyházközség rövid története /Scurta istorie a comunității romano-catolice din Petroșani, Hațeg, 1938, p. 42-46.

Târgu-Mureș, care a luat poziție față de marile probleme cu care se confrunta țara și lumea în anul 1937.³⁷

Cercul Meseriașilor și Comercianților Catolici din Cluj a luat ființă în anul crizei economice, cu un număr de 361 de membri. Asociația considera că trebuie să manifeste solidaritate în anii grei ai crizei și să acorde ajutor celor care sunt în pericol de a da faliment. În vederea realizării acestui scop membrii au fondat o cooperativă de credit care facilita împrumutarea membrilor cercului sau chiar acorda credite mai mici cu dobânzi reduse, pe termen scurt. O grijă deosebită a fost manifestată față de ucenici și calfe. Pentru aceștia s-a întreținut în mod gratuit un cămin și o cantină. Cercul dispunea de o bibliotecă, organiza conferințe și seri literare. Prin exemplu personal se promovau valorile morale creștine, luptau împotriva fenomenului “un singur copil în familie”, a alcoolismului, sectelor și a ideologiei comuniste.³⁸

Înființarea asociațiilor de tineret și copii a fost facilitată de tradiția de mai multe secole a învățământului confesional catolic, ce a dispus de o experiență bogată în educația tinerelor generații. Activitatea ieziuților, iar apoi a piariștilor și salvatorienilor a fost deosebit de fructuoasă și de mare influență. Catolicii – clerici și laici – erau conștienți de importanța educației tineretului și considerau ca o îndatorire a lor educarea tinerelor generații, precum și încurajarea și îndrumarea autoorganizării lor. Se poate confirma că, într-o formă sau alta, majoritatea covârșitoare a tineretului catolic a fost cuprinsă în asociații și uniuni de tineret (Asociația Iuventus Salvator, Clubul fidelitas, Asociația tinerilor – Kolping).

6. Concluzii

Asociațiile catolice care concentrau în sânul lor pe credincioșii care gândeau și acționau în spirit creștin, fără să se confunde cu comunitățile bisericești, au ajutat în mod eficient la realizarea scopurilor fundamentale ale bisericii și au constituit în fond auxiliare prețioase ale acestora.

Toate aceste asociații au fost desființate în mod brutal încă în anii de început ai regimului comunist. S-a încercat substituirea lor, între altele cu așa numitele comitete de acțiune catolică, în care au fost incluși preoți “luptători pentru pace”. Acestea nu au avut însă nici o credibilitate în fața credincioșilor. Practic aceste comitete au rămas fără membri.³⁹

În ultimii ani – după 1989 – se constată o revitalizare a asociațiilor catolice, care își propun să acționeze potrivit eticii creștine, pentru adâncirea vieții spirituale, formarea morală, combaterea curentele destructive, antisociale. Astfel, credem că acestea vor avea perspectiva unei dezvoltări mature și un câmp larg de manifestare.

³⁷ BILLÉDI, op. cit. p. 62.

³⁸ *A Koloqvári Katolikus Iparosok És Kereskedők Körének 1930-1931, évi Értesítője / Buletinul Cercului Meseriașilor și Comercianților Catolici din Cluj pe anul 1930-1931*, 12 aprilie 1931, p. 1-3.

³⁹ *Az erdélyi Római Katolikus Status és az egyházi önkormányzat / Statusul Romano-Catolic din Transilvania și autogovernarea bisericească / Katolikus Akcióbizottság kiadása / Ed. Comitetul de Acțiune Catolică /*, Bukarest, p.3-7.

AZ ÖKUMENIZMUS KATOLIKUS ÉS PROTESTÁNS PERSPEKTÍVÁBÓL

ZAMFIR KORINNA¹

Résumé : La vision catholique et protestante sur l'œcuménisme. L'unité de l'Église trouve sa source et son modèle dans l'unité de la Trinité. L'histoire des chrétiens est une histoire des divisions, mais aussi des essayes de répondre au désir de Jésus: „que tous soient un” (Jean 17:21). L'Église catholique, après sept siècles d'attente visant que les chrétiens séparés reviennent dans ses structures, et après une période de méfiance vis-à-vis le mouvement œcuménique d'origine protestante, avec le Concile Vatican II a trouvé son chemin vers l'acceptation des valeurs des autres traditions chrétiennes, comme le montre des documents comme *Lumen gentium*, *Unitatis redintegratio*, le *Directoire Œcuménique*. Son attitude est influencé par son ecclésiologie: en elle subsiste l'Église du Christ, mais elle admet aussi que tout les chrétiens appartiennent au peuple de Dieu. Le but du mouvement œcuménique est la communion visible, complète, fondée sur la même foi, rendue visible par la communion eucharistique. L'unité ne signifie pas l'uniformisation, la solution n'est plus la recatholisation, bien que dans l'approche catholique l'Église idéale est représentée par la communion de foi, liturgique et hiérarchique, ce dernier aspect ayant une importance particulière. Le dialogue théologique et la collaboration sont indispensables.

Les modèles œcuméniques des différentes dénominations protestantes sont influencés par l'interprétation de l'Église – congrégation des saints / des élus, où l'on prêche correctement l'Écriture et on distribue les vrais sacrements –, ainsi que par la façon d'interpréter la relation Église– Écriture (l'Écriture, comme unique norme pour la foi et la pratique, qui n'a pas besoin de magistère pour être interprétée.) Ainsi l'unité de l'Église du Christ est en certaine mesure réalisée invisiblement en Lui, l'élément visible, l'unité structurelle étant moins importante. Une certaine méfiance existe vis-à-vis l'unité avec l'Église catholique qui semble oublier la suprématie de la Parole de Dieu et insiste trop sur le pouvoir hiérarchique.

Différents documents œcuméniques témoignent d'un progrès réel. *L'Accord de Leuenberg* (1973) a rendu possible, sur le fondement d'un consensus théologique, l'intercommunion des Églises protestantes de l'Europe. L'ecclésiologie du Conseil Mondial des Églises essaye de faire une synthèse des visions propres aux grandes dénominations chrétiennes, visible dans le récent document „The Nature and the Purpose of the Church” (1998). Le chemin est pourtant long et pas toujours facile, comme le montre l'évolution montré par et la réaction relevée par la déclaration *Dominus Iesus* (2000).

Minden egységőrekvés kezdeményezője Isten, aki Krisztusban felajánlotta üdvözítő szeretetének teljességét és a vele való létközösséget minden embernek.

Jézus kereszthalála előtt tanítványaiért imádkozott, egységet kérve számukra az Atyától (Jn 17,20-23). Az egység forrása és mintája Jézus és az Atya bensőséges kapcsolata, a Szentháromság szeretetközössége. A Krisztusban hívők egysége teszi hitelessé a kívülállók számára Jézus evangéliumát.

¹ A szerző a kolozsvári Római Katolikus Teológiai Karon exegézist és ökumenizmust tanít. Kutatási területéhez tartozik a katolikus-protestáns teológiai párbeszéd.

A Krisztushoz kapcsolódók látható közösséget alkotnak, amelyről a Szentírás azt mondja: „a hívők állhatatosan kitartottak az apostolok tanításában és a közösségben, a kenyértörésben és az imádságban.” (ApCsel 2,42) Az egy krisztusi egyház történelmében azonban végigvonulnak a széthúzások és szakadások. Ugyanakkor azt is figyelembe kell venni, hogy az egyháztörténelem egyszersmind az egységtörekvések és kiengesztelődés keresés története is. Ezeket a kezdeményezéseket némelykor inkább emberi-(egyház)politikai megfontolás vezette, máskor az őszinte hűség Krisztus szándékához.

A mai ökumenikus mozgalom gyökerei a 19. század végén – a 20. század elején kialakult protestáns szervezetekhez és mozgalmakhoz nyúlnak vissza: a nemzetközi protestáns ifjúsági szervezet (*World's Student Christian Federation*), az 1910-es Edinburgh-i Nemzetközi Missziós Konferencia; Nathan Söderblom uppsalai lutheránus érsek kezdeményezése, a *Life and Work*², valamint a Fülöp-szigetek anglikán püspöke, Charles Brendt által elindított *Faith and Order*.

Míg a *Life and Work* azt tűzte ki célul, hogy a tanbeli eltérések fennmaradása ellenére a közös szolgálatban munkálja az egységet, a *Faith and Order* célja volt megtalálni a dialógus útján a tanbeli és egyházszerkezetre vonatkozó konszenzust. Az ökumenikus mozgalom résztvevői előtt csakhamar világossá vált, hogy a két út nem zárhatja ki egymást, hanem mind a közös hitvallás és liturgia, mind az emberiség együttes szolgálata Krisztus egy egyházának nélkülözhetetlen elemei. Ebből a felismerésből született meg 1948-ban Amsterdamban, hosszú előkészületek után, az Egyházak Világtanácsa (*World Council of Churches*), amely a két mozgalmat egyesítette. Az EÖT – saját meghatározása szerint – „azon egyházak testvéri társulása (*fellowship, association fraternelle*), amelyek elfogadják a mi Urunkat, Jézus Krisztust, mint Istent és Üdvözítőt”³. Ez az alapvető minimális hitvallás 1961-ben New Delhiben a következő módon egészült ki: „azon egyházak testvéri társulása, amelyek a Szentírás alapján Istennek és Üdvözítőnek vallják a mi Urunkat, Jézus Krisztust, és a törekvésük, hogy válaszoljanak közös hivatásukra az egy Isten, az Atya, a Fiú és a Szentlélek dicsőségére”⁴. Szintén a New Delhiben tartott közgyűlésen épült be az EÖT-be az ökumenikus mozgalom harmadik, missziós irányzata, amelyet a Nemzetközi Missziós Tanács képviselt⁵. A negyedik irányzat, a keresztyény neveléssel foglalkozó *World Council of Christian Education* 1971-ben lett az EÖT része.

Az EÖT nem Krisztus igazi egyháza, nem egy újabb egyház, hanem olyan szervezet, amely a tagegyházak tanbeli és gyakorlati közeledését szolgálja, anélkül, hogy joghatósága lenne ezek fölött. A tagegyházak különböző protestáns denominációkhoz, valamint az ortodox egyházhoz tartoznak⁶. A szervezet hatalmas munkát végzett a keresztyény egyházak egységéért, a teológiai párbeszéd és a gyakorlati együttműködés előmozdításával.

1975-ben Nairoiban az EÖT célját abban látták, hogy felhívja az egyházakat arra, „hogy valósítsák meg a hitben és eukarisztikus közösségben való látható egységet, amelynek az istentiszteletben és a Krisztusban való közös életben kell kifejeződnie, és lépéseket tegyenek az

² A *Life and Work* alapgondolatát így foglalták össze: „Doctrine divides but service unites” (A tanítás elválaszt, de a szolgálat egyesít).

³ *Amsterdam 197*, idézi BÉKÉS G., *Krisztusban mindnyájan egy. Keresztyények egysége – utópia?*, Bencés Kiadó, Pannonthalma, 1993, 22.

⁴ *New Delhi 426*, idézi BÉKÉS G., 23.

⁵ Az *International Missionary Council* 1921-ben alakult meg, alapítója J. H. Oldman.

⁶ A képviseleti rendszer a helyi (országos, vagy egy régiót képviselő) közösségekre épül, és az adott közösségek létszámával arányos. Munkáját a különböző bizottságokban (*Faith and Order, Mission and Evangelism, Education and Ecumenical Formation*), tanácsadó testületekben (*Communication, Justice, Peace and Creation; Women, Youth, Church and Ecumenical Relations, Regional Relations; Inter-Religious Relations*), valamint a 6-7 évenként tartott közgyűléseken végzi.

egység felé, azért, hogy a világ higgyen⁷”. Ezt a meghatározást veszi át és mélyíti el 1998-ban, Harareban az EÖT hetedik közgyűlése (fennállásának ötvenedik évét ünnepelve), és kiegészíti azzal, hogy az egységnek nemcsak az istentiszteletben kell kifejeződnie, hanem a világnak szóló tanúságtételben és szolgálatban.

1. A katolikus egyház álláspontja az ökumenizmussal kapcsolatban

1.1. A katolikus egyház elgondolása a keresztyén egységről az ökumenikus mozgalmat megelőző időben

A katolikus egyház mindig vallotta, hogy Krisztus egyetlen egyházat alapított, és hogy az egység az egyház lényeges ismertetőjegye⁸. A szakadások vagy tévtanok jelentkezése után a zsinatok következetesen megkísérelték helyreállítani a külső és belső egységet. Az egység alapja Krisztus, aki egyházát a Szentlélek működése, valamint a hármaskötelék – a *vinculum symbolicum*, *liturgicum* és *hierarchicum* - által valósítja meg. Mindhárom kötelék lényeges, bármelyik hiánya megkérdőjelezi az egységet. Éppen ezért a katolikus egyház úgy találta, hogy mivel ezek kizárólag benne maradtak meg, az egység csak itt valósulhat meg teljesen.

Az egység helyreállítására irányuló törekvések elbírálásában a kindulópont az volt, hogy a Cyprianustól származó kijelentést, miszerint „*Salus extra Ecclesiam non est*” (Ép (63) ad Inbaianum c. 21), a katolikus egyház önmagára vonatkoztatta, és önmagát tekintette Krisztus egyetlen üdvözítő egyházának. Ez az azonosítás gyakorlatilag már a IV. lateráni zsinaton (1215) megtörtént⁹, majd a firenzei zsinaton megerősítést nyert. A firenzei zsinat kimondta, hogy: „Senki, aki a katolikus Egyházon kívül él – nemcsak a pogányok, de a zsidók, heretikusok és skizmatikusok sem – nem lehet az örök élet részese, az örök tűzbe fog jutni, ami az ördögnek és angyalainak készült (Mt 25,41), ha halála előtt ugyanebbe az egyházba nem iktatódik be¹⁰”. Ezt a gondolatot viszont egybe kell vetni azzal a ténnyel, hogy az egyház elítélte a janzenista tant, miszerint „*extra Ecclesiam nulla conceditur gratia*”¹¹, ami azt jelenti, hogy az egyház elismerte annak lehetőségét, hogy valaki az egyházon kívül is kegyelmet kapjon Istentől és így üdvözüljön. Az üdvösség rendes útja azonban a Krisztus egyházához való tartozás.

Ezt a kettős meggyőződést később **IX. Pius** (1846-1878) így fejezi ki *Singulari quadam* konzisztoriális beszédében¹²: „*Tenendum quippe ex fide est, extra Apostolicam Romanam Ecclesiam salvum fieri neminem posse, hanc esse unicam salutis arcam, hanc qui non fuerit ingressus, diluvio periturum; sed tamen pro certo pariter habendum est, qui verae religionis ignorantia laborent, si ea sit invincibilis, nulla ipsos obstringe huiusce rei culpa ante oculos Domini*”. A nyilatkozatból tehát az is kiderül, hogy aki legyőzhetetlen tévedésben van az igaz

⁷ The more specific language of Nairobi (1975), which speaks of calling „the churches to the goal of visible unity in one faith and in one eucharistic fellowship expressed in worship and in the common life of Christ, and to advance towards that unity in order that the world may believe”.

⁸ Már Cyprianus is a Szentháromság egységéből vezeti le az egyház elpusztíthatatlan egységét. „Az Úr mondta: ‘Az Atya és én egy vagyunk.’ És az is írva van az Atyáról, a Fiúról és a Szentlélekről: Ez a három egy. Ki gondolhatná tehát, hogy ezt az isteni állandóságból fakadó és a mennyei misztériumoknak megfelelő egységet szét lehet szakítani és meg lehet törni az Egyházban az egymással egyet nem értő akaratok szembenállásával?” (*De unitate Ecclesiae*, VI, 215, in: CONGAR: *Chrétiens désunis*, Paris, 1937, 59.). A *Mortalium animos* is hivatkozik rá (18).

⁹ *Una vero est fidelium universalis Ecclesia, extra quam nullus omnino salvatur*. DS 802.

¹⁰ DS 1351 Vö. SÁRVÁRI GY.: *Az „extra Ecclesiam nulla salus” a történelmi fejlődés tükrében*, 1985/6. Vö. CONGAR: *Chrétiens désunis*, Paris, 1937, 294.

¹¹ DS 2429.

¹² 1854 december 9 (Pii IX Acta 1/1, 626 / Asyll 125 / CollLac 6,845d), Denz. 1647, in: CONGAR: *Chrétiens désunis*, 290, vö DS, 571 old.

vallással kapcsolatban, annak Isten mégis esélyt ad az üdvösségre. Ugyanő hasonló módon nyilatkozott 1863-ban, az olasz püspököknek írt *Quanto conficiamur maiorre* enciklikában¹³.

Éppen ez az egyházszemlélet magyarázza azt, hogy az I. vatikáni zsinat előtt IX. Pius a keleti püspökökhöz intézett apostoli levelében¹⁴, valamint a protestánsoknak küldött felszólításban¹⁵ a katolikus egyház közösségébe hívta vissza az elszakadt keresztényeket. Ez az álláspont és a tekintélyi alapon történő meghívás nyilván elfogadhatatlan volt a több évszázados múlttal és immár sajátos értékekkel rendelkező nem-katolikus egyházak számára, amelyek saját identitásukat féltették, és nem kívántak beolvadni egy hatalmas és hatalmi szóval élő intézménybe.

Ebben az időszakban a Szent Officium kifejezetten tiltotta a katolikusok részvételét az anglikánokkal folytatott párbeszédben.

Az **I. vatikáni zsinat** (1869-1870) kétségtelenül bizonyos szempontból megerősítette az egyház belső egységét, de az ultramontánus irányzat felülkerekedése a túlzott központosításnak kedvezett. A sok vitát kiváltó dogma a pápai primátusról és tévedhetetlenségről gátat szabott az episzkopalista törekvéseknek, de nem épült be egy átfogó egyháztanba (a *De Ecclesia Christi* tervezet megvitatására nem került sor), így azt a látszatot keltette, hogy a pápa az egyházon kívül van és egyéni, már-már a Krisztushoz hasonló hatalommal rendelkezik. Ez egyrészt belső válságot idézett elő, mely az ókatolikus szakadáshoz vezetett, másrészt kedvezőtlenül befolyásolta a nem-katolikus egyházakkal való kapcsolatot. Nemcsak a protestánsok számára volt elfogadhatatlan a primátus és csalatkozhatatlanság, hanem a dogma megfogalmazói az ortodox egyház eltérő teológiáját és gyakorlatát sem vették figyelembe. A zsinat nyomán megerősödött az az elgondolás, amely az egyházat a látható, hierarchikus intézménnyel azonosította.

XIII. Leó (1878-1903), bár egyházképe lényegében azonos volt, más hangon szólt a nem-katolikusokhoz. Az *Orientalium dignitas Ecclesiarum* (1894) és a *Satis cognitum* (1896) az egység lelki alapjait, a közös imádságot és az értékek kölcsönös elismerését szorgalmazta. Különösen az ortodox egyház előjogait és liturgiáját látta elfogadhatónak. Ugyanakkor a keleti kereszténységgel való egység érdekében az uniatizmust szorgalmazta.

X. Pius (1903-1914) pápasága a lelkeségi és liturgikus megújulás ideje volt, de nem kedvezett különösebben a teológiai kutatásnak, illetve a más egyházakkal való kapcsolatnak, különösen mivel az 1907-es *Lamentabili* dekrétum és a *Pascendi dominici gregis* enciklika, a modernizmus elleni küzdelemben – a valós tévedések elítélése mellett – minden új teológiai kezdeményezést gyanúsnak tekintett.

1.2. Az ökumenikus mozgalom kezdetei. Hivatalos tiltások

A katolikus egyház kezdetben bizalmatlanul szemlélte a protestáns eredetű ökumenikus mozgalmat. Ennek a bizalmatlanságnak legfőbb oka a már említett egyházszemlélet, mely Krisztus egyházát azonosította a római egyházzal, és az üdvösség kizárólagos eszközének tekintette azt.

A másik probléma az volt, hogy különösen a *Life and Work* azt a látszatot keltette, hogy a keresztény egység szempontjából lényegtelen a hittartalom, a szentségi élet és az egyházszervezet egysége, és elegendő pusztán a jóakarátú együttműködés. Ez a fajta elgondolás nyilván elfogadhatatlan volt¹⁶, mert hittani relativizmusként lehetett értelmezni, és ellenkezett a Szentírás

¹³ „Notum Nobis Vobisque est, eos, qui invincibili circa sanctissimam nostram religionem ignorantia laborant, quique naturalem legem eiusque precepta in omnibus cordibus a Deo insculpta sedulo servantes ac Deo oboedire parati, honestam rectamque vitam agunt, posse, divinae lucis et gratiae operante virtute, aeternam consequi vitam...” (DS 2866)

¹⁴ *Arcano Divinae Providentiae*, ASS 4, 1868, 129-131, in: BÉKÉES G., *Krisztusban mindnyájan egy. Keresztények egysége – utópia?*, 1993, 53.

¹⁵ *Iam vos omnes*, DS 2997-2999.

¹⁶ Nemcsak a katolikus, de az ortodox egyház számára is.

egyházképével (A már idézett Ap Csel 2,42-47 egyformán fontosnak tartja az apostolok tanítását, az imádság és kenyértörés közösségét, és az anyagi javak közösségét. Az Efezusi levél szintén kiemeli a hit és a Krisztusba betestesítő keresztség egységét¹⁷.)

XV. Benedek (1914-1922) létrehozta a Pápai Keleti Intézetet az ortodox egyház teológiai és lelkeségi értékeinek kutatására, de 1919-ben megerősítette a katolikusok eltűntését az ökumenikus konferenciákon való részvételtől. 1918-ban a *Life and Work* meghívást utasította el, majd 1919-ben, azt a meghívást, amely lehetővé tette volna egy katolikus delegáció jelenlétét a *Faith and Order* készülő Lausanne-i konferenciáján.

XI. Pius (1922-1939)

Pápasága idején, 1921-1926 között folytak a katolikus és anglikán egyház egységére irányuló *Malines-i beszélgetések* Mercier bíboros és Lord Hallifax között. A beszélgetések különösebb eredmény nélkül zárultak, de a katolikus-anglikán párbeszéd jelentős mozzanatának tekinthetők.

Mortalium animos (1928)

XI Pius enciklikája a keresztények egyesítésére irányuló mozgalmat¹⁸ az emberiség testvériség és béke iránti vágyának háttérben vizsgálja. Ez az alapvető vágy – a népek nyugalma és boldogulása – a kormányok közötti tárgyalások útján valósítható meg. Sokan úgy gondolják, hogy ez a törekvés a kereszténységen belül is hasonló módon, tárgyalások alapján érhető el. A gyűlések, összejövetelek, előadások célja nem más, mint a különböző vallási felfogások ellenére megtalálni azt a közös alapot, amely mindenki számára elfogadható. „Ama tapasztalatuk alapján, hogy alig akad ember vallásos érzék nélkül, remélni merik s megvalósíthatónak tartják, hogy a különböző népek, bármennyire eltérő is vallási felfogásuk, egyes vallási tételekben – mint a lelki élet közös alapján – testvériesen egyetérthetnek.”¹⁹ Az enciklika éltélő hangon szól azokról a gyűlésekről, amelyekre „meghívnak (...) válogatás nélkül mindenkit, a különféle pogányokat, a keresztényeket és a Krisztustól boldogtalanul elszakadtakat, akik annak isteni természetét és küldetését konokul és makacsul tagadják”. Úgy véli, hogy ezek a törekvések arra a téves elgondolásra alapoznak, amely szerint „az összes vallások többé-kevésbé jók és dicséretesek, mert ha nem is azonos módon, mégis valamennyien egyaránt megszólatatják és kinyilvánítják azt a velünk született természetes érzést, amellyel Istenhez vonzódunk”.²⁰ Ez nem más, mint vallási relativizmus és végső soron a kinyilatkoztatott vallás elutasítása. Annál veszélyesebbnek tekinti a körlevél ezt a mozgalmat, melyet a „pánkeresztények” képviselnek, minél kívánatosabbnak tűnik a végcél – a keresztények Krisztustól szándékolt egysége.

Az egyház számára valóban „semmi sem lehet kívánatosabb, mint eltévelyedett fiait anyai keblére visszahívni és visszavezetni.”²¹ Ehhez a szent célhoz azonban nem lehet eljutni pusztán a természettörvény útján, hanem kizárólag az isteni kinyilatkoztatásba vetett engedelmes hit által. Az önmagát kinyilatkoztató Istent megtestesült Fia által ismerhetjük meg, aki egyházat, mégpedig egyetlen és látható egyházat alapított. A körlevél bírálja azt az elképzelést, amely az egyházat nem úgy fogja fel, „mint az egy és azonos tanban s egy tanítóhivatal és kormányzó

¹⁷ „Egy a Test és egy a Lélek, mint ahogy hivatástok is egy reményre szól. Egy az Úr, egy a hit, egy a keresztség. Egy az Isten, mindnyájunk Atyja, aki mindennek fölötté áll, mindent áthat és mindenben benne van.” (Ef 4,4-6)

¹⁸ A szöveg nem nevezi meg, de az összefüggésből, meg a történeti háttér ismeretében világos, hogy a század elején elsősorban protestánsok által kezdeményezett ökumenikus törekvésekről van szó.

¹⁹ *Mortalium animos* (XI. Pius Apostoli Körlevele a római szentszékekkel közösségben élő pátriárkákhöz, primásokhoz, érsekekhez, püspökökhöz és más rendes joghatóságú főpapokhoz. Az Igazí Vallásosság Elősegítéséről (ford. dr. Leopold Antal esztergomi kanonok), SZIT, Bp., 1928), 4.

²⁰ Uo.

²¹ I.m., 6.

hatalom alatt élő hívek egységes testülete”, hanem a különböző keresztény közösségek szövetségét érti alatta²²

Az ökumenikus mozgalom ilyenfajta (le)értékelése után következnek a katolikus egyházban korabeli megközelítése. Az egyház a Krisztus által alapított „tökéletes társaság” (*societas perfecta*), amely látható-érzékkelhető²³, feladata pedig „az emberi nem megváltásának művét folytatni egy fejnek vezetése alatt az élő szóval tanítás és a szentségek – a mennyei kegyelem forrásainak – kiszolgáltatása által”²⁴. Az egyházban nincs fogyatkozás, hiszen maga Krisztus van jelen benne, ígérete szerint. Az egyház nemcsak fennáll alapítása óta, hanem lényegileg azonos az apostoli kor egyházával, mert ha ez nem így volna, akkor ez azt jelentené, hogy Krisztus nem tudta megvalósítani szándékát, vagy tévedett, amikor azt ígérte, hogy egyházán nem vesznek erőt a pokol kapui.²⁵ A pápa bírálja azt a véleményt, hogy az egyes keresztény közösségek a krisztusi egyház részegyházai, amelyeket azonos jogok illetnek meg. A közös hitvallás megszerkesztése minimalista alapon szintén elfogadhatatlan. Ezek után az enciklika kiemeli szent Péter utódának elsőbbségét és legfőbb joghatóságát, mint olyan tant, amelyet az egység szorgalmazói nem fogadnak el, (vagy kizárólag a tiszteletbeli elsőbbséget hajlandók elismerni), de amely a katolikus értelmezés szerint „az isteni jogból származik”²⁶. Az említett problémák érthetővé teszik, hogy a katolikus egyház nem tárgyalhat ezekkel a közösségekkel a jogegyenlőség alapján, amint ezt elvárják tőle, és sem az Apostoli Szentszék, sem az egyes katolikusok „az ilyen mozgalomhoz nem csatlakozhatnak és azt nem támogathatják”, mert ezzel alkuba bocsátának az Istentől kinyilatkoztatott igazságot²⁷.

A „pánkeresztények” által szorgalmazott kölcsönös szeretet nem elég önmagában és nem érvényesülhet „a hit kárán”, hiszen a hit egysége a legszorosabb kötelék, amely Krisztus tanítványait egyesíti²⁸. Ilyen lényeges, de megkérdőjelezett hitigazságok a szenthagyomány, mint a kinyilatkoztatás hiteles forrása, az egyházi hierarchia mint isteni jogú intézmény, az Oltárszentséggel összefüggő átlényegülés, reális jelenlét és áldozati jelleg, Szűz Mária és a szentek tisztelete, amely nem ellenkezik azzal, hogy Krisztus az egyetlen közvetítő Isten és ember között. Az enciklika leszögezi, hogy az egység nem jöhet létre másként, „mint az egységes tanítóhivaltól, a hit egységes szabályából és a keresztények egységes hitéből”²⁹. A hitben nem lehet különbséget tenni „alapvető és nem alapvető tanok” között, hiszen a hittételek Isten tekintélyén nyugszanak, ez pedig nem fér össze az emberi válogatással³⁰. A kinyilatkoztatott igazságok megőrzése és közlése a tanítóhivatal feladata.

²² I.m., 7-8.

²³ Világos a polémia a protestáns nézettel, miszerint az egyház alapvetően az üdvösségre rendelték láthatatlan közössége. Ez az állapot kizárólag Isten által ismert, ezért a látható egyházi közösség nem azonos Krisztus igaz egyházával. Az intézményes elem ebből kifolyólag másodlagos. A megközelítés, ha van is köze a protestáns teológiához, kissé egyoldalú, mert figyelmen kívül hagyja, hogy sem Luther, sem Kálvin nem vonták kétségbe azt, hogy Krisztus egyházát alapított, sem azt, hogy minden megkeresztelt papi minősége mellett az egyházban vannak Krisztus által a közösség szolgálatával megbízott tisztségviselők, akik ezt a küldetést az ige és a szentségek szolgálata által valósítják meg. Kálvin 1543-as álláspontjáról a későbbiekben lesz szó.

²⁴ *Mortalium animos*, 8.

²⁵ Vö. Mt 16,18; i.m. 8-9.

²⁶ I.m., 10-11.

²⁷ I.m., 11-12.

²⁸ I.m., 14.

²⁹ I.m., 15.

³⁰ I.m., 16. Érdekes, hogy később a II. vatikáni zsinat kifejezetten beszél az igazságok hierarchiájáról, mert ezek „más-másképpen kapcsolódnak a keresztény hit alapjához” (UR 11), ami természetesen nem jelenti, hogy vannak „igazabb” és „kevésbé igaz” igazságok.

Az enciklika végkövetkeztetése, hogy mivel a katolikus egyház azonos a kezdetek egyházával, Krisztus egy és igaz egyházával, az egységnek nincs más módja, mint „hogy a kívülről, akik valamikor sajnálatos módon elszakadtak, Krisztus egy és igaz egyházába visszatérjenek”³¹. „Krisztusnak ehhez az egyetlen egyházához senki sem tartozhatik s benne meg nem maradhat, aki Péternek és törvényes utódainak tekintélyét és fennhatóságát engedelmesen el nem ismeri és el nem fogadja”³².

A *Mortalium animos* elemzése során ki kell mondani, hogy negatívumai közé tartozik az egyoldalú egyházkép, mely a hierarchikus szervezetben látja az e lényegét, a közös igazságokról és a nem-katolikusok értékeiről való megfeleltetés, a katolikus egyház hibáinak elhallgatása, a párbeszéd és kapcsolatteremtés elutasítása, amivel együttjár a másik fél meg nem ismerése, a tekintélyi-hatalmi alapon történő megnyilatkozás. Mindezen elégtelenségek ellenére, bármennyire idegenül is hat ennek a körlevélnek a hangvétele a katolikus egyház ökumenikus elköteleződése után, figyelembe kell venni azt is, hogy a kezdeti tartozkodás és bírálat, (amely egyébként az ortodox egyház részéről is elhangzott) arra készítette az ökumenikus mozgalom résztvevőit, hogy nagyobb figyelmet szenteljenek a teológiai párbeszédnek, és így ne a tanbeli relativizmusra és kizárólag a gyakorlati együttműködésre építsék az egységtörekvést.

Az *Ecclesia Dei* kezdetű körlevél, melyet a pápa 1923-ban, szent Jozafát halálának 300. évfordulóján adott ki, a keleti keresztényeket szólította fel, hogy visszatérjenek a katolikus egyházba. A *Rerum Orientalium* kezdetű enciklika (1928) kiemeli a keleti keresztény teológia értékeit és tanulmányozására ösztönöz.³³

XII. Pius (1939-1958) három enciklikája rendelkezik nagyobb jelentőséggel az ökumenizmus szempontjából, nem közvetlenül a mozgalom támogatása miatt, hanem mert bizonyos nyitást tanúsít olyan kérdésekben, amelyek az ökumenikus párbeszéd témáját képezték. Ezek az egyház lényegéről szóló *Mystici corporis*, a liturgia megújítását célzó *Mediator Dei* és a Szentírás kutatására vonatkozó *Divino afflante Spiritu*.

A *Mystici corporis Christi*³⁴ (1943) előzményét két német teológus egyháztani munkái képezik. Johann Adam Möhler analógiát lát Krisztus és az egyház között. Amint Krisztusban az isteni természetű Logosz lényegileg egyesült az emberi természettel (*unio hypostatica*), és ahogy a megváltott emberrel egyesül a Lélek, úgy egyesül az egyházban az isteni és az emberi elem. Az egyház isteni, éltető princípiuma a Szentlélek. Az egyház nem más, mint Krisztus teste, az ő megtestesülésének folytatója. Mathias Joseph Scheeben, *Die Mysterien des Christentums* című művében (Freiburg, 1912) a Krisztus eukarisztikus és misztikus teste közötti kapcsolatról beszél, és azt emeli ki, hogy az eukarisztia az egyház egységének megteremtője (hatóoka) és szimbóluma. Mindkét szerző a páli egyházkép egy lényeges fogalmát használja fel (1Kor 12,7-27). A *Mystici corporis* arról beszél, hogy az egyház Krisztus titokatos teste, amelyben a Szentlélek a természetfölötti, éltető elv, a Krisztussal való egység eszköze pedig az eukarisztia. Az egyházban nem állítható szembe a lelki valóság – a szeretetben felépülő közösség, és a jogi-intézményes elem. Ez a szemlélet sokkal közelebb áll a Szentíráshoz, és mivel nem hangsúlyozza egyoldalúan az intézményes jelleget, túllép a trentói zsinat utáni egyházképen. Az egyház ugyanakkor egyetlen, látható és oszthatatlan test, amelynek feje Krisztus. Csak a római egyházban található meg az igaz

³¹ I.m., 17.

³² I.m., 18.

³³ BÉKÉS, 55.

³⁴ XII Pius pápa apostoli körlevele Jézus Krisztus misztikus testéről és abban Krisztussal való kapcsolatunkról, 1943. Vö. BÉKÉS, 55; SZÁNTÓ K., *A katolikus egyház története*, 546; SZABÓ L. A., *A 20. századi római katolikus ökumenizmus dogmatikai-ekkleziológiai háttere és vonásai* (doktori disszertáció, 1966), A debreceni Református Teológiai Akadémia ökumenikus szemináriumainak tanulmányi füzetei, I., Debrecen, 1974 15-20.

hit és a szentségek, ezért csak hívei tekinthetők Krisztus igaz egyháza teljes értékű tagjainak. A nem-katolikusok csak *in voto* tagjai Krisztus egyházának. Mivel Krisztus, az egyház Feje az Atya jobbján van, az ő rendelkezése folytán az egyháznak látható feje Péter és az ő mindenkori utóda. A pápa primátusa nemcsak tiszteletbeli, hanem teljes joghatósága van. A körlevél záradékában a pápa kérleli azokat, akik „az áldatlan szkizma következtében” távolodtak el az egyháztól, hogy „önként és örömezt térjenek vissza Krisztus egyházába, hogy abból a helyzetből kiszabaduljanak, amelyben örök üdvösségük felől nem lehetnek bizonyosak”³⁵.

A *Divino afflante Spiritu* (1943) rendkívül jelentős a katolikus bibliatudomány fejlődése szempontjából, mert ez a szentíráskritika módszereinek az első határozott hivatalos elismerése, amely lehetővé teszi a biblikus kutatást.

A *Mediator Dei* (1947) a század elején elindult liturgikus megújulás hátterében szemlélendő. Az egyház nyilvános istentiszteletével, és annak középpontjával, a szentmisével foglalkozik, és kiemeli a hívek tevékeny részvételének a jelentőségét.

Ami az ökumenikus mozgalomban való részvételt illeti, 1948-ban, az EÖT létrejöttének évében, az amsterdami közgyűlés előtt a Szent Officium ismét megtiltotta a katolikusok bekapcsolódását a keresztény egységre irányuló gyűléseken. Ez a döntés nagy fájdalmat okozott az egység ügye mellett elkötelezett katolikusoknak, és komoly bírálatot váltott ki a nem-katolikus keresztények körében, akik várakozással és reménykedve néztek elébe annak a lehetőségnek, hogy a katolikus egyház képviselteti magát az amsterdami gyűlésen.

Változás a katolikus egyház álláspontjában

Az esedékes fordulat 1949-ben következett be, a Szent Officium *Ecclesia Catholica* kezdetű rendelkezésével³⁶.

A rendelkezés megállapítja, hogy két olyan törekvés figyelhető meg, amely a Szentlélektől van, az egyik a katolikus egyházba való visszatérés, a másik a nem-katolikusok között elindult mozgalom, amely a keresztények egységét tűzi ki célul. A kettő között nagy különbség van, de mindegyik Isten csodálatos útjából indul ki. Az igaz egyház gyermekeinek örülniük kell annak, hogy sokakban felébred az egység helyreállításának a vágya. Mivel ez a törekvés nem veszélymentes, a püspökök feladata ellenőrizni és irányítani a katolikusok részvételét, hogy elhárítsák a közömbösséget vagy a hamis irénizmust. Figyelemre méltó, hogy kimondja, a katolikus egyház nem egyértelműen Krisztus teljessége³⁷, hanem más hitvallások által gazdagodhat. Azonban a katolikus tanítást teljes terjedelmében ki kell fejteni. Az egységhez vezető eszményi út a visszatérés a katolikus egyházba, hiszen ezáltal a nem-katolikusok semmit sem veszítenek, az egyház számára visszatérésük azonban nyereség.

Az ökumenikus mozgalomban való részvételhez szükséges, hogy minden egyházmegyében legyenek jól képzett, egyházuk tanításához ragszkodó papok. A katolikusok számára, püspökük beleegyezésével lehetségessé válik a „vegyes” összejöveteleken / konferenciákon való részvétel, ahol a katolikusok egyenlő félként tárgyalhatnak (*par cum pari agendo*) a nem-katolikus keresztényekkel. Szembetűnő a változás a *Mortalium animos*-hoz képest, amely szerint a katolikus egyház semmiképpen nem vehet részt „pánkeresztény” mozgalomban, nemhogy egyenlő tárgyaló partnernek tekintené a nem-katolikusokat. Továbbra is tilos marad a *communicatio in sacris*, de az összejöveteleken közösen lehet imádkozni a Miatyánkot vagy más

³⁵ Itt már egy árnyaltnyi különbség figyelhető meg az üdvösség esélyére vonatkozóan; az üdvösségből nincsenek teljesen kizárva azok, akik nem tartoznak a katolikus egyházhoz, csak nem lehetnek biztosak ilyen tekintetben.

³⁶ Tárgya szerint *De motione acumenica*. Vö. BÉKÉS, 55-56; SZABÓ, 25-26.

³⁷ Vö. Ef 1,22-23.

egyházilag jóváhagyott imádságot. A rendelkezés azonban továbbra is a rekatolizációt szorgalmazza, hiszen ez olvasható benne: „semmi sem egyengetheti hathatósbabban a tévelygőknek az igazsághoz vezető útját és az egyházhoz való csatlakozását, mint a katolikusok hite, amely egy erkölcsileg magasabbrendű életben nyilvánul meg.”³⁸

Békés Gellért megjegyzi, hogy a katolikus álláspont megváltozásához hozzájárult nemcsak az az éles bíráló, amelyet az EÖT alakuló gyűléséről való eltiltás váltott ki, hanem a hitvallás is, amelyet az EÖT önmeghatározása magába foglal, és amely világossá teszi, hogy a szervezet nem a tanbeli relativizmust tekinti járható útnak.³⁹

1.3. Elköteleződés az ökumenizmus mellett. XXIII. János és VI. Pál. A II. vatikáni zsinat.

XXIII. János pápasága (1958-1963) minden tekintetben fordulópontot jelentett a modern kor katolikus egyháza számára. Az egyház vele lépett a megújulás, a korszerűsödés és a nyitás útjára. A befelé forduló, a támadások kivédésére és szervezete megerősítésére összpontosító egyház képessé vált arra, hogy felismerje az idők jeleit és a bennük megnyilvánuló isteni felszólítást. Létjogosultságot kapott a már korábban megindult biblikus, patrisztikus és liturgikus megújulási mozgalom, – a forrásokhoz való visszatérés –, amely az egyházat képessé tette arra, hogy újrafogalmazza önértelmezését és a világhoz való viszonyát. Elkezdődött a benső átalakulás, valamint a párbeszéd, amely a mások értékeinek az elismerésére épült.

Ez a változás újfajta viszonyulást eredményezett az ökumenizmus tekintetében is. A pápa már első, 1959-ben kiadott, *Ad Petri cathedram* kezdetű enciklikájában kimondta, hogy pápasága célja az igazság hirdetése, a béke megvalósítása, valamint az egyház egységének megerősítése.⁴⁰

Az első fejezet az igazság keresésének és munkálásának jelentőségét emeli ki, és helytelennek mondja a vallási közömbösséget.

A második fejezet az „Egység, egyetértés és béke” címet viseli. A 12-14. pont arról szól, hogy a békét kizárólag az igazságra lehet építeni, ezért minden ember szívügyének kell tekintse az igazság szeretetét és keresését, de különös felelősségük van ilyen téren a nemzetek vezetőinek. A 15-17. pont kimondja, hogy a teremtés folytán, Isten akaratából az emberek és a nemzetek testvéri viszonyban vannak, és Istentől ajándékba kapták a földet, valamint az örök élet reményét. A béke a családok és a nemzetek, tehát az egész emberi közösség életének alapvető feltétele, minden ember közös feladata.

A harmadik fejezet témája kifejezetten „Az egyház egysége”. Az első rész (31-33. pont) az egyház egységét mint Jézus ajándékát és mint tőle kapott feladatot tárgyalja. Alapja az ő imája, hogy „Legyenek mindnyájan egy” (Jn 17,21), és ígérete, hogy mindvégig egyházával marad (Mt 28,20). Az egyetemes zsinat összehívásának szándéka szorosan kapcsolódik az egység ügyéhez. „A zsinat legfőbb célja a katolikus hit fejlődésének előmozdítása, a hívek keresztény életének megújítása, az egyházi fegyelem korunk viszonyaihoz való alkalmazása. Az bizonyára az igazság, az egység és a szeretet csodálatos látványa lesz, mely (...) szelíd hívás lesz azok számára, akik távol vannak az Apostoli Széktől, hogy keressék és megtalálják azt az egységet, melyért Jézus Krisztus oly buzgón imádkozott mennyei Atyjához.”⁴¹ A 34. pont örömmel nyugtázza a nem-katolikusok részéről tapasztalható érdeklődést „a katolikus egyház hite és intézményei iránt”, valamint azokat a

³⁸ Idézi Szabó, 26.

³⁹ BÉKÉS, uo.

⁴⁰ *Ad Petri cathedram*, OMC, Bécs, 1961; vö. SZÁNTÓ, 653; BÉKÉS 56.

⁴¹ *Ad Petri cathedram*, 1959 (magyar fordításban OMC, Bécs, 1961), 33. pont (17.old.)

tárgyalásokat amelyek a közösségeik közötti kapcsolatteremtést szolgálja, - mindezek arról tanúskodnak, hogy élénken él bennük a vágy „az egységnek legalább valamelyes foka iránt”. (36.) Az egyház egysége a Megváltótól már eleve adott, ez a „szilárd, erőteljes és biztos” egység, „ha nincs is meg a többi keresztény közösségben, bizonyosan nem hiányzik a katolikus Egyházból.” Az egység három szinten nyilvánul meg: a tanítás, a kormányzás és az istentisztelet síkján. Az egyház, Alapítója szándékának megfelelően az egyetlen akol, „az egyetlen atyai ház, Péter sziklájára alapítva, ide hivatalosak összes gyermekei.” (36) Az enciklika tehát szeretetteljes hangon szól, az Atya gyermekeiről, és nem tévelygőkről beszél. Az azonban világos, hogy a római egyház az igazi, az egység útja pedig az ebbe való visszatérés. Nincs szó viszont arról, hogy a nem-katolikusok Krisztustól el lennének szakadva, hanem az Apostoli Széktől (33.) / Szent Péter székétől (34.) való elkülönülésről, illetve elszakadásról beszél.

A hit egysége (37-38.) a kinyilatkoztatásra épül, amely a Szentírásból, valamint a szóbeli és írott hagyományból merít, és amelyet „a pápák és egyetemes zsinatok megerősítettek és meghatároztak”. Újszerűen hangzik, hogy vannak olyan kérdések, amelyekben megengedett a véleménykülönbség, amennyiben ez nem töri meg az egyház egységét. A klasszikusnak számító elv, amelyet többen szent Ágostonnak tulajdonítanak, és amelyet majd az *Unitatis redintegratio* is átvesz: „A szükséges, jelentős dolgokban: egység, a kétes dolgokban: szabadság, de mindenben: szeretet.”

A kormányzat egységéről tárgyaló 39. pont a hagyományos piramis-szerkezetet mutatja be; az oldás-kötés, megerősítés és az egész nyáj legeltetése Péter utódának a feladata.

Az istentisztelet egységének alapja (40-41.) a Krisztustól kapott hét szentség; ezek között kiemelkedő az eukarisztia, „amelyben Krisztus, üdvösségünk és Megváltónk, áldozza fel magát mindennap mindnyájunkért, vér nélkül, de valóságosan, amint feláldozta magát egykor a Kálvárián”.⁴² Ismétcsak újak hat ilyen összefüggésben a többféle szertartás létjogosultságának elismerése. Az eukarisztikus áldozat bemutatásával a katolikus pap az egységért könyörög Istenhez.

Miután kifejtette az egyház egységéről és annak alapjairól szóló katolikus tanítást, a pápa „atyai felhívást” intéz az „Apostoli Széktől elszakadtak”-hoz (42-45). Azt a reményét fejezi ki, hogy az egyedül a katolikus egyházban megvalósuló egység csodálatos látványa meghatja és megindítja őket. Az őszinte szeretet hangján szól, testvéreinek és fiainak nevezi a nem-katolikusokat⁴³, és kifejezi reményét, hogy visszatérnek az egy egyházba. A feladatok – az alázat, a szeretet, az őszinte hit – közősek, és nem vonatkoznak kizárólag a nem-katolikusokra. Ezt követi a buzdítás, amely egyrészt az egymás közti egység és szeretet megőrzésére vonatkozik, másrészt annak felismerésére, hogy „nem idegen hajlékba (...), hanem a közös atyai házba” kaptak meghívást.

A 46-47. pont az egységért való imára bátorítja a katolikusokat és nem-katolikusokat.

A fejezet zárórésze (48-51.) arról szól, hogy az egyetértésből békének és örömmel kell fakadnia. A pápa megindító alázattal és barátsággal beszél önmagáról és küldetéséről, és a Ter 45,4-et parafrázálva, (saját keresztnevére utalva) mindegyikük testvéreinek nevezi magát. Egyetlen vágya a megkeresztelték üdvössége és örök boldogsága. A békének tevékenynek kell lennie, és „harcban kell állnia minden tévedéssel”, a bűnnel, a gyűlölettel és a széthúzással.

⁴² Az eukarisztia hagyományos meghatározása: áldozat, Krisztus keresztáldozatának valóságos, vér nélküli megjelenítése.

⁴³ A későbbi egyházi megnyilatkozások a keleti egyházakat nővér-egyházaknak nevezik, a protestáns közösségeket pedig leány-egyházaknak tekintik.

Az enciklika továbbra is azonosítja Krisztus igaz egyházát a katolikus egyházzal⁴⁴, a rekatolizációt tekinti az egység hiteles útjának, a hagyományos – elsősorban a hierarchiára épülő – egyházképet vallja, tehát bizonyos egyháztani korlátokat nem tud átlépni. Újszerűsége abban van, hogy teljesen szakít a tekintélyi alapon történő megnyilatkozással, őszinte szeretet, barátság és alázat hatja át, a nem-katolikusokat valós értelemben a katolikusok (és a pápa) testvéreinek tekinti. Az ökumenikus törekvéseket kifejezetten értékeli, és a jogos pluralizmust elfogadja.

Az ekkleziológiai megújulás feladata a zsinatra várt, és a *Lumen gentium* konstitúció indította el.

A pápa – az egység gyakorlati előmozdítása érdekében – 1960-ban létrehozta a Keresztény Egység Titkárságot, amely 1961-ben zsinati bizottsággá alakult. A Titkárság első vezetője a nem-katolikusok között is nagyra értékelt Augustin Bea lett.

1961-ben a pápa összehívta, és 1962. október 11-én megnyitotta a II. vatikáni zsinatot, mely szellemében és valamennyi dokumentumát tekintve ökumenikus beállítottságú volt. A zsinat munkálatainak kezdettől fogva nagyszámú nem-katolikus megfigyelő is részt vett. A megfigyelők tevékenyen bekapcsolódhattak a zsinat munkálataiba, mert rendszeresen találkoztak a zsinati atyákkal, megoszthatták velük véleményüket, hangot adhattak bírálatuknak vagy javaslataiknak, és ezáltal nem egy esetben hozzájárultak a dokumentumok alakulásához. Bea bíboros a zsinatról szóló könyvében beszámol erről a kölcsönös hatásról⁴⁵. Jelenlétükkel tudatosították a zsinat résztvevőiben, hogy több száz millió keresztényt képviseltek, akik ugyanazt a Krisztust vallották meg életükkel. „Ezek az emberek megkeresztelték, Krisztus-hívók voltak; szerették Krisztust, tanúságot akartak tenni róla és szolgálni akarták őt. Miért voltak akkor tőlünk elválasztva? Melyek voltak ennek a különállásnak a következményei a kereszténység egészére és a világra nézve?”⁴⁶

XXIII. János el nem évülő érdemeket szerzett őszinte jóakarattal és azzal a bátorsággal, amely lehetővé tette a zsinat megkezdését. Az ő kezdeményezését utódának, **VI. Pálnak** (1963-1978) kellett továbbvinnie. Ő közvetlenül a megválasztása után kifejezte, hogy előde szellemében folytatni kívánja a zsinatot és vállalja elköteleződését az ökumenikus munkában.

1.4. Az ökumenizmus szempontjából jelentős dokumentumok. Az ökumenizmus katolikus elvei

Az ökumenizmus szempontjából a zsinat harmadik és negyedik ülészaka volt a legfontosabb, mert ezeken szavaztak meg három alapvető dokumentumot, az egyházzal szóló *Lumen gentium* kezdetű dogmatikai konstitúciót és az *Unitatis redintegratio* kezdetű határozatot, mely kifejezetten az ökumenizmusról szólt, illetve a kinyilatkoztatás forrásairól tárgyaló *Dei verbum* dogmatikai konstitúciót⁴⁷.

A *Lumen gentium* a biblikus-patrisztikus alapokon nyugvó, megújított egyháztant tartalmazza, kiküszöbölve a korábbi egyoldalúságot. A rendelkezés rendkívül fontos, mert a megújuló teológia lecsapódása és egyben további forrása.

⁴⁴ „Akik valóságosan és hatékonyan Krisztus titokzatos Testéhez, vagyis a katolikus Egyházhhoz tartoznak, az isteni életben részesednek (...).” (48. pont)

⁴⁵ BEA: *The Way to Unity after the Council. A Study of the Implications of the Council for the Unity of Mankind*, Deacon Books, London, 1967, 8-16.

⁴⁶ „These men were baptised, believers in Christ; they loved Christ and wished to testify to him and serve him. Why then were they separated from us? What were the consequences of this separation for Christianity as a whole and for the world?” (i.m., 9-10.)

⁴⁷ Ld. SZÁNTÓ, 661-663; BEA, 17-21.

A dokumentum nyolc fejezetből áll, ezek tárgya az egyház mint Isten titka, Isten népe, a hierarchikusan szerveződő egyház, a világi hívők, az általános meghívás az életszentségre, a szerzetesek, a zarándok egyház és a mennyei egyház kapcsolata, és Szűz Mária.

Míg a korábbi ekkleziológiában az intézmény volt a döntő, a Szentírás pedig a leszögeezett dogmák illusztrálást szolgálta, itt maga a Szentírás képezi az egyház értelmezésének forrását. Erről tanúskodik már az első két fejezet. Az egyház mindenek előtt Isten misztériuma, azaz olyan természetfölötti valóság, amely nem közelíthető meg egyszerűen a racionális kategóriák által, hanem az isteni életben való titokzatos részesedés, kegyelmi közösség a Szentháromsággal. Szentségi valóságról van szó: az egyház „mintegy szakramentuma, vagyis jele és eszköze az Istennel való bensőséges egyesülésnek és az egész emberiség egységének” (LG 1)⁴⁸. Az egyház Isten üdvösségtervében gyökerezik (2.), Krisztus küldetése és a Szentlélek tevékenysége által ölt testet (3-4.). Krisztus igehirdetésének középpontjában az Isten országa áll (5.), amely leginkább az ő személyében válik tapinthatóvá és amelyet az egyház bizonyos mértékig megjelenít, de csak Istennél éri el teljességét. Az egyház a Szentírás tanúsága szerint az akol, amelynek ajtaja Krisztus, nyáj, amelyért a Jó Pásztor életét adja, Isten szántóföldje és szőlőskertje, Isten háza, amelynek Krisztus a szegletköve, Isten családja, az ő temploma. (6.) Ezek a bibliai képek az Istenre utaltságot, Krisztus-közponúságot, a növekedés folyamatát szemléltetik. A legrészletesebben tárgyalt kép (7.) az egyház mint Krisztus titokzatos teste (vö. 1Kor 12, Ef 1,18-23; 4-5.). Ez a szimbólum érzékelteti a leginkább az egyház Krisztushoz kapcsoltságát, eleven, dinamikus voltát. Ezt a testet a Szentlélek élte, ő teremti meg az egységet és ő osztja kinek-kinek a közösség javát szolgáló karizmákat. Igen jelentős a 8. pont, amely kimondja, hogy az egyház két vetülete – az Istennel való kegyelmi közösség és az emberi vonásokat viselő intézmény – nem egymással ellentétes; ezt a *Mystici corporis* által már felhasznált analógia érzékelteti, a megtestesült Ige egyetlen valóságáról szólva. Krisztus egyetlen egyháza, amelyet a Feltámadott Péterre, mint pástorra és a többi apostolra bízott⁴⁹, „mint alkotmányos és rendezett társaság a katolikus egyházban áll fenn, vagyis a Péter utóda meg a vele közösségben élő püspökök által kormányzott egyházban, bár szervezetén kívül is megtalálható a megszentelődés sok eszköze és sok igazság; ezek, mint Krisztus egyházának tulajdonát képező adományok, a katolikus egység ösztönzői”. Ez a mondat több okból újszerű és nagyon jelentős. Ha minden korábbi hivatalos nyilatkozat, még XXIII. János első enciklikája is, azonosította Krisztus egyházát a katolikus egyházzal, a *LG* sokkal óvatosabban fogalmaz, és a *subsistit* igét használja, ami azt jelenti, hogy a katolikus egyházban megvalósul ugyan Krisztus egyháza, de a kettő nem azonos. Ezt a gondolatot elmélyíti a mondat második része, amely által a katolikus egyház első alkalommal ismeri el, hogy határain kívül is léteznek autentikus egyházi / egyházalkotó elemek. Ezzel a zsinat implicit módon elismeri ezeknek a közösségeknek az ekkleziológiai és üdvtörténeti jelentőségét. Az is figyelemre méltó, hogy megemlíti a Péter utódával közösségben levő püspökök felelősségét, és ezzel előrevetíti a harmadik fejezetben tárgyalt püspöki kollegialitást. Egy másik meglepő kijelentés az, hogy az egyház „egyszerre szent is és folytonos megtisztulásra is szorul, a bűnbánatnak és a megújulásnak útját járja szüntelen.”

A második fejezet úgy mutatja be az egyházat mint Isten népét, tehát üdvtörténeti perspektívából szemléli. Ökumenikus jelentősége ezen a kontextuson túl a megkeresztelték általános papsága, amely részesedés Krisztus egyetlen papságából, és amely a keresztségből

⁴⁸ A kiindulópontul szolgáló első fejezetben megfigyelhető a visszatérés az első századok misztérium-fogalmához, illetve az ezt lefordító *sacramentum* szó tág értelméhez.

⁴⁹ A korábbi egyházi nyilatkozatok szinte kizárólag Péter szerepéről szóltak, és elhallgatták a többi apostol jelentőségét.

következik (10-11). A 13. pont Isten népének katolicitásáról szólva – a kifejezés eredeti értelmében – kimondja, hogy ebbe az egységbe „minden ember meg van hívva. Különböző módon, de ehhez az egységhez tartoznak, vagy ehhez vannak rendelve mind a katolikus hívők, mind Krisztus más hívei, mind pedig általában az összes emberek, akiket az Isten kegyelme meghívott az üdvösségre.” Krisztus egyházának ez az egyetemes szemlélete nagyon fontos; a teológiában a koncentrikus körök elméleteként ismeretes. Ilyen értelemben a nem-katolikusok is reális egyháztagsággal rendelkeznek. A katolikusok (14.) teljes mértékben tagjai Krisztus egyházának – mivel befogadják a hit és kegyelmi eszközök teljességét, és a látható szervezeten keresztül kapcsolódnak Krisztushoz – de csak annyiban, amennyiben „Krisztus Lelkét hordozzák magukban”. „Az viszont nem üdvözül, aki beépül ugyan az egyházba, de nem tart ki a szeretetben (...). Értsék meg azonban az anyaszentegyház gyermekei, hogy kiváltságos helyzetüket nem saját érdemeiknek kell tulajdonítaniok, hanem Krisztus különös kegyelmének”. Ez a mondat is az egyházz szemlélet megváltozását tükrözi: a katolikus egyházhoz tartozás nem garantálja automatikusan az üdvösséget, az üdvösség viszont adva van a nem-katolikusoknak is, akik a hiteles egyházi elemek révén Krisztus egyházához tartoznak, sőt az nyitott minden ember előtt. A 15. pont bemutatja ezeket a közös keresztény értékeket: a Szentírás, az Istenben vetett szeretetteljes hit, a keresztiség és más szentségek, az imádság és a lelki javak közössége. Ha a korábbi teológia elvitatott minden értéket a nem-katolikusoktól, vagy legalább is az eltérésekre és a hiányosságra összpontosított, a LG és az ökumenikus dekrétum felismerteti, hogy minden különbözőségeen túl számos közös ajándékkal rendelkezünk. A Lélek által minden keresztényben felkeltett vágy a teljes egység megvalósítására irányul.

A harmadik fejezet az egyház hierarchikus struktúráját mutatja be, de másként mint a korábbi dokumentumok, különösen azáltal hogy nem csak a pápa szerepéről szól, hanem a püspökök felelősségéről és kollegialitásukról is.⁵⁰ A püspök kimagasló feladata az evangélium hirdetése. (25.) Küldetését közvetlenül Istentől kapja és a szentelés révén lesz sajátja.

A negyedik fejezet a világban élő Krisztus-hívőkről szól; igen jelentős a mondanivalója, mert korrigálja azt az elgondolást, mely az egyházat a hierarchiával azonosította. Ezt a témát részletesen tárgyalja az *Apostolicam actusitatem* kezdetű rendelkezés.

A konstitúciót záró, Máriáról szóló fejezet a helyes perspektívát tükrözi: Krisztus az egyetlen közvetítő; Mária helyét és szerepét a Bibliából kiindulva vizsgálja, és az üdvörténeti-ekkleziológiai vonatkozásokat keresi. Mária mint Krisztus első tanítványa, hűségével és engedelmis hitével, az egyház típusa és példaképe.

Az *Unitatis redintegratio* felmérhetetlen jelentőséggel rendelkezik a katolikus egyház ökumenikus szolgálata szempontjából. A bevezető a keresztény egység jelentőségéről és forrásáról szól, majd a határozat három fejezete bemutatja az ökumenizmus katolikus elveit, az ökumenizmus gyakorlati megvalósulását, illetve ismerteti a római Apostoli Széktől különvált egyházak és egyházjellegű közösségek helyzetét, a sajátos és közös értékeket, valamint a katolikus egyházzal való kapcsolatukat.

Az UR-ban kifejtett alapelveket a zsinat után kiadott *Ökumenikus Direktórium* bontja ki. A *Direktórium* célja világosan megfogalmazni azokat az elveket és utakat, amelyek az egység-törékvést előrelendíthetik, úgy, hogy összhangban maradjon a katolikus tanítással és egyházfegyelemmel. Mivel a két dokumentum szorosan összetartozik, és az ÖD az UR alapelveinek továbbgondolása, a kettőt együtt lehet tárgyalni, annál is inkább, hogy az ÖD számtalanszor hivatkozik az UR-ra vagy idézi azt.

⁵⁰ Ezzel a LG helyesbíti az I. vatikáni zsinat egyoldalúságát.

A címzettek elsősorban a katolikus egyház pásztorai, akik hivatásukból adódóan foglalkoznak az egység ügyével, de az UR szellemében valamennyi Krisztus-hívó is, hiszen a dokumentum többször kimondja, hogy a keresztyének egységére irányuló elköteleződés a közös keresztségből fakadó feladat. A *Direktórium* nem utolsó sorban a nem-katolikusokat is megszólítja, akik így megismerhetik azokat az utakat, amelyeket a katolikus egyház járhatóknak talál, és megbizonyosodhatnak szándékai komolyságáról.

A kiindulópont az, hogy Krisztus egyetlen egyházat alapított, a valóságban tapasztalt megosztottság azonban „ellenmond Krisztus akaratának, botránkoztatja a világot és károsítja a legszentebb ügyet, az evangélium hirdetését minden embernek” (UR 1). A különvált keresztyének között elkezdődött ökumenikus mozgalomban Isten bölcsessége, a Szentlélek kegyelme nyilvánul meg, és ez örömmre ad okot. Azok akik saját közösségük által csatlakoztak ehhez az egységtörekvéshez – és ezt a közösséget nevezik egyházuknak, Isten egyházának – azok „csaknem valamennyien Isten egyetlen és látható egyháza után sóvárognak.” (uo.) Óriási a változás, ha arra gondolunk, hogy a *Mortalium animos* elítélte és veszélyesnek minősítette a „pánkeresztyének” törekvéseit, és hogy 1948-ban még tilos volt a katolikusnak részt venni a másvallásúak által szervezett konferenciákon. Ugyanakkor két tényt lehet megfigyelni. Az egyik a dokumentum óvatos fogalmazása a nem-katolikus közösségek megnevezésében – ezekről az áll, hogy ők maguk egyházak, Isten egyházának nevezik azt. Az UR szóhasználatában, ahogy a 3. fejezet címe is mutatja, különbség van Isten/Krisztus egyháza, az egyház, az egyházak és egyházjellegű közösségek között. Ezek a fogalmak nem azonos értelműek. Az eszmény Krisztus egyetlen egyháza egységének teljessé válása; az egység azonban már megvan a katolikus egyházban, amelyben Krisztus egyháza fennáll (LG 8), és bizonyos mértékig megvalósul ez az egység a katolikus egyház és a többi keresztyén közösség viszonyában (UR 3). Az „egyházak” megnevezés a keleti keresztyénység közösségeit jelöli, az „egyházjellegű/egyházi közösség” pedig a különböző protestáns denominációkra vonatkozik. A másik oldala ennek a fogalmazásnak az, hogy bár a nem-katolikus közösségeket nem nevezi minden további nélkül egyházaknak, a katolikus egyházat sem azonosítja – mint minden eddigi nyilatkozat – Isten egyetlen egyházával.

A két dokumentum *Isten üdvösségtervének háttérében* szemléli az egyházat és az ökumenikus mozgalmat (UR 2, ÖD 9-12). Isten üdvözítő szeretete az emberiség egészére irányul, és ennek konkrét megnyilvánulása az a hívás, mely az embereknek Krisztussal a Lélekben megvalósuló egységére vonatkozik; ez az egység az egyház misztériumában válik láthatóvá. Az egyház egysége a Szentháromság szeretetéből és egységéből születik. Isten szeretete Fia elküldésével lett nyilvánvaló. A Fiú szolgálata, egységért való imádsága, az eukarisztia ajándékozása, a szeretet parancsa és kereszthalálig menő odaadása megvalósítják az emberiség megváltását, és egyúttal felszólítást is jelentenek a Lélek által életetett újszövetségi nép, az egyház számára. A Szentlélek „az egyház egységének léteve, mert ő teremti meg ezt a csodálatos közösségi kapcsolatot a hívők között, és Krisztusban bensőséges egységbe ő hoz össze mindenkit” (UR 2). A döntő az Istennel való kegyelmi közösség.

A keresztyének egységtörekvése tehát nem más, mint válasz Isten hívására, amely a vele való közösségre szól. Figyelemre méltó szempontról van szó, hiszen nemcsak az ökumenikus mozgalom teljes mértékű elismerése látható ebben, hanem szembetűnő, hogy Isten a kezdeményező, az ő bölcsessége és jósága ébreszti fel az emberekben a hozzáfordulás és az egymásra találás vágyát. Az egyház közössége nem elsősorban egy hierarchikus intézmény, hanem misztérium, az ember közössége a háromságos egy Istennel. Az egyház egységének elve nem más, mint a Szentlélek, a végcél pedig minden ember üdvössége.

Ezzel együtt az is világos, hogy Isten újszövetségi népe nem kizárólag egy megfoghatatlan lelki valóság, hanem olyan közösség, amelynek történelmi-társadalmi léte van, amelyben Krisztus szándéka szerint különböző *szolgálatok* – *tisztségek* vannak. Az apostolok és azok utódai részesednek Krisztus hármastanító, kormányzó és megszentelő – tisztségében. Az apostoli testületben különleges szerep hárul Péterre: testvérei megerősítése a hitben (vö. Lk 22,32) és az egység szolgálata.

Az egység eszközei - ezek gyakorlatilag az egyházalkotó elemekhez tartoznak – Isten ígéje, a keresztség, a Szentlélek megerősítő működése és az eukarisztia. A kommunió megtapasztalható kifejeződése a hármastanító: a hit, a szentségi élet és a hierarchikus szolgálat; ezekhez azonban még hozzátartozik az éppoly lényeges testvéri egyetértés is. A felszentelt egyházi szolgálata Isten népének szolgálata, és a nagy keleti és nyugati hagyományban kialakult, mérvadó hármastagozódást mutatja: püspök, pap, diakónus (UR 2, ÖD 11-12).

Az ÖD a LG megújított, biblikus alapokra helyezett egyházképét viszi tovább, és az 1985. évi rendkívüli püspöki szinóduson kidolgozott *kommunio*-fogalmat használja fel az egyház és egysége megértéséhez⁵¹.

A kommunió mindenekelőtt a keresztyének egységét jelenti az Atyával a Fiúban a Szentlélek által, tehát az egyháznak, mint közösségnek elsődleges és alapvető szintje a megkeresztelt részesedése a Szentháromság életközösségében. Másodsorban ennek a kommuniónak a hit, remény és szeretet egységében kell megnyívanulnia, harmadsorban pedig ennek látható megvalósulása a kölcsönös szolgálat, a közös tanítás, a szentségek és a pásztor vezetése.

Ahol ez a három szintű egység megvalósul, ott beszélünk Isten kommunióként értelmezett egyházáról. Isten egyházának konkrét megvalósulása a részegyház. A részegyházak kommuniójának megjelölője a püspöki kollégium egysége Péter utódjának vezetése alatt.

Az egyház életében bekövetkező *szakadások* létrejöttében „közrejátszottak az emberek bűnei mindkét oldalról”. (UR 3) Ez egy egészen új szempont, mert ezt megelőzően a katolikus egyház szerint a felelősség kizárólag a távolkerülőket terhelte, akik tévelygőknek minősültek. Akik nem tartoznak a katolikus egyházhoz már nem okolhatók az elkülönülés miatt.

A dekrétum ennél is tovább megy, és arról szól, hogy „akik hisznek Krisztusban, és szabályszerűen részesültek a keresztség szentségében, már bizonyos – jóllehet nem teljes – *közösségi kapcsolatba* kerültek a katolikus egyházzal”. (uo.)

Másrészt továbbra is számos, adott esetben komoly eltérés létezik. „Ám akik hitből megigazultak a keresztségben, máris beiktatódnak Krisztus testébe. Jogosan díszíti tehát őket a keresztyén megjelölés, a katolikus egyház gyermekei pedig méltán ismerik el őket testvéreiknek az Úrban.” (uo.) Ezek szerint ami döntő, az a bizonyos szinten már létező közösség és a Krisztus egyházához való reális tartozás. Ez az alapvető egység a keresztségben, illetve az általa jelzett hitben gyökerezik, és jelentősége akkor sem törpül el, ha az eltérések fölött nem lehet elsiklani⁵². Amint az LG 8 is említette, „a katolikus egyház látható keretein kívül is szép számban és

⁵¹ Az 1985-ben megtartott szinódus zárójelentése: „A kommunio egyháztana a zsinati dokumentumok központi és alapvető fogalma”; ÖD 13-17.

⁵² A keresztség az első és lefontosabb kapocs, amelyről az ÖD a következőket állapítja meg: „Az alámerítéssel vagy leöntéssel és szentháromságos formulával kiszolgáltató keresztség önmagában nézve érvényes”. „A katolikusok más keresztyénekekkel együtt megemlékezhetnek az őket egyesítő keresztségről, velük együtt újítva meg a bűnnek való ellentmondást, a teljes keresztyén életre való elkötelezettséget, a keresztségi ígéreteket, elszántan és készségesen együttműködve a Szentlélek kegyelmével a keresztyének közötti megosztások gyógyítására” (92-100.).

kiemelkedő módon” fellelhetők az egyházalkotó elemek: a Szentírás, a kegyelmi élet, a hit, remény és szeretet, a Szentlélek ajándékai, valamint látható elemek is. A szent cselekmények jórésze is megtalálható. Mindezekből az következik, hogy ezeknek az egyházaknak reális jelentőségük van az üdvösség szempontjából (uo.).

Miután a pozitívumokat kiemelte, az UR kimondja, hogy „*az üdvösség eszközeit hiánytalanul (...) csak Krisztus katolikus egyházában*, az üdvösség egyetemes eszközében érhetjük el. Hitünk szerint a Péter vezetése alatt álló egyetlen apostoli kollégiumra bízta az Úr az újszövetség összes javait, hogy ezekből hozza létre a földön az egy krisztusi testet; ebbe kell teljesen beépülniük mindazoknak, akik már valamiképpen hozzátartoznak Isten népéhez.”⁵³ Ez a néhány mondat a katolikus egyház önértelmezését tartalmazza: közösségében megtalálható hiánytalanul a Krisztustól kapott, és az üdvösségre vezető valamennyi adomány; ezért ez az egyház megfelel minden szempontból Krisztus eredeti szándékának. Azt is meg lehet azonban figyelni, hogy bár nincs szó kifejezetten rekatolizációról, sem arról, hogy a katolikus egyház azonos lenne Krisztus egyházával, sőt világos, hogy minden megkeresztelt már Isten népéhez tartozik, mégis az UR is, bár bennfoglaltan, de arról szól, hogy az egy krisztusi testbe beépülés gyakorlatilag „a Péter vezetése alatt álló egyetlen apostoli kollégium”-mal való közösséget jelenti. Ezt a meggyőződést együtt kell azonban olvasni azzal a beismeréssel, hogy a katolikusok „személy szerint nem használták és nem használják a maguk teljességében azokat a kegyelmi ajándékokat, melyeket az Egyház kapott”(ÖD 17, vö. UR 4). Ez azért figyelemre méltó, mert kiemeli, hogy minden amivel a katolikus egyház rendelkezik, nem más mint Krisztus ingyenes ajándéka, nem pedig valamiféle érdem, kiváltság vagy garancia az üdvösségre.

Az ÖD 17. zárórésze – úgy tűnik – minimalizálja a „más egyházak és egyházi közösségek” egyháztani jelentőségét. „Amikor tehát a katolikusok ilyen kifejezéseket használnak, mint ‘egyházak’, ‘más egyházak’, ‘más egyházak és egyházi közösségek’ stb. azok jelölésére, akik nincsenek teljes közösségben a katolikus Egyházzal, mindig figyelembe kell venni ezt a szilárd meggyőződést és hitvallást.” Gyakorlatilag ugyanazokat a fogalmakat használja, mint a LG és az UR, csak más hangsúlyokkal, és ezáltal mintegy szűkíti a zsinat által megnyitott lehetőségeket⁵⁴.

Az *egységtörekvés célja* a valós, de még tökéletlen közösségből kiindulva eljutni a krisztushivők teljes, látható közösségéhez. A kommunió Isten ajándéka, amelyet be kell fogadni és gondozni kell. Az egység másrészt a különbözőségben valósul meg, amely az egyház katolicitásának egyik dimenziója. Ez a sokféleség gazdagságot és feszültséget is hordoz magában, de mindkét pólus valójában felszólítás az egyre teljesebb egység megvalósítására⁵⁵.

⁵³ UR 3; vö. ÖD 17: „Krisztus egyetlen Egyháza a Péter utóda és a vele közösségben levő püspökök által kormányzott katolikus Egyházban létezik”, mivel „a kinyilatkoztatott igazság, a szentségek, és a szolgálat teljessége, melyet Krisztus Egyháza épülésére és sajátos küldetésének teljesítésére adott, a katolikus egyház közösségében található meg”.

⁵⁴ Orsy László kifejti annak a szemléletnek a korlátait, amely az egyházat tökéletesen megvalósultnak látja egy bizonyos közösségben. Ez esetben a szakadás, ha fájdalmas is, végső soron nem érinti az egyház lényegét; csak a tagok létszám-csökkenésének tekintendő, ami, szomorú ugyan, de nem végzetes. „Az egyház egy és oszthatatlan marad – katolikusága végetér a határain”. Ha viszont Krisztus egyházát olyan nagyobb valóságnak tekintjük, amelyhez lényegileg hozzátartozik valamennyi keresztény, akkor a ma egyházát olyan testnek látjuk, amely mélységes törést szenvedett, az egység helyreállítása pedig sokkal sürgetőbb feladat. (*Az egyházak megterése az egység felétele*, Mérleg, 1993/3, 255)

⁵⁵ „Az egyház egysége a különbözőségek gazdag hálózatában valósul meg. A különbözőség az egyház katolicitásának egyik dimenziója. Az ilyen különbözőségek gazdagsága azonban feszültségeket támaszthat a közösségben. A Szentlélek azonban a feszültségek ellenére is folyamatosan működik az Egyházban, és különböző mivoltukban egyre mélyebb egységre hívja a keresztényeket.” (ÖD 16)

*Az ökumenizmus katolikus elveirő*⁵⁶ tárgyalva, az UR kifejezetten szorgalmazza a katolikusok bekapcsolódását az ökumenikus mozgalomba (4), sőt kezdeményező szerepet javasol, hiszen az egység munkálása a keresztségből adódó kötelesség. Az egység, amely Krisztus számára annyira fontos volt, valamennyi keresztény szívügye kell legyen. Az első lépés azoknak a téves és sértő kifejezéseknek és állításoknak a kiküszöbölése, amelyek rontják a nem-katolikusokkal való kapcsolatot⁵⁷. A következő konkrét célkitűzések a kifejezett párbeszéd, amelyben a szakemberek részvétele lehetővé teszi az egyházak tanításának és életének megismerését; keresztény közösségek gyakorlati együttműködése, és a közös ima⁵⁸. Mindezekhez szorosan hozzátartozik az egyéni és intézményes megújulás.

Az alapelv az, amelyet az *Ad Petri cathedram* megfogalmazott: „a szükséges dolgokban őrizzék meg az egységet, egyébként pedig az egyház minden tagja saját hatáskörében tisztelje a kellő szabadságot a lelkiségnek és a fegyelemnek változatos formáiban, a liturgiák különféleségében, sőt még a kinyilatkoztatott igazság feldolgozásában is; mindezekben pedig legyen gondjuk a szeretetre⁵⁹. Az egység tehát nem jelent uniformizmust, hanem feltételezi azoknak az értékeknek az elismerését, amelyek a közös keresztény hagyomány részét képezik, és amelyek egy adott közösségre jellemzők. Az UR azt is kimondja, hogy nemcsak el lehet fogadni a liturgikus, egyházfegyelmi másságot és bizonyos teológiai különbségeket – amennyiben megvan az egyetértés a döntő kérdésekben⁶⁰ –, hanem egyenesen épülni lehet azon, „amit a Szentlélek kegyelme különvált testvéreinkben megvalósít” (uo.).

Az egység feltétele *az egyház folyamatos megújulása*. Ez a megújulás több szintű; jelenti az erkölcsi megtérést; gyakorlata átalakítását (a biblikus kutatást és annak hatását az ígéhirdetésre, a hitoktatásra és a lelki életre, a liturgia megújítását, a világiak elköteleződését), a tanítás korszerű megfogalmazását, valamint az intézményi reformot (UR 6).

A keresztény egységötörekvés szíve a *lelki ökumenizmus* (UR 7-8). A keresztények egysége és az egyház megújulása nem képzelhető el az egyéni megtérés és Krisztussal való személyes közösség nélkül. A krisztushívőknek őszintén bocsánatot kell kérniük Istentől és egymástól, az egység ellen elkövetett bűnök miatt⁶¹. Az egyéni és közösségi megtérés és az életszentségre törekvés mellett nagy jelentősége van az imádságnak. A közös ima kifejezi a már fennálló egységet és láthatóvá teszi Krisztus jelenlétét övéi körében⁶². A közös imában Isten elé vihetjük gondjainkat, az emberiség sorsát, és együtt adhatunk hálát. Ajánlatos a közös ima a közös cselekvés vagy tanulmányozás előtt is (ÖD 109), de különösen az egység helyreállításáért kell imádkoznunk.

⁵⁶ Szándékosan módosították az első címet, mely a „katolikus ökumenizmus” elveiről szólt volna, jelezve ezzel, hogy a katolikus egyház nem akar egy új egységmozgalmat létrehozni, hanem bekapcsolódik a már létező ökumenikus törekvésekbe.

⁵⁷ A zsinati és a későbbi dokumentumok mindig a szeretet hangján szólnak a nem-katolikusokról, még akkor is ha elvi kérdésekben továbbra is számos eltérés létezik. Már nincs szó szakadárokról és eretnekekről, tévelygőkről vagy Krisztustól boldogtalanul elszakadtakról, hanem különvált testvérekről, akiket méltán ékesít a keresztény név, és akik megbecsülendő értékekkel rendelkeznek.

⁵⁸ Világos, hogy ugyanazokról a célkitűzésekről van szó, amelyeket az EÖT a F&O és L&W által megfogalmazott.

⁵⁹ UR 4, vö.ÖD 20, amely hozzáteszi: „amennyiben ez a különbözőség nem tagadja meg az apostoli hagyományt”.

⁶⁰ Elég itt a keleti egyház spirituális-misztikus beállítottságú és a nyugati kereszténység elemző, filozófiára építő teológiája közötti különbségre gondolni.

⁶¹ II. János Pál pápa az *Ut unum sint* enciklikában arról szól, hogy a bűnbánatnak nemcsak az egyéni bűnökre kell kiterjednie, „hanem a szociális bűnöket, a bűn struktúráit is” jóvá kell tenni. (34. pont)

⁶² UR 8, ÖD 108-112; vö. Mt 18,20.

Rendkívül fontos *egymás hitének és életének megismerése*, a vallási meggyőződés kölcsönös tisztelése, a közös értékek vagy a valamelyik egyházi hagyományban jobban elmélyített és vonzóbban megélt sajátos adományok megismerése (UR 9).

Az említett célok megvalósulását szolgálja az *ökumenikus szellemű képzés* és nevelés⁶³. Az összes hívő meghívást kapott arra, hogy elkötelezze magát a keresztények közösségének elmélyítésére, de igen jelentős szerep hárul azokra, akik résztvesznek a lelkipásztorkodásban, a nevelésben és tanításban. Alapvető feladat a Szentírás ismerete, a helyi ökumenikus helyzet, a szakadások és kiengesztelődések történetének a tanulmányozása, a különböző egyházak tanításának az ismerete⁶⁴, a tudományos kutatás és teológiai dialógus eredményeinek elsajátítása. A főllesztelt szolgálk képzésében valamennyi tárgyat ökumenikus szellemben kell előadni; kötelezővé kell tenni az ökumenizmus speciális kurzusait, és ajánlott az ökumenikus gyakorlat bevezetése.

Az egység alapvető követelménye a *közös hitvallás*, az egyetértés az alapvető hittani kérdésekben. Ennek előmozdítását szolgálja a *teológiai párbeszéd* (UR 11, ÖD 172-182), amely feltételezi a keresztény tanítás világos kifejtését, a múltban polemikus célzattal kimondott tanok gyakori komplementaritásának felismerését. A teológiai párbeszéd a kölcsönösség és az egyenjogúság alapján áll (UR 9, ÖD 172). A párbeszéd során világosan ki kell fejteni a katolikus tanítás egészét, hiszen az igazság elhallgatása, a hamis békülékenység nem szolgálja az egység ügyét. Ugyanakkor jelentős szempont, „hogya a katolikus tanításhoz tartozó igazságoknak hierarchiájuk van (...), mert más-másképpen kapcsolódnak a keresztény hit alapjához” (uo.). A dialógust át kell hatnia a kölcsönös szeretetnek, az igazságszeretetnek, a jóindulatnak és az alázatnak⁶⁵. Olyan új szempontok ezek, amelyek messze túllépik a *Mortalium animos*-ban megnyilvánuló tekintélyelvűséget, bizalmatlanságot és fölényes elzárkózást.

A *gyakorlati együttműködés*, a közös szolgálat „az emberi személy méltóságának megbecsülésében, a béke előmozdításában”, az emberek sokféle inségének orvoslásában, a tudomány és a művészetek terén életszerűen fejezi ki azt a kapcsolatot, amely máris egyesíti a keresztényeket; a szolgálat hatékonyabbá és hitelesebbé válik, és hozzájárul a teljesebb közösség kialakításához (UR 12, ÖD 162).

A *közös tanúságtétel* megvalósulhat továbbá a Szentírás fordításában, kutatásában, a hitoktatásban, a felsőfokú oktatásban, a lelkipásztorkodásban és az evangelizációban (ÖD 161).

Az UR harmadik fejezete a két nagy szakadás nyomán létrejött egyházakkal való kapcsolatot elemzi; a közös elemekre és a sajátos értékekre figyel, de ugyanakkor a nehézségeket is számba veszi. Ezt az elvi megközelítést egészíti ki gyakorlati szempontokkal az ÖD IV. fejezete (*Az élet és lelki tevékenység közössége*).

A keleti egyházak gazdagságához tartozik az apostoli eredet, valamint az a teológiai, liturgikus és lelkeségi hagyomány, amely az első századokban keletkezett, és amely az egész egyház közös kincse (UR 14, ÖD 122). A liturgia terén kiemelkedő az eukarisztia ünneplése, amelyet a katolikus egyház a sajátjával azonos értékűnek tekint, annál is inkább mivel megvan az eukarisztikus ünnepléssel összefüggő papság szentsége. A két nagy egyház ekleziológiai és szentségtani szempontból nagy hasonlóságot mutat, éppen ezért közöttük „a hit terén nagyon szoros közösség áll fenn”, ez pedig lehetővé teszi az eukarisztiában való részvételét egymás

⁶³ UR 10; az ÖD részletesen tárgyalja a képzés jelentőségét, eszközeit és feladatait (55-91).

⁶⁴ Ezen belül a törvényes különbségek és a katolikus hittel összeférhetetlen tanok megkülönböztetése.

⁶⁵ Az *Ut unum sint* szerint a dialógus nem csupán eszmék cseréje, hanem mindig ajándékok cseréje (28.).

egyházában⁶⁶. Ez azonban nem jelenti azt, hogy már megvalósult a teljes eukarisztikus közösség, hiszen az ÖD leszögezi: „Mivel az eukarisztia koncelebrációja a katolikus egyház életének, kultuszának és hitének teljes kommunióját jeleníti meg ennek az egyháznak fölszentelt szolgálói által, nem szabad koncelebrálni az eukarisztiát más egyházak és egyházi közösségek szolgálóival”⁶⁷. A létező közösséget viszont mélyítik más elemek – a többi szentség, Mária és a szentek tisztelete, az egyetemes zsinatok és az egyházatyák tanítása (UR 15). A keletiek sajátos egyházfegyelemmel rendelkeznek, amely „semmit sem árt az egyház egységének” (UR 16), és adott esetben más módon fogalmazzák meg a teológiai igazságokat, ezzel kapcsolatban pedig a zsinat elismeri, hogy hol a keleti, hol a nyugati egyház „világította meg jobban a kinyilatkoztatott hittitkok egyes szempontjait”(UR 17), tehát a katolikus egyház elismeri a jogos pluralizmust, és megállapítja a már létező mély egységet.

A nyugati, a reformációból születő egyházakkal és egyházi közösségekkel bonyolultabb a kapcsolat, hiszen ezek nemcsak a katolikus egyházhoz viszonyítva, hanem egymás között is számos eltérést mutatnak. Ennek ellenére számos lehetőség nyílik a kapcsolatok kialakítására és mélyítésére. Összeköt bennünket a közös múltból adódó teológiai hagyomány. A Szentháromság hite, Krisztusnak mint Istennek és Úrnak hívó megvallása olyan döntő elem, amely az egész keresztény meggyőződés szíveként már komoly alapot ad az egyházi egység megvalósulásához (UR 19-20). A protestáns egyházak sajátos kincse a Szentírás nagybecsülése. Isten írott igéjében Istennel, az ő üdvösségtervével találkoznak (UR 21). Egyébként e pont első megfogalmazása sokkal egyértelműbb és pozitívabb volt, jelenlegi formája pedig számos bírálatot váltott ki. Az eredeti szöveg szerint a Szentlélektől *indítva* a Szentírás olvasásakor Istennel találkoznak / Istent *megtalálják* („*Spiritu Sancto movente in ipsis Sacris Scripturis Deum inveniunt sicut loquentem in Christo, a Prophetis prennuntiati, Verbo Dei pro nobis incarnato*”). A módosítás kettős: a szent iratokban Istent *keresik* (*inquirunt*), a Szentlelket *segítségül hívva*. Az óvatos fogalmazás bennfoglaltan polemizált azzal a protestáns nézettel, hogy a Szentírás olvasásakor a Szentlélek bensőleg megvilágosítja a hívőt, ezért nincs szükség a tanítóhivatal magyarázatára. Viszont ez a módosítás azt a látszatot keltette, hogy a protestánsok csak keresik Istent, de nem biztos, hogy meg is találják, másrészt a Lelket hívják, de az nem föltétlenül ihleti a Szentírás olvasóit, ami természetesen nem állítható, annál is inkább mivel az UR 3 szól a Szentlélek működéséről a nem-katolikus egyházakban⁶⁸. Az eltérés viszont éppen a Szentírás és az egyház viszonyának értelmezésében van, hiszen a lutheri *sola Scriptura* abszolútizálása mintegy kiiktatni látszik az egyház magyarázó szerepét, a protestáns egyházak viszont attól tartanak, hogy a tanítóhivatal kisajátítja a Szentírás értelmezését, és azzal együtt, hogy a szenthagyományt is úgy kezeli mint a kinyilatkoztatás forrását, látszólag Isten igéje fölé helyez emberi hagyományokat / hivatalokat. Ennek ellenére a Szentírás a teológiai párbeszéd, a közös kutatás és a közös imádság alapja lehet⁶⁹.

A szentségi élet sem tekinthető üresnek és értéktelennek, hiszen a már említett közös keresztségen túl, az úrvacsora (UR 22), mint Krisztus halálának és feltámadásának az emlékezete, reális, életadó találkozás Krisztussal. A nehézség viszont abból adódik, hogy a katolikus egyház hite szerint „nem őrizték meg sértetlenül – főleg az egyházirend híján – az eukarisztia misztériumának teljes gazdagságát” (uo.). Egyébként a *defectus* nem fordítandó föltétlen teljes

⁶⁶ ÖD 121. A részvétel katolikus részről gyakorlatilag nem ütközik akadályokba, viszont ez a kölcsönösség nem éppen olyan magától értetődő az ortodox egyház számára, azonkívül a szentségi fegyelem is eltérő, ezért az ÖD azt ajánlja a katolikusoknak, hogy tartsák tiszteletben a helyi közösség gyakorlatát (123-124).

⁶⁷ ÖD 105, vö. CIC 908, CCEO 702.

⁶⁸ A kérdéstről lásd BEA, 49; SZABÓ, 51.

⁶⁹ UR 21, vö. ÖD 118, 133, 149, 161, 183-186.

hiánnyal, hanem jelenthet hiányosságot, fogyatékoságot is⁷⁰, hiszen a protestáns egyházakban is megtalálható a lelkeszi szolgálat, és a nagy protestáns felekezetekben a lelkesz elnököl az úrvacsora ünneplésénél. Ezeket a szempontokat figyelembe véve Augustin Bea az úrvacsorát egységesítő kegyelem forrásának tekinti a reformáció egyházai számára⁷¹. Abból, amit az UR mond, adódik, hogy az intercommunio lehetőségei minimálisak katolikus szempontból: a protestáns hívő halálveszélyben részesülhet az eukarisztiában (vagy más esetekben ha a püspök általános szabályok által dönt erről), ha a saját egyház szolgája nem érhető el, ha a protestáns hívő a katolikus hitet vallja az eukarisztiával kapcsolatban, ha teljesen önként kéri és kellően fölkészült⁷². Egy másik lehetőség a vegyes házasságok megkötésének az ünnepe, amit egyes katolikus teológusok kiterjesztenek az egész házasság tartamára, hiszen a házasság szentsége a legszorosabb egységet valósítja meg két megkeresztelt között, másrészt a LG 11 családi egyházzól beszél, tehát a házasságnak egyháztani jelentősége is van⁷³.

II. János Pál: *Ut unum sint* (1995)

Az *Ut unum sint* enciklikában II. János Pál pápa megerősíti a katolikus egyház ökumenikus elköteleződését és a részvétel elveit, megemlíti a katolikus egyház tapasztalatait és konkrét lépéseit. A bevezető (1-4.) és az első fejezet (5-10) az UR-ből ismert elveket idézi fel, és kiemeli, hogy Róma püspökének különleges feladata az egység munkálása, mint testvérei megerősítése.

Különösen a második fejezet érdekes, amely a *dialógus gyümölcseiről* szól, bizakodó hangon. Ez a biztató-reménykedő megnyilatkozás azért fontos, mert kétségtelen, hogy az ökumenikus tavaszhoz képest, amely a hatvanas években valamennyi keresztény egyházban megmutatkozott, ma a lelkesedés és az egység közeli megvalósulásának a reménye nagyon megcsappant, és hajlamosak vagyunk egyre szkeptikusabban kezelni az ökumenét. A pápa Isten iránti hálával és nagy örömmel emlékezik meg a találkozásokról, a párbeszéd eredményeiről, amelyek által az egység ügye előbbre jutott. A dialógus gyümölcsei *az újra megtalált testvériség* (41-42), hiszen ma már a múlté a kiközösítés, és természetesen tartjuk, hogy az egy Atya gyermekei vagyunk; a *szolidaritás az emberiség szolgálatában* (43); a már létező *ökumenikus szentírásfordítások és a liturgikus megújulás* jelei (44-46) – némely protestáns közösségekben is amelyben gyakorlattá vált a minden vasárnap megünnepelt úrvacsora. Ha a teljes közösség a szentségekben nem is lehetséges, erre mégis bizonyos körülmények között lehetőség adódik. Ma már kölcsönös a különböző keresztény hagyományok sajátos értékeinek az elismerése, a hit tanúinak és vértanúinak a tisztelete (47-48). A párbeszéd nyomán tudatosítottuk, hogy vannak közös hitgazságok, és számtalan megbeszélés és találkozás jött létre.

A harmadik fejezet arról szól, hogy mindezek ellenére még *bosszú út* áll előttünk. A pápa – különösen a teológiai közeledés érdekében – a következő témák elmélyült tárgyalását javasolja: a Szentírás és a szenthagyomány viszonya; az eukarisztia misztériuma; az ordináció, mint szentség; a pápára és a vele közösségben levő püspökökre bízott tanítóhivatal; Mária szerepe és jelentősége.

A pápa elég hosszan elemzi a péteri tisztelet, annak szentírásai megalapozását és katolikus értelmezését. Külön gondot fordít arra, hogy kiemlje a péteri hivatal szolgálat jellegét. Nem más

⁷⁰ Vö. BÉKÉS G.: *A keresztények egysége – utópia?*, Méréleg 1993/1, 83.

⁷¹ „For Reformation Christians, the Lord’s Supper can be and is a source of unifying grace, although in a manner and to an extent known only to God.” (BEA, i. m., 147-148)

⁷² ÖD 129-130, CIC 844.4, CCEO 671.4. A katolikus hívő csak olyan egyház szolgájától kérheti az eukarisztiát, a bűnbánat szentségét vagy a betegek kenetét, ahol érvényes szentségek vannak, tehát ez gyakorlatilag kizárja az úrvacsora-vételt protestáns istentiszteleten.

⁷³ Vö. Peter Neuner müncheni dogmatikus véleményét, in ***, *Katolikus hittudós javaslata az eukarisztikus közösségre*, Stimmen der Zeit 1993/7, in: Méréleg 1993/3, 330-332.

ez, mint az irgalom szolgálata, valamint az egyház egységének biztosítéka és elve. „Péter szeretetének hármas megvallására emlékezvén, ami megfelel a hármas tagadásnak, az ő utódának az irgalmasság jelévé kell válnia. Szolgálata az irgalmasság szolgálata, mely Krisztus irgalmas cselekedetéből született.” (93.) Újszerűnek számít a pápa felhívása a teológusokhoz és a nem-katolikus egyházakhoz, hogy segítsenek megtalálni e hivatal gyakorlásának olyan módját, amely elfogadható minden keresztény számára: „Vajon a valós, jóllehet tökéletlen közösség, mely már létezik közöttünk, nem vezethetné-e az egyházak felelős vezetőit és teológusait arra, hogy e témáról türelmes, testvéri dialógust kezdjenek velem; a természetlen viták után meghallgathatnánk egymást, egyedül Krisztus egyházára vonatkozó akaratát tartva szem előtt (...)” (96.)

A Hittani Kongregáció 2000-ben kiadott, **Dominus Iesus** nyilatkozata sok vitát és nagy ellenszenvet váltott ki a nem katolikusok körében. Noha a dokumentum alaptárgya szerint nem az ökumenizmussal foglalkozik, mégis számos teológus – katolikusok is – úgy értékelték, hogy visszakozást jelent az ökumenizmus útján és visszatér ahhoz az alapálláshoz, amely szerint a katolikus egyház az egyedül üdvözítő egyház. A dokumentum elsősorban a rosszul értelmezett vallási pluralizmus ellen foglal állást, amely a kereszténységet egynek tekinti a számos, Istenhez vezető vallás közül, és Jézus Krisztust egynek a sok vallásalapító közül. Amint a címe is mutatja, azt kívánja kiemelni, hogy Jézus Krisztus és az egyház megőrzi egyedülálló és egyetemes szerepét az üdvösség útján. Az első három fejezet gyakorlatilag azt hangsúlyozza, hogy a megtestesült Igében, az ő életében, tanításában, halálában és feltámadásában Isten teljesen és végérvényesen kinyilatkoztatta magát, ezért nincs más üdvrend, mint amely a Szentháromság egy Istentől ered. Ez gyakorlatilag nem jelent nehézséget a keresztények számára, mert a nem-keresztény vallásokkal folytatott párbeszéd sem relativizálhatja Krisztus szerepét. Ma már – legalábbis a történelmi egyházak számára – az az állítás sem jelent különösebb gondot, hogy Krisztus egyházat alapított. A nehézség a negyedik, az egyház szerepéről szóló fejezet egyik megállapításából adódik, amely tisztázza az „egyház” szó hivatalos katolikus értelmezését. Eszerint azok a közösségek, amelyek szoros kötélekkel kapcsolódnak a katolikus egyházhoz „az apostoli jogfolytonosság és az érvényes eukarisztia” által, azok „valóban részegyházak”, és Krisztus egyháza jelen van bennük, még akkor is, ha az Isten akaratából eredő primátust nem őrizték meg (17. pont). Ezzel szemben azok a közösségek, amelyek „nem őrizték meg az érvényes püspökséget és az eukarisztia misztériumának eredeti és teljes valóságát, nem egyházak a szó sajátos értelmében” (uo.). A megkülönböztetés világos, az egyház név megilleti a keleti egyház(ak)at, esetleg az ókatolikusokat, de nem vonatkozik a különböző protestáns közösségekre. A következő mondatok megismétlik a LG és az UR megállapítását arról, hogy itt is léteznek egyházi elemek, hogy a keresztység bizonyos nem teljes, de reális egységet teremt az egyházzal, illetve hogy ezek a közösségek nem jelentéktelenek az üdvösség misztériumában. Mégis a fennebb említett meghatározás, noha a LG-ot idézi, határozottan leszűkíti a zsinat egyház-értelmezését, különösen ha az ökumenikus törekvések történelmi háttérét / fejlődését figyelembe vesszük. Ha a LG egészét, és különösen 8. pontját azután olvassuk, hogy tudjuk, mi volt a katolikus egyház álláspontja a IV. lateráni zsinattól XII. Piusig („extra ecclesiam [catholicam] nulla salus”), úgy értékeljük, hogy a katolikus egyház valóban nyitott, és elismerte, hogy Krisztus egyháza nagyobb valóság, amely ha teljesen jelen is van a katolikus egyházban, magába foglalja a többi keresztényt is. Sőt az UR is erre utal a két fejezetcímmel: „A keleti egyházak sajátos helyzete”, illetve „A Nyugaton különvált *egyházak és egyházjellegű közösségek*”. Hogy ez utóbbi fejezetben az egyház szó nem (igazán) az ókatolikusokra vonatkozik, az a kontextusból kiderül. Ezzel szemben a DI pontosítása leszűkítésként érzékelhető, egy megindult kitarulkozás utáni visszakozásnak.

Összegezve a katolikus egyház a bizalmatlanság és elzárkózás hosszú időszaka után elkötelezte magát az egység szolgálatára, az ökumenikus mozgalomban. Részvételét meghatározza egyháztana, amely szerint benne megvalósul Krisztus egyháza, de azt is elismeri, hogy valamennyi keresztény Isten népéhez tartozik, ezért reális közösség létezik már közöttük. A cél a teljes, látható kommunió megvalósulása, amely az egy hitvallásra épül, és az eukarisztikus közösségben válik nyilvánvalóvá. Az egység nem jelent egységesítést, hanem az értékek kölcsönös tisztelétét. Az egység útja már nem a rekatolizáció, bár az eszményi egyház képe a hit, liturgia és egyházkormányzat hármaskörében élők kommuniója, és az intézményes-hierarchikus elem döntő szerepet játszik. A teológiai dialógus és a gyakorlati együttműködés mindenképpen kívánatos. A zsinat körüli lelkesedés azonban megfogyatkozni látszik.

2. A protestáns álláspont az ökumenizmussal kapcsolatban

A katolikus álláspont körvonalazása viszonylag egyszerű feladat, mert számos hivatalos dokumentum világosan leszögezi a tanításában és szervezetében nagyon egységes egyház hozzáállását ehhez a kérdéshez. Ezzel szemben nagyon nagy számú protestáns egyház és egyházi közösség létezik, és ezek között nincs meg ez a szervezeti egység és tanbeli azonosság. Nincs egy olyan fórum, amely a katolikus tanítóhivatalhoz hasonlóan megfogalmazna egy olyan hivatalos, reprezentatív álláspontot, amely mindenkre nézve kötelező lenne. Harmadszor a protestáns egyházakban a helyi / regionális közösségnek akkora az autonómiája, hogy gyakorlatilag visszautasíthat bármilyen – esetleg magasabb, vagy legalább is általa is elfogadott fórum által hozott – döntést⁷⁴. Kifejezett tekintéllyel a Szentírás és a reformátori iratok és hitvallások rendelkeznek, de ezek egyrészt nem tartalmazhatnak közvetlen eligazítást az ökumenizmussal kapcsolatban, másrészt különféleképpen értelmezik ezeket, és éppúgy fel használják az ökumenikus mozgalom igazolására, mint fundamentalista alapú elvetésére.

2.1. Kiindulópont: a protestáns teológia alapjai

Az ökumenizmus kapcsán vallott álláspontot a reformátorok, a nagy hitvallások⁷⁵, valamint a reprezentatívnak számító teológusok⁷⁶ műveit vizsgálva lehet megérteni, hiszen ezek határozzák meg azokat az alapvető tanokat, amelyek a protestáns teológiákban kikristályosodtak, valamint a módot, ahogyan ezek a teológiák az egyház mibenlétét és küldetését értelmezik. Az egyházkép szorosan összefügg az ökumenikus törekvések értékelésével, a célkitűzések és az elvek megfogalmazásával. Jelentősek ezen a téren a különböző protestáns egyházak közötti megállapodások, amelyek megfogalmazzák a közös tanítást, és kijelentik az egyházi közösség létrejöttét⁷⁷.

⁷⁴ Sem a Lutheránus vagy Református Világszövetség, amelynek az evangélikus, ill. református egyházak tagjai, sem az EVT döntései nem kötelező jellegűek. Különösen az EVT nem rendelkezik, alkotmányánál fogva, semmilyen joghatósággal a tagegyházakkal szemben (hacsak azok kifejezetten másként nem rendelkeznek), annál is inkább, hogy az EVT nem egy egyházjellegű struktúra. Nagyon érdekes, hogy a *Hit és Egyházalkotmány* vagy a bilaterális teológiai munkacsoportok konvergencia-dokumentumai nem részesülnek egyértelmű elfogadásban, annak ellenére, hogy a protestáns teológusok részt vesznek ezek megfogalmazásában. Ezt bizonyítja a recepció hiánya a *Limai dokumentum* (1982), vagy a megigazulásról szóló *Római Katolikus – Lutheránus Közös Nyilatkozat* (1999) esetén.

⁷⁵ A lutheránusok számára különösen az Ágostai Hitvallás, a reformátusoknak pedig a két Helvét Hitvallás és a Heidelbergi Káté mérvadó.

⁷⁶ Kiemelkedő közöttük Karl Barth, aki *Egyházi dogmatikájával* mai napig meghatározza a református teológiát.

⁷⁷ Az egyik legfontosabb dokumentum az 1973-ban kiadott Leuenbergi megállapodás, amely az európai lutheránus és református, valamint a valdi egyház és a „Cseh testvérek” közötti teológiai egyetértést és az egyházi közösség létrejöttét jelenti be.

A protestáns teológiát meghatározza a reformátorok istenképe és a vele összefüggő emberkép⁷⁸, úgy, ahogy ez – első belegondolásra meglepő módon – szent Ágoston, valamint a 14.–16. századi nominalizmus és a német földön virágzó misztika hatására kialakult. A korabeli teológia Isten transzcendenciájára és abszolút mindenhatóságára helyezte a hangsúlyt. Isten – szentségével és hatalmával – végtelenül felülmúlja a teremtett világot, és ezen belül az embert, aki nemcsak teremtmény-mivoltában, hanem még inkább bűne következtében egészen messze került Istentől. Istent semmi sem köti (*potentia absoluta*), ezért nemcsak hogy mindent megtehet, hanem semmi és senki nem lehet hatással rá. Mindent az ő hatalma és akarata szab meg, a világ eseményeinek folyását az ő döntése kizárólagos módon és teljesen meghatározza: az isteni akarát tökéletes indeterminalitásáról és az emberi történések teljes determináltságáról beszélhetünk. Az ember Isten színe előtt semmi, ezért nem lehet őt Isten partnerének tekinteni, nem lehet elképzelni valamiféle együttműködést az isteni akarattal, hanem az ember pusztán eszköz Isten kezében. Másrészt éppen mivel minden Istene múlik, az ember felszabadul abból a félelemből, hogy nem kedves Isten előtt, hiszen annak ellenére, hogy magától valóban nem rendelkezhet semmilyen érdemmel vagy jóssággal, Isten, aki egyszermind végtelenül szerető Isten, megszabadítja őt. Ezt a szabadulást – az igazsá tevést / megigazulást – az ember ajándékba kapja, Krisztus kereszthalálától való tekintettel. Ez a lutheri teológia középpontja, amelyet a Római levél vizsgálatán keresztül fogalmazott meg. A bűne miatt elveszett embert, akinek semmi esélye sincs az üdvösségre, Isten, teljesen ingyenesen – kegyelemből – igaznak számítja⁷⁹, mert nem őt tekinti már, hanem az önmagát feláldozó Krisztust, az ő haláláig menő engedelmisségét. Éppen ezért az ember nem érdemelheti ki az isteni kegyelmet, nem marad más feladata mint az, hogy a hit⁸⁰ révén befogadja az ő irgalmát, elfogadja a krisztusi megváltást. A két állítás összekapcsolódik; a *sola gratia*-ból következik a *sola fide*.

A reformatori teológia harmadik alappilérét a korabeli egyházi viszonyok és a skolasztikus teológia hanyatlása teszik érthetővé. Az egyre inkább a hierarchiára összpontosító, földi hatalomhoz ragaszkodó és a reformokat folyamatosan elodázó egyház azt a látszatot keltette, hogy az isteni igazságoknak már-már személyes birtokosa, nem pedig ezeknek a szolgálatában áll. A virágzó skolasztika idején, különösen Aquinói Tamás nyomán, a teológiában növekvő bizalmat lehetett megtapasztalni az emberi értelem képességeivel szemben; a teológusok az Istentől kapott értelem fényénél próbálták megközelíteni az isteni valóságot. Ez ugyan teljesen jogos volt, de idővel úgy tűnt, hogy Isten misztériumát, az ő működését az emberi gondolkodás kategóriái közé lehet szorítani, és az emberi bölcselkedés képes mindent elmondani Istentől. Viszont a késői skolasztika – különösen a nominalizmus – egyre inkább elszakította a hit és az ész közötti kapcsolatot, és jelentéktelennek tekintette az értelemnek a hit kialakulásában betöltött szerepét. A nominalizmus szerint a hit tárgyát nem lehet az értelem segítségével megragadni, hiszen a gondolkodás kategóriái, a fogalmak, nem rendelkeznek valóságtartalommal, hanem csak nevek (*nomina*). A misztikusok pedig, éppen a hanyatló skolasztika elleni reakcióként, a szemlélődésen keresztül megvalósuló közvetlen Isten-kapcsolat lehetőségéről tanúskodtak. Ezek a történeti tények és eszmei áramlatok nagy hatást gyakoroltak Lutherre és Kálvinra, még akkor is, ha ők kifejezetten tiltakoztak a skolasztika és különösen a nominalizmus eljárása ellen. Másrészt a bensőségesebb és egyszerűbb vallásosság iránti igény, amely úgy tapasztalta meg az egyházat, mint hatalmi pozícióiról nyilatkozó, az Istent kisajátító intézményt, amely elfordult az evangéliumi eszménytől, a forráshoz való visszatérést sürgette. Ez a forrás a teológiában nyilván a Szentírás

⁷⁸ Vö. GÁNÓCZY, 21-24; 68-81.

⁷⁹ Róm 3,23-24.

⁸⁰ Róm 1,17; 3,28; 4,3-25; Gal 3,6-14.

volt. A Szentírás iránti érdeklődés döntő volt mind Luther, mind Kálvin számára, sőt a *sola Scriptura* az egész protestáns teológia meghatározó elve lett. A Szentírásnak, mint az eredeti tanítás letéteményesének a nagybecsülése együttjárt az első századok teológiájának és gyakorlatának a felértékelésével. A 16. századi egyházból és teológiából való kiábrándulás következményeként a reformátorok ahhoz az korhoz tértek vissza, amelyben a krisztusi tanítás hamisítatlan volt, és ezt a korai egyház képviselte, az az egyház amely a Krisztus-élményt a szent iratokban fogalmazta meg, amely az első zsinatokon és az egyházatyák tanításában hitelesen fogalmazta meg a kereszténység lényegét⁸¹.

Az istenképből és az emberképből, valamint a három *solából* válik érthetővé az egyház értelmezése. A végtelenül hatalmas Isten, ingyenes könyörületében a bűnös emberek közül egyeseket kiválaszt és kihív⁸², hogy Krisztus miatt az ő szeretetében részesítse őket. Azok, akiket Isten kegyelmesen kiválasztott és akik hittel válaszolnak az ő hívására, az ő gyülekezetét alkotják. Az egyház ezek szerint a választottak közössége. A döntő az egyházban az isteni kezdeményezés, amely Krisztusban ér a tetőfokra, és amely a kinyilatkoztatáson keresztül éri el minden kor emberét. A kinyilatkoztatás foglalta a Szentírás, az egyetlen forrás, amelyen keresztül tudomást szerezhetünk Isten üdvözítő akaratáról, amely Krisztusban lett nyilvánvaló. Az ember válasza kizárólag a hívó elfogadás lehet, más kifejezett hozzájárulás elképezhetetlen. Az egyház, bár Isten akaratából rendelkezik egy bizonyos intézményes szerkezettel, különféle szolgálatokkal, ezek másodlagosak csupán, és nem helyezhetők Isten Igéje fölé. Isten szuverén módon működik a világban és az egyházban, nem köti magát semmilyen eszközhöz, sem az intézményhez, sem a szentségekhez. Minden eszköz csak alkalmat ad az embernek, hogy megtapasztalja Isten üdvözítő működését. Minden hívő ember ezáltal tulajdonképpen alapvetően egyenlő Isten előtt, nem lehet azt mondani, hogy egy hierarchia képviseli az Istent vagy az egyházat, és fölötte áll a többi megkereszteltnek. A Szentlélek szabadon működik a Krisztust hittel elfogadó ember lelkében, ő világosítja meg belülről a Szentírás olvasásakor. Ezért az egyetlen tekintély az egyházban Isten írott igéje, amelyet nem lehet kiegészíteni semmilyen emberi hagyománnyal, és amelyet a Szentlélek megvilágosító hatására mindenki képes megérteni. Ebből adódik a hagyomány és a tanítóhivatal írásmagyarázó igényének az elvetése.

2.2. A protestáns egyházban

Az **Ágostai Hitvallás** VII. cikkelye határozza meg az egyházat: a szentek közössége, amelyben helyesen tanítják az evangéliumot és helyesen szolgáztatják ki a szentségeket⁸³. Ez a két feladat az egyházi szolgálatok elsődleges feladata, amely megalapozza a tisztán lelki tekintélyt, és amellyel szemben minden egyéb feladat – világi hatalom gyakorlása, vagy akár újabb, „emberi” hagyományok és törvények megállapítása kétséges, vagy akár káros (CA XXVIII).

Kálvin egyháztanában fokozatos bővülés és fejlődés figyelhető meg az *Institutio* különböző kiadásaiban⁸⁴. Míg az 1536-os és az 1539-es kiadásban a *Credo* magyarázatában,

⁸¹ Szembetűnő az ágostoni – időnként szélsőséges – teológia hatása Lutherre, az ágostonos szerzetesre, de Kálvinra is. Egyébként ebben a forrásokhoz való visszatérésben a humanizmus által vallott eszmény is felismerhető.

⁸² A predestináció – Isten eleve elrendelése egyesek üdvösségéről – a protestáns teológia másik központi gondolata. Érdekes, hogy ez a gondolat is jelen van szent Ágostonnál, aki szerint az emberiség, az áteredő bűnt következtében nem egyé *massa damnatánál*, de Isten egyeseket érdemük nélkül kiválaszt az üdvösségre, míg másokat, a harag edényeit hagyja elveszni. Mivel azonban az ember bűnös, Isten részéről ez nem számít kegyetlenségnek, hanem ebben nyilvánítja ki igazságosságát.

⁸³ *Est autem ecclesia congregatio sanctorum, in qua evangelium recte docetur et recte administrantur sacramenta.* (Philippi Melanchthonis Confessio Augustana, art. VII, de ecclesia).

⁸⁴ Ld. a témáról a kiváló Kálvin-szakértő, Gánóczy könyvét: *Calvin, théologien de l'Église et du ministère*, 183-222.

valamint a *De falsis sacramentis* című és a keresztyény szabadságról szóló fejezetekben szól az egyházzól, az 1543-as kiadásban az egész 8. fejezetet ennek a témának szenteli⁸⁵. Az 1559-es *Institutio*-ban a szentségekkel együtt tárgyalja az egyházat, a *De externis mediis vel adminiculis quibus Deus in Christi societatem nos invitat et in ea retinet* cím alatt. Egyházzszemlélete krisztocentrikus, az alapfogalom pedig az egyház mint Krisztus teste. Míg az első kiadásban az intézményi oldalt minimalizálja, és arról szól, hogy az egyház látható megjelenés nélkül is fennállhat, hiszen nem más mint a predestináltak közössége, és a döntő benne Isten szavának tiszta hirdetése és a szentségek kiszolgáltatása⁸⁶, később, különösen Bucer hatására egyre nagyobb jelentőséget tulajdonít a látható struktúrájának, és az egyházi szolgálatoknak. Az egyház az *universus electorum*, de társaság is, Isten népe, amelynek egyetlen feje van, Krisztus. 1541-ben először beszél látható egyházzról. Az 1543-as kiadás az egyház kétféle megközelítéséről beszél. „La sainte Ecriture parle de l’Eglise en deux sortes. Car aucunesfois en nommant l’Eglise, elle entent seulement *celle qui est devant Dieu* (lat. *quae revera est coram Deo*; az 1560-as fr. kiadásban: l’Eglise qui est telle à la verité), en laquelle ne sont compris sinon *ceux qui par la grace d’adoption sont enfants de Dieu, et par la sanctification de son Esprit sont vrais membres de Iesus Christ*. (...) Souvent par le nom de l’Eglise elle signifie *toute la multitude des hommes*, laquelle etant esparse en diverses regions du monde, *fait un même profession d’honorer Dieu et Iesus Christ: a le Baptisme pour tesmoignage de sa foy, en participant à la Cene proteste d’avoir unité en doctrine et en charité: est consentante à la parole de Dieu, et de laquelle elle veut garder la predication, suyvant le commandement de Iesus Christ*. En ceste il y a plusieurs hypocrites meslez avec les bons, qui n’ont rien de Iesus Christ, fors que le tiltre et l’apparence: (...) lesquels sont tolerez pour un temps (...) Poutant comme il nous est necessaire de croire l’Eglise mandé d’avoir ceste Eglise visible en honneur (*quae respectu hominum Ecclesia dicitur*), et de nous maintenir en la communion d’icelle.”⁸⁷ A látható egyház tehát azoknak az embereknek a sokaságából áll, akik egyként megvallják Isten és Krisztust, egy keresztségben részesülve tanúskodnak hitükről, a úrvacsorában részesednek, egyek Isten igéjének hallgatásában és a szeretetben. Ebben a látható testben ott vannak egy ideig azok a képmutatók is, akiknek valójában semmi közük Krisztushoz⁸⁸. 1560-ban a látható egyházat – megszemélyesítve –, anyának nevezi⁸⁹. Az egyház megkapta az Úrtól a kulcsok hatalmát, a bűnök bocsánatára. A szolgákra (lelkészekre) bízta a kiengesztelődés szolgálatát; az ő feladatuk, Isten megbízásából az evangélium hirdetése és a szentségek kiosztása⁹⁰. Kálvin azt is megengedi, hogy a katolikus egyházban is megvannak a *vestigia ecclesiae*, különösen a keresztség, de más elemek is, hiszen az egyház nem szűnhet meg teljesen; sőt

⁸⁵ Címe: *Quarte partis symboli Expositio, ubi de ecclesia, eiusque gubernatione, ordine, potestate ac disciplina agitur, item de clavibus, peccatorum remissione et ultima resurrectione.*

⁸⁶ Vö. GÁNÓCZY, 185.

⁸⁷ IC 1560, IV. 1.7; OC 4, 574-575, in: GÁNÓCZY, 202-203.

⁸⁸ Vö. Ágoston tanítását az egyházzról mint *corpus permixtum*ról a *Civitate Dei*-ben.

⁸⁹ Vö. GÁNÓCZY, 213.

⁹⁰ „Et de fait, c’est pourquoi le Seigneur a donné les clefs à son Église afin qu’elle euste la dispensation de ceste grace pour nous en faire participants. Car quand Iesus Christ a commandé à ses Apotres et leur a donné la puissance de remettre les péchés (Matth. 16,19; 18,18; Iean 20,23): ce n’a pas esté seulement afin qu’ils deslaissent ceux qui se convertiroient à la foy Chrestienne, et qu’ils fissent cela pour une fois mais afin qu’ils exerçassent cest office continuellement envers les fideles. Ce que saint Paul enseigne, quand il escrit que Dieu a commis aux ministres de son Eglise l’ambassade de reconciliation, pour exhorter iournellement le peuple à se reconcilier à Dieu au nom de Christ (2Cor 5,19,20). Pour tant en la communion des saints, les pechez sont remis continuellement par le ministere de l’Eglise, quand les Prestres et Eveques, ausquels ceste charge est commise, conferment les consciences des fideles par les promesses de l’Evangile, et les certifient que Dieu leur veut faire pardon et mercy: et cela tant en commun qu’en particulier, selon que la necessité le requiert. (...) ce bien nous est distribué et communiqué, par les Ministres et Pasteurs, tant en la predication de l’Evangile qu’aux Sacremens et meme la puissance des clefs est comprise en cela. (*Institution*, IV.1.21, in: GÁNÓCZY, 219).

még a pápaság alatt levő egyházat is egyháznak lehet nevezni (annak ellenére, hogy a pápát, akárcsak Luther, Antikrisztusnak tartja)⁹¹.

A **Második Helvét Hitvallás**⁹² a XVII. része az „Isten egyetemes és szent egyháza és az egyház egyedüli feje” címet viseli. Ebben a fejezetben ez olvasható az egyházzal: „Mivel Isten kezdetől fogva azt akarta, hogy az emberek üdvözüljenek és az igazság ismeretére eljussanak, szükségképpen mindig volt, van és a világ végéig lesz anyaszentegyház, azaz a hívőeknek a világból kihívott vagy egybegyűjtött serege, minden szentek közössége; azoké tudniillik, akik az igaz Istent a megváltó Krisztusban az ige és a Szentlélek által igazán megismerik és helyesen tisztelik, valamint a Krisztus által ingyen szerzett összes javakban hittel részesednek.”⁹³ Az egyház tehát alapvetően Isten kezdeményezésének, hívásának, a Szentlélek működésének eredménye. Lényegében nem más az egyház mint azoknak az embereknek a gyülekezete, akik hittel válaszolnak Isten hívására. Ismertetőjegyei Krisztus megváltó művének elfogadása, a Szentírás, a többi ingyenes ajándék – a Krisztustól rendelt sákrámetumok (14.) – befogadása, és az igaz szeretet. Az egyház lényegéhez tartozik – az Apostoli Hitvallás értelmében –, hogy *egy*, hiszen Isten is egy, Krisztus az egyetlen közvetítő, a fő és a pásztor, de egy a Lélek is, valamint az üdvösség, a hit és a szövetség. Az egyház ugyanakkor katolikus, azaz *egyetemes*, mert a világ minden részére és minden időre kiterjed, tehát nincs egy földrajzi területhez kötve, de egyetlen közösséghez, így a római egyházhoz sem (XVII, 3).

Az egyház Isten háza, Krisztus menyasszonya, Krisztus nyája, az ő teste (8,10). Krisztus az egyház egyetlen feje és pásztora (12-13.) Ennek kapcsán hangzik el, hogy az egyház „nem szorul helytartóra, mert helytartóra csak a távollévőnek van szüksége, márpedig Krisztus jelen van az egyházban és annak éltető feje” (13.). „Az egyházban nincs semmiféle elsőbbség” (uo.). A két tétel nyilván a hierarchia és pápa primátusa ellen szól. „Az egyházon kívül nincs üdvösség” (15.), ez az egyház azonban nem a római egyház, hanem Krisztus egyháza; másrészt azonban az üdvösségből nincsenek teljesen kizárva azok, aki nem élnek a sákrámentumokkal, vagy pillanatnyilag hitetlenk vagy méltatlanok, mert az egész üdvtörténet igazolja, hogy van lehetőség a megtérésre (16.). Másrészt olyanok is vannak, akik látszólag egyháztagok, mert Isten ígéjét hallgatják és a sákrámentumokkal élnek, de hiányzik belőlük a hit és ezért nem tartoznak igazán Krisztus egyházához.

„Isten szolgákat használ fel az egyház építésére” (XVIII, 1), ezeket a szolgákat nem szabad megvetni. „Az Újszövetség szolgálói” (7.) az apostolok, próféták, evangélisták, püspökök, presbiterek, pásztorok és tanítók (1Kor 12,28; Ef 4,11); a római egyház kisebb és nagyobb rendjei miatt sem lehet hitelük (8-9.). Az egyház szolgálóit „el kell hívni és meg kell választani” a közösség által, ezeknek kifogástalan életűnek kell lenniük (a pasztorális levelek szellemében; XVIII, 10.). „Akiket pedig megválasztottak, azokat a vének közös imádsággal és kézzel szenteljük fel” (11.). Ezzel együtt azt is kimondja a hitvallás, hogy valamennyi hívő papnak számít, bár ez a fajta papság „és az egyházi szolgálat nagyon különbözik egymástól” (12.). A szolgák feladata elsősorban Isten ígéjének tanítása és a sákrámentumok kiszolgálása (13.). Nincs saját hatalmuk az egyházban, hiszen minden hatalmat Krisztus tart fenn magának, beszélhetünk azonban szolgálati vagy hivatali hatalomról, a kulcsok hatalmáról, amelyet tulajdonképpen Krisztus szab meg, és nem uralkodást,

⁹¹ Calvin, i. m., IV.2.11, in: GÁNÓCZY, 220.

⁹² Bullinger Henrik zürichi reformátor 1566-ban kiadott műve.

⁹³ XVII, 1. A meghatározás és a 6-7. pont értelmében gyakorlatilag az egyház Krisztus előtt is fennállt, a keresztyén egyház Isten választott népének folytatása, de az újszövetség egyháza bőségesebb ajándékokkal rendelkezik.

hanem szolgálatot jelent (16-18.). Az egyházi szolgák hatalma, akárcsak az apostoli időkben a püspököké és presbiterkéé, egyenlő (19.).

Karl Barth Dogmatikája IV., „A kiengesztelődés tanítása” (a francia kiadásban: *La doctrine de la réconciliation*) című kötetében beszél az egyházról. A Credo logikáját követve az egyházat a Szentlélekhez kapcsolja, a Szentlélek művének tekinti. Dinamikus valóságként értelmezi, amely azért és azáltal létezik, hogy Krisztus a Lélekben összegyűjti a keresztényeket. Lényege maga a létezése, a folyamatos létrejötte, a mód, ahogyan engedi magát meghívni és válaszol Istennek erre a hívására. Az egyház azoknak a közössége, akiknek Isten megadja, hogy szolgálóként, gyermekeként, barátaiként élve tanúságot tegyenek a világ előtt a Krisztusban megvalósított kiengesztelődésről. Ezek az emberek azok az elsők, akik már megtapasztalják a Lélek működését, Isten világ fölötti ítéletét és győzelmét, amely Krisztus halálában és feltámadásában nyilvánul meg. Ők azok, akik elővételezik Isten dicsőségének kinyilvánítását a teremtett világ előtt, akik megtapasztalják és megtapasztaltatják Isten igazságosságát és hűségét. A döntő mozzanat tehát Isten hívása, illetve az erre adott engedelmes válasz. „L’Église est dans le rassemblement particulier de ces hommes, lequel devient possible et réel, sous la souveraineté de Jésus-Christ, par leur écoute et leur obéissance communes; elle est parce qu’il leurs est donné de répondre ensemble par toute leur existence à l’œuvre de Jésus-Christ, saisie comme une parole qui leur est adressée.”⁹⁴ Az egyháznak ezt az meghívásban és engedelmes válaszból megnyilvánuló esemény-voltát jelzi az ἐκκλησία szó újszövetségi használata.

Az egyház lényegéhez tartozik az emberi-történelmi lét, a kultusz, tanítás, igehirdetés, teológia, hitvallás, valamint a szervezet, tehát ebből adódik az egyház látható volta⁹⁵. Aki erről nem akar tudomást szerezni, az egyfajta egyházi doketizmust vall, és nem veszi komolyan Krisztus valóságos emberségét, hiszen az egyház is az Ige megtestesülésének analógiája szerint egyszerre hordozza az istenit, a Lelket, és a törekeny emberséget. A Krisztusban hívó ember nem utasíthatja el azt, hogy a térben és időben megvalósuló közösségben higgyen – még akkor is, ha ez a hit nagyon kritikus és küzdelmes, hiszen így válik a közösség tagjává és kereszténnyé⁹⁶.

Másrészt, bármennyire fontos is az egyház látható jellege, igazi mivolta szerint láthatatlan. Mert igazi lényege az, ami minden – egyébként igen jelentős – struktúrán és külsőleg megtapasztalható jegyen túl, láthatatlan és csak a hitben megközelíthető. Az egyház belső mivolta a hit tárgya, és ez nem más, mint Isten cselekvése, amellyel kiengeszteli önmagával az embert és megigazulttá teszi. Erről nem szabad megfeledkezniük az egyházaknak, amikor az a kísértés éri, hogy bizalmukat saját szentségeikbe, intézményeikbe, hatalmukba vagy lelki nagyságukba vessék és felcserélik ezekkel Krisztus erejét⁹⁷.

A két valóságot azonban nem lehet szembeállítani, nem lehet azt mondani, hogy más az emberi-társadalmi, és más a természetfölötti-lelki közösség. Inkább arról van szó, hogy az első az egyház formája, a másik annak misztériuma. A kettő egysége alkotja az élő Ur, Krisztus testét.

Az egyház lényegéhez tartozik, hogy egy és egyetlen, ezért nem lehet igazi értelemben „egyházakról” beszélni. A jogos pluralizmus csak a helyi közösségek sajátos körülményeiből adódhat. Másrészt a helyi egyházban teljesen megvalósul az egyház. Ebből következik, hogy az egység egyetlen biztosítéka, ha minden közösség, mint az Úr alapítása, hűséges és engedelmes marad a Szentlélekhez. Minden olyan intézmény, amelynek szerepe az egység közvetítése lenne,

⁹⁴ BARTH, IV.2.,10.

⁹⁵ I. m., IV.2, 11.

⁹⁶ I. m., IV.2, 12-13.

⁹⁷ I. m., IV.2, 17. A szerző megjegyzi, hogy ez nem kizárólag a nagy egyházak kísértése, mint amilyen a római egyház, hanem a legkisebb közösséget is elbuvölhetik saját adottságai.

elfogadható, de nem tartozik az egyház lényegéhez. Barth szerint egy ilyen elképzelés az egyháznak egyfajta absztrakt elgondolásából adódik, amely egyháznak az „általános” egyházat tartja, amelyhez képest a helyi közösségek csak „részleges” egyházak lennének⁹⁸.

Hasonló módon határozzák meg az egyház lényegét, ismertetőjegyeit és tulajdonságait a **magyar protestáns teológusok** (pl. Ravasz László, Victor János vagy Török István). „Az egyház a kihívottak és összegyűjtöttek közössége”⁹⁹; egyszerre láthatatlan kegyelmi közösség és látható-emberi valóság. Egyetlen célja az emberek üdvösségre vezetése. Az igaz és tiszta egyház az, amelynek Krisztus az alapja, és amelyben megfelelően hirdetik az evangéliumot és szolgálják ki a sákrámentumokat¹⁰⁰. Lényege szerint egy, szent (bár tagjai bűnösök), egyetlen, apostoli, mert az apostolok hitét vallja, és nem a történelmi szukcesszió folytán, tévedhetetlen – tévedhetetlenségét azonban a Szentlélek biztosítja az Íráson keresztül, és nem egy tanítóhivatal garantálja. Az egyházban vannak bizonyos szolgálatok, amelyek elsődlegesen az ige hirdetésére irányulnak. Victor János külön kiemeli, hogy a katolikus felfogással szemben, az egyház nem üdvintézmény, nem olyan erőter, amely az emberekkel szemben, őket megelőzően létezik, azért hogy az isteni javakban részesítse a belépőket, hanem az emberek, a hívek közössége. Ahol a Krisztusban hívők összejönnek, ott valósul meg az egyház¹⁰¹.

2.3. Az egyház megosztottsága és az egység útja Barth szerint

Nagyon jelentős az, amit Barth az egyház egységéről ír¹⁰². Ha történelmi szempontból meg lehet magyarázni az egyházak különállását, és a társadalomban jól megférhetnek egymás mellett valamilyen tolerancia szellemében, teológiai szemszögből ez a megosztottság teljesen elfogadhatatlan. Amennyiben a kereszténység egymástól valóban elkülönülő, más hitet valló egyházakra szakad, ezzel a gyakorlatban megtagadja, azt amit hirdet, nevezetesen azt, hogy csak egy az Isten, Krisztus egy és egyetlen, és a Szentlélek egy. Az egyház megosztottsága elfogadhatatlan és botránysos. Aki beletörődik ebbe a helyzetbe, sőt jól megvan ezzel mások hibái miatt „saját felekezete jó hitvallója – jó római katolikus, jó református, jó ortodox vagy jó baptista – lehet, de semmiképpen nem gondolhatja magáról, hogy jó keresztény. Még nem hitte, ismerte el és vallotta meg becsülettel és komolyan az *una ecclesia*-t. Mert az *una ecclesia* mellett vagy vele szemben nem létezhet egy második vagy egy harmadik *ecclesia*.¹⁰³” Képtelenség az egyházak szembenállása és kölcsönös kizárása a hitvallás vagy a teológia szembeállításával, hiszen lehetetlen, hogy az, amit az egyik, Krisztusra hivatkozva, igazságnak, dogmának vall, az a másik oldalon hamisnak, sőt eretnekségnek minősüljön. Képtelenség az is, hogy közösségek, amelyek különböző profán feladatok teljesítésében együttműködnek, ne tudjanak együtt imádkozni vagy ne hallgassák

⁹⁸ Barth egyházképe talán ebben különbözik leginkább a katolikus elgondolástól, nem azért, mintha az, amit a helyi egyház jelentőségéről mond, nem lenne közös, hanem azért, mert a egyházak közösségeiből felépülő egyházat absztrakciónak tekinti, és az egységet szolgáló struktúrát jelentéktelennek tartja.

⁹⁹ RAVASZ, *Kis dogmatika*, A Református Zsinati Iroda Sajtóosztálya, Budapest, 1990, 113.

¹⁰⁰ Ravasz László készségesen elismeri ugyan, hogy a katolikus egyház igaz egyház, de hozzáteszi, hogy nem tiszta... (i. m., 118).

¹⁰¹ VICTOR, *Ecclesia – quid?*, in Theologiai Szemle, 1942, XVIII, 69-85. Tanulmányában a reformátorok tanításán és a hitvallások elemzésén keresztül bizonyítja tételét, hogy az egyház elsődlegesen emberek gyülekezete.

¹⁰² I. m., IV. 2., 35-47.

¹⁰³ „Celui qui se résigne à n’importe quelle division et qui même s’en trouve bien, celui qui peut s’en accomoder à cause des fautes et de la culpabilité manifestes des autres, peut être un bon confesseur dans sa propre dénomination – un bon catholique romain, un bon réformé, un bon orthodoxe ou un bon baptiste! – il ne devrait en aucun cas estimer qu’il est un bon chrétien. Il n’a pas encore honnêtement et sérieusement cru, reconnu et confessé *l’una ecclesia*. Car *l’una ecclesia* ne peut pas exister avec une seconde ou troisième *ecclesia* à côté d’elle ou contre elle, elle ne peut pas exister elle-même contre une autre *ecclesia* ni parmi plusieurs autres.” I. m., IV. 2., 37.

együtt Isten igéjét. Ez a megosztottság nem igazolható azzal, hogy ez a Szentlélektől származó, egyenesen örvendetes sokféleség és gazdagság.

Mit lehet tenni egy ilyen botrány esetén? Az első, amit Barth leszögez, hogy nem az a megoldás, ha elmenekülünk a látható egyházból egy láthatatlan egyház egységébe. Nem kevés iróniával jegyzi meg, hogy ez gyakorlatilag olyan volna, mint ha egy keresztyén keserűséggel vagy fölényesen eltávolodna saját egyházától és a többi egyháztól, „valamiféle remeteségbe vonulna Istenével, Krisztusával és Szentlelkével, vagy saját elefántcsonttornyába zárkózna, hogy saját hitét művelje és a maga módján üdvözüljön, és amennyiben lehetséges, eközben az *una sancta*-t szemlélné, amelynek pillanatnyilag ő lenne az egyetlen tagja. Ez azt jelentené, hogy ejtenénk a közösség szentvedését és reményét (...). Vagy a *communio sanctorum*-ban vagyunk, vagy nem vagyunk *sancti*.”¹⁰⁴ Másrészt az igazság feláldozása és a sajátosságokról való lemondás a béke érdekében szintén nem vezet sehova. Azt sem lehet állítani, hogy a megosztottság pusztán külsődleges, míg belül egy vagyunk, hiszen a szakadás az egyház belső, láthatatlan mivoltát, magát az Istennel való kapcsolatot is érinti. Az egység azáltal sem jöhet létre, hogy különböző egyezményeket írunk alá, amelyek relativizálják a létező különbségeket, és így egy elfogadható együttélést és valamiféle vallási társaságok együttműködését biztosítjuk. Hiszen ez gyakorlatilag közömbösséget vagy a hit elhallgattatását jelentené. Az egyházaknak az az elsődleges feladatuk, hogy komolyan vegyék önmagukat, sajátos voltukat, nem azért, hogy aztán ehhez tapadjanak, hanem azért, hogy innen képesek legyenek aztán elindulni a másik egyház és az egy egyház felé. A saját felekezet különléte – mélyen elítélendő volta ellenére – az a kiindulópont, amelyhez vissza kell térni, hogy a közösség felfedezhesse különállásának okát és azt, hogy mennyire indokolja továbbra is a Krisztushoz való hűség és a lelkiismeret szava ezt az állapotot. Ez az indok nem ugyanaz mint a saját történelmi, kulturális hagyományokhoz való ragaszkodás. Mindegyik egyház, akár apostoli eredete és folytonossága, akár a Szentírás hatására történt gyökeres megreformálása és megújulása, akár a Krisztus követésében tanúsított igényessége miatt úgy érzi, hogy ő Krisztus igazi, élő, hűséges egyháza. És minden keresztyén közösség bizonyos mértékig jogosan hivatkozik erre. De a Krisztushoz tartozás éppen azt jelenti, hogy Krisztust hagyjuk szólni és vezetni, hogy rá hallgatunk. „Az ő valóságos jelenlétének kell megtapasztalhatóvá válnia a római misében, a lutheránus úrvacsorában, a református exegézisben és igehirdetésben, a methodista megtérésre való felszólításban, a testvériségek beszédes vagy csendes tanúságtételében, akárcsak azokban a közösségekben, amelyek akaratának megfelelően, a felebarát szolgálatára szentelik magukat.”¹⁰⁵ Az lenne a feladatunk, hogy ne csak valljuk az élő Úrnak ezt a jelenlétét, hanem hagyjuk, hogy eseményé váljon, úgy ahogy mindegyik részről ezt tanúsítják. Ha az egyházak valóban hűségesek lennének Krisztushoz, még megmaradna egy ideig jelenlegi struktúrájuk, de kimozdulnának a közömbösség és a szkepticizmus állásából, és képessé lennének alázatban megnyílni más egyházak tanítása és életformája felé. Az első lépést a megtérés felé minden egyháznak meg kell tennie, és nem várhat arra, hogy a másik lépjen előbb. Ez azt tételezi fel, hogy képessé válunk meghallgatni a másikat, és lemondunk arról az igényünkről, hogy másokkal szembeállítva magunkat azt állítsuk, hogy mi vagyunk az egy igaz egyház. Barth egység-szemlélete alapvetően Krisztus-központú. Olyan sürgető kihívásról van szó, amely egyaránt távol van a közömbösségtől, az identitás megtagadásától és a korlátlan önállítástól. Az egységkeresés alapja a Krisztus iránti hűség, és az ő jelenlétébe vetett hitnek a komolyan vétele.

¹⁰⁴ I.m., IV. 2., 39.

¹⁰⁵ I.m., IV. 2., 43.

2.4. Az ökumenizmus protestáns elvei

Az ökumenizmushoz való hozzáállást a protestáns teológia tartópillérei teszik érthetővé: az említett Isten – ember kapcsolat, a hitből, azaz egyedül kegyelemből való megigazulás, a Szentírás mint kizárólagos hitforrás, mely magyarázatát és hitelességét magában hordozza¹⁰⁶, az egyházkép – az egyszerre látható és láthatatlan gyülekezet, amelyben a döntő az isteni kiválasztás, a hirdetett igébe vetett hit, a szolgálatok jelenléte mellett a megkeresztek egyenlősége.

Minden protestáns egységtörekvés ezekből az alapelvekből indul ki; ezek határozzák meg a különböző protestáns denominációk egymásközi és más egyházakkal való kapcsolatát.

A protestáns és katolikus egyházkép között sokkal több hasonlóságot lehet felismerni, mint ahogyan azt rendszerint be szokták mutatni. Nem állítható, hogy a protestáns ekkleziológia kizárólag a láthatatlan egyházban gondolkodik, vagy akár szembeállítja a látható és a láthatatlan egyházat. Nem lehet azt mondani, hogy lemond a szentségekről az ige javára (legalább az elmélet szintjén nem), vagy nem különbözteti meg a megkeresztek általános szerepét és a lelkeszi szolgálatot.

Az viszont tény, hogy a hasonlóságok mellett számos különbség is van. Más az alapállás az Isten – ember viszony szemlélésében. Isten minden, ő a cselekvő, az ember jelentéktelen, csak passzív befogadója Isten művének. Az emberi tényező pesszimista szemléletéből magyarázható – az egyébként teljesen igaz, és a trentói zsinat által is vallott¹⁰⁷ – hitből való megigazulás óriási szerepe a protestáns teológiában. Ugyancsak ebből adódik az, hogy az egyház intézményes-emberi oldala nem annyira jelentős. Isten szava fölött nem állhat egy egyházi személy vagy testület. A lelkipásztor szolgálatot teljesít és a többi megkereszttel alapvetően egyenlő, nem pedig egy hierarchia tagja. Az egyházi szolgálatok fontosak, de a mégolyan szent hatalom sem összpontosulhat egy ember kezében. A teológiai tanok, a szervezet és az istentiszteleti formák csak olyan mértékben fogadhatók el, amennyiben közvetlenül megtalálhatók a Szentírásban. (Ez vonatkozik például a szentségek krisztusi eredetére is.)

Az ökumenizmussal kapcsolatos elvek tárgyalásánál döntő megérteni a *Szentírás értelmezését*, illetve a *Szentírás és az egyház viszonyát*¹⁰⁸. A Biblia *autopásztiája* (önmagában található hitelessége), a Szentlélek döntő szerepe az Írást olvasó hívő megvilágosításában, a hagyomány teljes kizárása, az egyházi írásmagyarázat másodlagos szerepe mind azt az alapvető motívumot tükrözik, hogy Isten messze felülmúlja az embert, aki ezért semmiképpen nem lehet a szó szoros értelmében az ő partnere. A Szentírás értelmezése elvben szabadabb, mert nem kötik tanítóhivatali döntések, de másrészt sokkal szorosabb, sokkal nagyobb a betűszerinti értelmezés kockázata, és mindannak kizárása ami nem található meg benne szószerint. A hagyomány kizárása egyrészt azt a szándékot tükrözi, hogy az egyház kiiktasson minden emberi szempontot és egyedül Istenre figyeljen, aki elég hatalmas ahhoz, hogy önmagát közölje és megértesse. Másrészt azonban annak a figyelmen kívül hagyása, hogy a Szentírás éppen az egyházban, a szóbeli ígéhirdetés lecsapódásából született, tápot adhat a tetszőleges értelmezésnek, amely képes igazolni akár a legszélsőségesebb szabad magyarázatot, akár a legfundamentalistább nézeteket. Ezért nehezebb a teológiai konszenzus az egyháztani vagy szentségtani kérdésekben.

A protestáns egyházképből adódik, hogy a szervezeti-intézményes egység kevésbé jelentős. Az egy krisztusi egyház már megvalósul ott ahol az ígét hirdetik és a szentségeket ünneplik, a keresztség már összekapcsolja a Krisztusban hívőket. A szervezetében egységes egyház nem

¹⁰⁶ A protestáns Szentírás-értelmezésről ld. BAKOS, *A protestáns és római katolikus párbeszéd előfeltételeiről*, in *Theológiai Szemle*, 1969, XII, 195-203.

¹⁰⁷ DS 1526, 1530, 1532.

¹⁰⁸ BAKOS, 197.

annyira fontos. Sőt megfigyelhető egy bizonyos félelem a katolikus egyház nagyon erős intézményi jellegével szemben, különösen a negatív történelmi tapasztalatok miatt. Ezeknek a lélektani hatása mai napig érzékelhető. A protestáns, de az ortodox egyházak is attól tartanak, hogy ha túlságosan közel kerülnek Rómához, vagy egy római struktúrájú egyház felé halad az ökumenikus mozgalom, ez egyet jelent saját identitásuk, az őket lelküismeretükben kötelező elvek feladásával. Congar ennek kapcsán egy „Róma-ellenes szenvedélyről” beszél. Találónan érzékeli azt, hogy a protestánsok nagyon gyakran hallani sem akarnak a katolikus egyházzal, mert szemükben ennek alapvető tulajdonságai a jogi vonatkozások eltűzése, a lelki imperializmus, az isteni tanítás emberi lemondaniuk, amelyekben identitásuk és Krisztushoz tartozásuk lényegét látják: a keresztyén szabadságot, a benső hit elsőbbségét a külső gyakorlatokkal szemben, az érzéket Isten abszolút szuverenitása és szabadsága iránt¹⁰⁹.

A bizalmatlanság a hivatalos egyházi nyilatkozatokban is megnyilvánul. Így például a Magyarországi Református Egyház 1967-es debreceni zsinatán kiadott Tanításban ez áll: „Mi ökumenizmuson Krisztus egy, de a hitvallások és hagyományok tekintetében egymástól elkülönült keresztyén egyházainak a testvéri kapcsolatok ápolására irányuló törekvését értjük. Ezzel szemben a római egyház az ökumenizmusban a föld kerekén élő nemzeti római katolikus egyházak egységét látja, továbbá: a más keresztyén egyházakkal folytatott párbeszédben nem tekinti magát egy egyháznak a többi között, hanem az egyház megtestesítőjeként fordul a többi felekezetek felé: önmagát Krisztus teljes egyháza és az emberiség Istennel való egyesítése „eszközének és szentségének” vallva, a többi egyházakat önmagához hívja, a pápának mint Krisztus földi helytartójának egyetemes és legfőbb hatalma alatt. Az ökumenikus gondolat ilyen értelmezését egyházunk határozottan elutasítja. Zsinatunk legfőbb órállói tisztából következően féltő szeretettel és határozottsággal kéri és inti a gyülekezetek lelkipásztorait, prsbiteriumait és minden egyes tagját, hogy e tények alapján ítéljék meg a római egyház ökumenizmusának megnyilvánulását. Óvakodjanak minden olyan elhamarkodott ítéletalkotástól és cselekedettől, amely református keresztyén hitünk tartalmát és szolgálatunk szempontjainak tisztaságát veszélyeztetheti.”¹¹¹

Olyan vélemények is elhangzanak, hogy a katolikus egyházzal folytatott teológiai párbeszéd lehetetlen, legalább is addig, amíg az a tanítóhivatal az Írás fölé helyezi és a pápai primátust és tévedhetetlenséget vallja. Az egyetlen járható út az eltérő teológiai nézetek ellenére megvalósított közös szolgálat, a kölcsönös szeretet és megbecsülés szellemében. Bakos Lajos a protestáns – katolikus párbeszéd előfeltételeiről szólva így ír: „A csatlakozhatatlanságról szóló tanítás és a római egyház kizárólagossági igénye teljesen elfogadhatatlan. Az igazság kérdését mindenképpen fel kell vetni, ha tankérdésekben akarunk egymással párbeszédet folytatni. Egy ilyen természetű párbeszéd során feszültségek jelentkezhetnek közöttünk, amelyek odáig fokozódhatnak, hogy a

¹⁰⁹ „La passion anti-romaine (...) est la substance la plus réelle, psychologiquement, sinon idéologiquement, des motifs de la sécession de nos frères. Ils ne veulent pas de Rome, ni du pape, qui représentent à leurs yeux tout ce que nous venons d'évoquer sous ces trois catégories: juridisme, impérialisme, addition ou substitution d'éléments humains. Tels sont à leurs yeux les caractères marquants de l'Église catholique en son évolution propre, depuis les irrémédiables séparations.” CONGAR: *Chrétiens désunis*, 41.

¹¹⁰ I. m., 48-51. Érdekes a megjegyzése miszerint a *sola gratia* abszolútizálása az emberi szabadság tagadásához vezet.

¹¹¹ *Örökségünk és feladatunk*, 100, in BAKOS, 200. Különös, hogy a nyilatkozat két évvel a II. vatikáni zsinat után fogalmazódott meg, és nem fejezi ki egészen pontosan a katolikus egyház ön- és ökumenizmus értelmezését. Ezt egyébként egy másik protestáns szerző is elismeri, ha kevesli is a változást: „Annyi történt csupán, hogy a protestáns egyházak elismerték a látható egység fontosságát, a kath. egyház ökumenikus körei viszont az UNA Sancta Ecclesiat nem azonosítják többé a meglévő róm. kath. egyházzal.” (VÁLYI NAGY E.: *A protestáns – római katolikus párbeszéd*, Theológiai Szemle, 1971, 211.)

párbeszéd félbeszakítását eredményezhetik. Van azonban valami, ami mindezek ellenére összeköt bennünket: Krisztusban az una sancta tagjai vagyunk és Krisztus szolgálatainak részesei kell legyünk. Ez a szolgálat arra kötelez el bennünket, hogy az Isten ígéje által mutatott úton járjunk és ez magába kell foglalja az egymás iránti szeretetet és a kölcsönös megbecsülést is. (...) Tankérdésekben több mint 400 éven át sem tudtunk közös nevezőre jutni és ez arra figyelmeztet bennünket, hogy inkább a közös szolgálat lehetőségeit keressük, figyelmünket, időnket és erőnket a sürgetően megoldást követelő emberi sorskérdésekre irányítsuk¹¹².

Más, kevésbé szkeptikus álláspont szerint az elvi alapok már tisztázódtak mindkét részről, a közeledés pedig lehetséges. Vályi Nagy Ervin¹¹³ a következő módon foglalja össze a párbeszéd elveit:

A dialógus nem polémia, sem a saját álláspont minden áron való megvédése. Az egység nem jelent „differenciálódás nélküli azonosságot”, a „konstruktív különbözőségek” megszűnését.

A harmadik pont fogalmazása figyelemre méltó: „A dialógus az az út, amelyen az egységen belül különbözők megvizsgálják: hogyan élhetnek együtt.” Ezek szerint az egység alapvetően adott már, a lényeg pedig nem annyira a nagyobb teológiai egyetértés, hanem a harmonikusabb együttélés a különbözőségek ellenére. A döntő kérdés „Jézus Krisztus mai egyházának egyház-volta és szolgálata”, nem pedig az, hogy miként lehetne megvalósítani egy „szuperegyházat”. Ez is egy visszatérő motívum: Krisztus egyháza már megvalósult tény, ezt (f)el kell ismerni, és ebből kiindulva el kell kezdeni a közös szolgálatot.

A kezdet az egyházak megújulása, amely elvezethet a közeledéshez és „a felekezeti határok relativizálásához”. A szervezeti egység megvalósulásának hogyanja és időpontja kevésbé érdekes.

A felvázolt elképzelést összefoglalva világos, hogy vannak közös elvek (a dialógus értelmezése, a különbözőségek egysége, a belső megújulás, mint az egység feltétele, az egység jelentősége a misszió szempontjából. A különbségek is felismerhetők. A protestáns egyházak nem tartják annyira jelentősnek a látható / szerves egységet, mint a katolikus egyház. Sokkal inkább hajlanak arra, hogy a jelenlegi állapotot, a kereszténység több felekezetre való elkülönülését egy valami módon természetes differenciálódás eredményének tekintsék. (Viszont ezzel szemben talán érdemes volna elgondolkodni Barth bírálatán. Ő világosan beszél arról, hogy képtelenség több, az igazság igényével fellépő és kifejezetten ellentétes tanokat valló egyház létezése. És az igazság birtoklásának igénye a valóságban valamennyi egyházra jellemző.) A megoldást egyrészt a feltétel nélküli kölcsönös elismerésben, ennek az intercommunióban és a szolgálatban való azonnali megnyilvánulásában látják. Minden teológiai közeledés mércéje a Szentíráshoz való hűség, és a kegyelem és hit elsőlegességének állítása.

Az elvek gyakorlati következménye, hogy a különböző protestáns egyházak között már konkrét lépések történtek az egység felé (erről lesz szó a következőkben), a katolikus-protestáns teológiai közeledés számos kérdésben, így az egyház és az egység értelmezésében is megtörtént, de még hosszú utat kell megtenni a kölcsönös elismerésig. A konvergencia azonban már adott, ezt tükrözi az EÖT számos dokumentuma. Ezért az egyháztani közeledés megismerése eloszthatja vagy megkérdőjelezheti a szkeptícizmust.

¹¹² BAKOS, 201-202. Hasonlóan vélekedik a kérdésről Szabó László Ambrus debreceni református teológiai tanár doktori disszertációjában.

¹¹³ VÁLYI NAGY E.: *A protestáns – római katolikus párbeszéd*, 215.

3. Az európai protestáns egyházak közötti párbeszéd és közeledés

A lutheránus-református párbeszéd már a múlt században elkezdődött, majd a Hit és Egyházalkotmány, illetve az EVT létrejöttével intézményes formát öltött.

A teológiai és egyházi közeledés egyik első kifejeződése az *Arnoldshaini Tételekben* (1957) található; a megállapodás egy kezdeti lépést jelentett az úrvacsora-közösség felé¹¹⁴.

A legjelentősebb eseményt a **Leueningi Egyezmény** közzététele képezi. A megállapodást az európai lutheránus és református egyházak, valamint a belőlük származó egyesült protestáns egyházak, a valdi egyház és a Cseh Testvérek egyháza írtak alá 1973-ban. Ebben a dokumentumban a nevezett egyházak kifejezték az evangélium közös értelmezését, a teológiai egyetértést az alapvető kérdésekben, amellyel lehetővé tette az egyházi közösség megvalósulását.

A bevezető arról szól, hogy az egyház egyetlen alapja Jézus Krisztus; ő gyűjti egybe egyházát és küldetést ad neki, hogy az üdvösséget közvetítse az igehirdetés és a szentségek által¹¹⁵.

A második fejezet az evangélium közös értelmezéséről tárgyal, két részben. A központi kérdés a megigazulás Isten ingyenes kegyelméből. Krisztus az egyetlen közvetítő, akiben Isten emberré lett és az emberhez kötötte magát; a keresztfeszített és feltámadt Krisztus magára vette Isten ítéletét, és ezáltal láthatóvá tette Istennek a bűnösök iránti szeretetét (9). Szava által, a Szentlélekben Isten arra hívja az embereket, hogy tartsanak bűnbánatot és higgyenek, és a hívő bűnöst biztosítja a Jézus Krisztusban való megigazulásról. Aki az evangéliumba helyezi bizalmát, azt Isten megigazulttá teszi Krisztus miatt (10). Ez az üzenet megszabadítja a keresztényeket és képessé teszi őket arra, hogy szolgálatot vállaljanak a világban, a szenvedők javára (11). A 12. pontban kifejezést nyer, hogy a hit Jézus Krisztusban, az üdvösség egyetlen közvetítőjében a Szentírás leglényege, megfelel az ősi hitvallások valamint a reformátorok tanításának, és hogy a kegyelemből való megigazulás az egyház igehirdetésének mércéje.

A tanbeli egyetértés másik témája az igehirdetés, a keresztség és az úrvacsora. Az egyház feladata az evangélium hirdetése a prédikálás, a tanácsadás, a keresztelés és az úrvacsora által. Az egyház mindezen megnyilvánulásaiban Jézus Krisztus jelen van Szentlelkében (13). A keresztség kiszolgáltatása a Szentháromság nevében, vízzel történik. Benne Krisztus visszavonhatatlanul elfogadja a bűn és a halál áldozatává vált embert, a Szentlélekben egy új élet közösségébe hívja őt és tanítványává teszi (14). Az úrvacsorában a feltámadt Krisztus kiosztja önmagát a mindenkiért odaadott testében és vérében, ígéretének szava szerint, a kenyérben és borban; bűnbocsánatot ad és szabaddá tesz, erőt ad a szolgálathoz. Az úrvacsora a feltámadt Krisztus jelenlétének hirdetése és várakozás dicsőséges eljövételére.

A harmadik fejezet kimondja, hogy az adott megállapodásban résztvevő egyházak esetében nem érvényesek a korábbi elítélések, mindemelllett megmarad számos különbség az istentisztelet és az egyházalkotmány terén¹¹⁶. A negyedik fejezet kijelenti, hogy mivel a megállapodott egyházak egyetértenek a fenti teológiai kérdésekben, létrejön a társulás¹¹⁷ az igében és a szentségekben, és az egyházak törekedni fognak az együttműködésre a tanúságtételben és szolgálatban. A 33. pont

¹¹⁴ Vö. NOCKE, F.-J., in: SCHNEIDER, TH. (szerk.): *A dogmatika kézikönyve* 2., 305.

¹¹⁵ *Leuening Agreement*, 2. Felismerhető az egyház klasszikus protestáns meghatározása.

¹¹⁶ Érdekes ebben az összefüggésben a predestináció értelmezése. Az evangélium ígérete értelmében Isten feltétel nélkül elfogadja a bűnös embert. Aki ebbe az ígéretbe helyezi bizalmát, tudomást szerezhet arról, hogy üdvözülni, és dicsérheti Istent kiválasztásáért (24). Nem mindenki fogadja el az üdvösség jóhírért, ezért egyszerre kell állítani az emberi döntés komolyságát és Isten egyetemes üdvözítő szándékát. Nincs szó arról, hogy Isten egyeseket cleve az üdvösségre, másokat pedig a kárhozatra rendelne. („The witness of the Scriptures to Christ forbids us to suppose that God had uttered an eternal decree for the final condemnation of specific individuals or of a particular people.” (25)

¹¹⁷ Az angol fordításban „fellowship” szerepel, nem „communion”.

szerint „részéssük egymást az asztal és pulpitus közösségben; ez magába foglalja a szentelés kölcsönös elismerését és az intercelebrálás szabad biztosítását”¹¹⁸. Gyakorlatilag ez a közösség az EÖT három egység-modellje közül a másodiknak, az intercommunióknak felel meg. A 44-46. pont kimondja, hogy az egyes egyházak szerves egységéről a helyi érdekek és az ökumenikus helyzet figyelembe vételével lehet dönteni, a jogos pluralizmus biztosításával.

4. Az EÖT egyháztana és elgondolása az egységről

Annak ellenére, hogy az EÖT nem egy világegyház, és nem tesz kötelezővé egy bizonyos egyháztant, már kezdettől foglakozik az ekkleziológia kérdésével.

A hitbeli egység első konferenciája (**Lausanne**, 1927) megfogalmazza, hogy „az egyház a Krisztus-hívók közössége, Krisztus teste, Isten temploma, Isten választott eszköze, amely által Krisztus a Szentlélekben kiengeszteli Istennel az embereket a hit által, megszenteli őket a kegyelem eszközei által, egyesíti őket a szeretetben és a szolgálatban”¹¹⁹. A dokumentum élő, fejlődő szervezetnek tekinti az egyházat. Az egyház feje Krisztus, folyamatos életének biztosítója a Szentlélek.

Az edinburghi *Faith and Order* konferencián (1937) az egyház egységének három lehetséges modelljét terjesztik elő. A legegyszerűbb, de egyben legigénytelenebb is a laza kapcsolatokra épülő, együttműködést célzó konfederáció, amely szerint minden egyház megőrzi hitvallását és struktúráját, de lehetővé válik a kölcsönös segítségnyújtás és az együttműködés, a szolgálatban megnyilvánuló közös tanúságtétel. A második elgondolás ennél többre törekszik, arra, hogy az egyházak – bár közöttük továbbra is fennmaradnak a teológiai különbségek – lehetővé tegyék egymás számára az úrvacsorai közösséget; ez magába foglalja a lelkészi hivatal és az úrvacsora kölcsönös elismerését. A harmadik modell a legteljesebb, de egyben a legnehezebben megvalósítható, mert a szerves egységet tűzi ki célul (*organic / corporate union*), amelyben meg kell valósulnia a hitbeli, istentiszteleti és szervezeti egységnek, anélkül, hogy ez uniformizmust jelentene¹²⁰. A tagegyházak véleménye nem egységes, mégis elmondható, hogy az EÖT a minimális, föderális kapcsolatokat nem tartja kielégítőnek.

Nagyon jelentős az 1950-ben kiadott, **Toronto Statement**ként ismert dokumentum, teljes nevén „*The Church, the Churches and the World Council of Churches*”¹²¹. Ez három alapvető szöveg le:

Az egyház eredeti és alapvető egysége Krisztus akarata; ez az egység ma is láthatatlanul fennáll Krisztusban.

A jelenlegi egyházak töredék-jellegűek, azaz egyikről sem mondható el, hogy Krisztus igazi egyháza.

Mindegyik egyházban léteznek hiteles egyházi elemek, amelyek által bizonyos mértékig mindegyikben magvalósul Krisztus egyháza; ilyen hiteles egyházi elemek az igehirdetés és a szentségek.

¹¹⁸ „They accord each other table and pulpit fellowship; this includes the mutual recognition of ordination and the freedom to provide for intercelebration.”

¹¹⁹ In BERGJAN, S.-P.: *Ecclesiology in Faith and Order Texts*, The Ecumenical Review, 1994/1, 45-77.

¹²⁰ A kérdéstről ld. BÉKÉES: *Krisztusban mindnyájan egy*, 28.

¹²¹ Vö. BÉKÉES: *Krisztusban mindnyájan egy*, 26-27; *Towards a Common Understanding and Vision of the World Council of Churches* (1.13; 3.4.7; 3.5), in *The Ecumenical Review*, 1997/1, 17, 21.

A legújabb és legátfogóbb ekkleziológiai konvergencia-irat a F&O 181-es, 1998-ban kiadott dokumentuma: *The Nature and Purpose of the Church: A stage on the way to a common statement* („Az egyház természete és célja. Egy állomás a közös nyilatkozat felé vezető úton”).

Az első fejezet a *Szentháromság egy Isten egyházáról* beszél. Természetét tárgyalva arról szól, hogy az egyház Istenhez tartozik, az ő Igéjéből és Szentlelkéből született (*creatura Verbi et Spiritus*). Lényege szerint „azoknak a közössége, akik személyes kapcsolatban élnek Istennel, aki szól hozzájuk és kiváltja az ő bizalomteljes válaszukat, – a hívők / bűségeselek közössége”¹²². Isten Igéje, aki Krisztusban testet öltött, akiről az egyház az igehirdetésben, a szentségekben és a szolgálatban tesz tanúságot, megeremti azok közösségét, akik az Írás nyomán és a Lélek ösztönzésére hisznek. A *Szentlélek* betestesíti az embereket *Krisztusba* a *hit* és a *keresztség* által, életet ad nekik és megerősíti a *szolgálatra* az *Úr vacsorája* által.

Az egyház *egy, szent, katolikus és apostoli*. Egy, mert egy a Teremtő és a Megváltó, aki a megváltás eszközévé és elővételezőjévé teszi. Szentsége Isten szentségéből adódik, aki Krisztusban legyőzte a bűnt. Katolikus, mert Isten, az élet teljessége az Ige és a Lélek által az üdvösség helyévé és eszközévé teszi, mert mindenütt jelen van és minden embernek felkínálja a nyilatkozottat ige és a szentségek teljességét. Apostoli, mert az apostolok által hirdetett igazságra épül.

Az egyház nem a tagjainak az összessége, hanem elsősorban közös részesedés Isten életéből, ezért egyszerre isteni és emberi valóság. Az említettek kapcsán a dokumentum rámutat azokra a pontokra, amelyekben még eltérnek a vélemények: az igehirdetés és a szentségek a Szentlélek működésének eszközei vagy csak jelei; az intézmény, a felszentelt szolgálat (különösen a püspöki tisztt) eszköze és biztosítéka az Ige és a Lélek jelenlétének, vagy pedig az Ige és a Lélek szuverén voltát kell állítani; mennyire fontos az intézményes kontinuitás mint az apostoliság garanciája.

A *Szentírás* bizonyos képeket használ, amikor az egyházról beszél. Ilyenek az egyház mint *Isten népe*¹²³, azaz közösség, amely Ábrahám meghívásával kezdődően a kiválasztással jön létre; az egy választott népet Isten szava (*dabar*) megszólítja és *Lelke (ruah)* életi, hogy minden ember üdvösségére legyen. Az újszövetségben Krisztus megeremti az emberiség egységét (Ef 2,14), az egyház „választott nép, királyi papság, szent nemzet”, Isten tulajdon népe (1Pét 2,9-10). A másik nagyon jelentős kép értelmében az egyház *Krisztus teste*¹²⁴, amelybe a keresztség által épülnek be az emberek, amelyben a tagok különféle ajándékokkal rendelkeznek a közösség javára; ezt a testet a Szentlélek életi.

Istennek az egyházra vonatkozó terve az, hogy általa közösségbe gyűjtse az egész emberiséget és a teremtett világot Krisztus uralma alatt. Az egyház a *Szentháromság kommuniojának viszszenye*. Alapvető feladata tanúságot tenni Isten tervéről, az ő szaváról (*martyria*) és a közösséget vállalni a szenvedőkkel és szegényekkel.

A második fejezet a *történelemben élő, úton levő egyházról* szól. Az egyház eszkatologikus valóság, hiszen elővételezi Isten országát, de történelmi léte is van (35-41). Az emberiség azon részéből áll, amely már elővételezi az Istennel való közösséget hitben, reményben és Isten dicséretében. Másrészt megtapasztalható benne az emberi dimenzió, sokféleségének

¹²² „The Church is the communion of those who live in a personal relationship with God who speaks to them and calls forth their trustful response – the communion of the faithful.” (*The Nature and Purpose of the Church*, I. A. 9.)

¹²³ *The Nature and Purpose* 17-18.

¹²⁴ *The Nature and Purpose* 19-22.

gazdagságával, de korlátaival és bűneivel együtt. A Krisztusban már adott egység ellentétben áll az aktuális szétszakítottsággal. Szentségével szembenáll az egyének és közösségek bűne. Katolicitása szembenáll azzal a ténnyel, hogy a Jóhírt nem hirdetik mindenkinek a maga teljességében, nem részesülhet mindenki az üdvösség valamennyi eszközében, a közösség teljessége nem adott mindenki számára. Az apostoliság ellentétben áll az egyházak tévedéseivel, ezért folyamatosan vissza kell térni az apostoli igazsághoz és eredethez.

Az egyház *Isten tervének jele és eszköze* (42-47). Önmagán túlmutat; látható struktúrája, ha nem is tudja soha egyértelműen láthatóvá tenni Isten valóságát, mégis utal rá. Ezért nevezhető misztériumnak, hiszen a történelemben jelenlevővé teszi Isten irgalmasságát¹²⁵.

A harmadik fejezet tárgya „Az egyház mint *koinonia* / kommunió”. A *koinonia* szintjei az Istennel, egymással és a termett világgal való közösség. (49) A *koinonia* jelentése a részesedés, részvétel, közös birtoklás és cselekvés, tartalmát jól meg lehet közelíteni a *salom* kifejezéssel.(51-52).

„Krisztus halálával és feltámadásával azonosulva, a Szentlélek erejéből, a keresztyének közösségre (*koinoniába*) lépnek *Istennel és egymással*, Isten életében és szeretetében”¹²⁶.

Ennek a közösségbe való meghívásnak a jóhíre minden néphez szól (54). Ez a kommunió kizárólag Isten kegyelmének ajándékaként válik lehetségessé; az emberek a hit és a keresztség által részesednek Krisztus halálának és feltámadásának misztériumában (55.). Az új élet közösségének *látható jelei* az apostolok hitének befogadása, az eukarisztikus kenyér megtörése és megosztása, az imádság, az osztozás egymás örömeiben és fájdalmaiban, az anyagi segítség, a misszió, az elköteleződés az igazságosságért és békéért folytatott küzdelemben (56).

Az egyházak megosztottsága, képtelensége arra, hogy megéljék a teljes kommuniót árt a krisztusi misszióknak, hiszen a misszió végső célja éppen mindenki *koinoniája*. Ezért a keresztyének egységének helyreállítása és életük megújítása *sürgető feladat* (58).

A kommunió témájához kapcsolódó megjegyzésekben szó van arról, hogy bár a keresztyének megegyeznek abban, hogy a *koinonia* / kommunió olyan alapvető fogalom, amely megfelelő módon írja le az egyház lényegét, sőt abban is, hogy közöttük már létezik egy bizonyos fokú közösség, amely az Isten életében és szeretetében való közös részesedésben gyökerezik, abban nincs egyetértés, hogy mit jelent a teljes kommunió. Amíg nincs egyetértés arra nézve, hogy mit jelent a látható egység, addig a *koinonia* /közösség nem válhat teljessé.

A *közösség az Istentől kapott ajándékok sokféleségében* valósul meg. Ezek az adományok a Szentlélektől származnak, kiegészítik egymást, és a közösség javát szolgálják, hiszen senki sem lehet elegendő önmagának (61). A hiteles egységet azonban nem szabad feláldozni a joggal különbségek miatt, hiszen a sokféleség nem azonos a megosztottsággal, amely Isten közösség-ajándékát fenyegeti. Hasznos lehet az egyházban egy olyan *pasztorális szolgálat, amely biztosítja az egységet és a sokféleség összhangját* (62-64).

A problémás kérdésekhez tartozik, hogy míg az elvekben mindenki egyetért, a gyakorlatban az egyes egyházak nagyobb jelentőséget tulajdonítanak egyes ajándékoknak, míg másokat alábecsülnek. Ilyen a felszentelt szolgálat értékesebbnek tartása a laikusok szolgálatánál, az egyházban megvalósított küldetés jelentékenyebbnek tartása annál, amely profán környezetben

¹²⁵ Ezzel az állítással kapcsolatban arról is szó van, hogy egyes egyházak a szentség fogalmat használják, mert úgy látják, hogy az egyház hatékony jel és eszköz, amely minden ember Istennel való közösségét jelzi és közvetíti. Más egyházak vonakodnak ettől, mert más szentségfogalommal rendelkeznek, amelynek értelmében a szentségek nem arra valók, hogy az egyház önmagát megvalósítsa, hanem általuk Krisztus élte az egyházat; nem olyan jelek amelyek közvetítik a kegyelmet, hanem alkalmat adnak Istennek a kegyelem közlésére.

¹²⁶ „Through identification with the death and resurrection of Christ, by the power of the Holy Spirit, Christians enter into fellowship (*koinonia*) with God and with one another in the life and love of God.” (III. 53.); vö. I Jn 1,3.

történik, a felügyelet fontosabbnak tekintése más szolgálatoknál. Számos probléma adódik továbbá abból, ha a közösségek egy bizonyos kultúrához kapcsolják az evangéliumot, és úgy vélik, hogy csak az adott kultúra keretén belül lehet azt hitelesen hirdetni vagy ünnepelni. A sokféleség gazdagítja az egyházat; ezért így kellene tekinteni a különböző adományokra: a metodisták szentség-hagyományára, a lutheránusok hit által, egyedül kegyelemből történő megigazulással kapcsolatos tanítására, a pünkösdi egyház Szentlélekben való életére, a római katolikusok primátus-szolgálatára az egység érdekében, az anglikánok tanítására az egyház átfogó-befogadó jellegéről („comprehensiveness”), az ortodoxok megistenülésről és szinergizmusról szóló tanítására. További probléma az egyházi-felekezeti (hitvallásos) identitás meghatározása, a megőrzésének tulajdonított jelentőség. Egyesek számára, legalábbis ami a közeljövőt illeti, a felekezeti identitás megtartása a sajátos igazságok és a jogos sokféleség megőrzésének a feltétele; mások szerint a látható közösség jelentősebb cél, mint a felekezeti identitások. Az egyházak másként értelmezik az egy, szent, katolikus és apostoli Egyházhoz való viszonyukat. Ennek viszont hatása van arra, ahogyan a többi egyházat és az egységhez vezető utat látják. Az egyik legsürgetőbb feladat annak a megfogalmazása, hogy miként élhetnek az egyházak kölcsönös elfogadásban, úgy hogy fenntartsák az egységet és a jogos sokféleséget, és megelőzzék azt, hogy a megosztottsághoz újabb okok járuljanak.

Az egyház a helyi egyházak közösségében valósul meg; ezeknek a helyi egyházaknak mindegyikében az egyház teljessége van jelen. A helyi egyházak közösségét az evangélium, az egy keresztség és az egy eukarisztia hozza létre, amelyet a közös lelkeszi szolgálat közöl. Ez a kommunió a szolgálatban és a tanúságtételben fejeződik ki a világ felé. Ezek az ismertetőjegyek az apostoliság és katolicitás élő elemei. (65-67) „A teljes kommunió keresésének a célja akkor fog megvalósulni, amikor az egyházak képesek lesznek elismerni / felismerni egymásban az egy, szent, katolikus és apostoli egyházat a maga teljességében. Ezt a teljes közösséget helyi és egyetemes szinten az élet és cselekvés konciliáris formái fogják kifejezni. Az egység és hiteles sokféleség közösségében, az egyházak összekötetésben vannak egymással közös életük minden megnyilatkozásában és valamennyi szinten, az egy hit megvallásában, az istentiszteletben és tanúságtételben, a döntéshozatalban és a cselekvésben.¹²⁷”

A nehézség a helyi közösség meghatározása körül van. Egyesek értelmezésében ez nem más mint az ige hallgatására és a szentségek ünneplésére összegyűlt hívek közössége; mások szerint a püspök köré gyűlt hívek alkotják, akik az ige hallgatására és a szentségek ünneplésére jönnek össze. A dokumentum többször hangsúlyozza, hogy minden helyi egyházban megvalósul Krisztus egyháza a maga teljességében. Az egyházak különböznek annak a szintnek a meghatározásában, ahol döntéshozásra képes az egyház: a helyi egyházban, a primátust gyakorló elnöklet alatt levő püspöki testületben, a regionális autokefál egyházban és egyetemes szinten az egyetemes zsinatokon.

A negyedik fejezet tárgya a *közösségi élet*. A Szentháromság életében gyökerező *koinonia* megvalósítói az apostoli hit, a keresztség, az eukarisztia, a lelkeszi szolgálat, a felügyelet szolgálata¹²⁸ és a konciliaritás.

¹²⁷ „The goal of the search for full communion is realized when all the churches are able to recognize in one another the one, holy catholic and apostolic Church in all it’s fulness. This full communion will be expressed on the local and universal levels through conciliar forms of life and action. In such a communion of unity and authentic diversities, churches are bound in all aspects of their life together at all levels in confessing the one faith, and engaging in worship and witness, deliberation and action.” (III. 67.)

¹²⁸ Az „oversight” kifejezés pontosan adja vissza az „*episkopé*” jelentését, ami felülről nézést, átvitt értelemben felügyeletet jelent. Ez utóbbiból származik a „püspök” szó, de itt a jelentés, az eredetinek megfelelően, tágabb, és azt az egyházi szolgálatot jelenti, amely a közösség életének helyes lefolyását biztosítja a vezetés és összetartás által.

Az *apostoliság* lényegét (69-74) a Limai dokumentum¹²⁹ szavaival fogalmazza meg¹³⁰. Az apostoli folytonosság feltételezi a hittartalom és a gyakorlat azonosságát (az apostoli hit, az evangélium hirdetésében és a szentségek ünneplésében), a lelkeszi szolgálat felelősségének továbbadását és a tanítás korszerű értelmezését. A meghatározás érdeme, hogy a doktrinális és intézményes elem kiemelése mellett ráirányítja a figyelmet az apostoli egyház másik lényeges, követendő vonására, a bensőséges lelki, testvéri közösségre, a szolgáló szeretetre. Az apostoli hit kiemelkedő kifejezője a püspöki szukcesszió.

A Szentháromság nevében kiszolgáltatót vízkereszttségben¹³¹ a keresztyének közösségre lépnek Krisztussal és egymással, beépülnek Krisztus testébe, megkapják a Szentlélek ajándékát és Isten országának megvalósulását elővételezik. Ez a keresztyének közötti alapvető kötelék, a hívek „felszentelése”. A keresztségi hivatással szorosan összekapcsolódik a keresztyének szolidaritása, a szenvedők és kitaszítottak méltóságáért folytatott küzdelem. A keresztség kölcsönös elismerése az egyik alapvető feladat. Ennek következménye kellene legyen a törekvés, hogy az egyházak túllépjék jelenlegi megosztottságukat és láthatóvá tegyék Krisztusban való közösségüket a hit megvallásában és a keresztyén tanúságtételben.

Az *eukarisztia*¹³² a lakoma, amelyen a keresztyének az Úr asztala köré gyűlnek, amelyben Krisztus testét és vérért kapják, hálaadás az Atyának a teremtés és megváltás művéért, Krisztus halálának és feltámadásának emlékezete (*anamnesis*), a meghalt és feltámadt Krisztus valóságos jelenléte, az eljövendő ország elővételezése. Az eukarisztiában való részesedés, akárcsak a keresztség, nem szakítható el a keresztyének elköteleződésétől az igazságosság és béke, a kiengesztelődés szolgálatában. Az egyik legnehezebb kérdés az eukarisztikus vendéglátásra vonatkozik. Míg egyes egyházak úgy vélik, hogy ez csak akkor lehetséges, ha a hit és élet teljes közösségének a jele, és a válogatás nélküli *intercommunio* a látható egységről való lemondással egyenlő, addig mások, azzal, hogy minden megkereszteltet meghívnak az Úr asztalához, úgy látják, hogy éppen ezt az egységet mozdítják elő. Továbbra sem teljes az egyetértés arra vonatkozóan, hogy miként viszonyul az eukarisztia Krisztus kereszttáldozatához, hogyan jeleníti azt meg az eukarisztikus ünnepelés. Másrészt az *anamnesis*re vonatkozó biblikus-patrisztikus kutatás komoly segítséget nyújt a kérdés megértéséhez¹³³.

A *lelkészi szolgálat*¹³⁴ vizsgálatánál a dokumentum abból indul ki, hogy az egész egyház feladata Isten terveit szolgálni; Krisztus testének minden tagja sajátos ajándékokat kapott a Szentlélektől, felelősséggel van felruházva és papi népet alkot (1Pét 2). Másrészt az egyház szolgálatához nem csak az igehirdetés tartozik, hanem a világnak, a szegényeknek és szükségben levőknek tett szolgálat, valamint a teremtett világ megőrzése. A legelső időktől a közösségek a Szentlélek vezetése alatt kiválasztottak egyes személyeket, akiket különleges tekintéllyel és felelősséggel ruháztak fel; ez a felszentelt lelkeszi szolgálat a közösség javát valósítja meg. Az egyházi szolgák, bár az egyház reprezentatív személyei és a Szentlélek erejével cselekszenek, nem nélkülözhetik a közösség egészének támogatását. Az Újszövetség sokféle szolgálatról tud; a

¹²⁹ *Baptism, Eucharist, Ministry*; Faith and Order Paper No. 111, 1982. Vö. M 34.

¹³⁰ „Apostolic tradition in the Church means continuity in the permanent characteristics of the Church of the apostles: witness to the apostolic faith, proclamation and fresh interpretation of the Gospel, celebration of baptism and the Lord's Supper, the transmission of ministerial responsibilities, communion in prayer, love, joy and suffering, service to the sick and the needy, unity among the local churches and sharing the gifts which the Lord has given to each.”

¹³¹ IV. 75-77.

¹³² IV. 78-80; vö. *BEM*, E2-26.

¹³³ A vizsgált dokumentum eukarisztiáról szóló része azt a benyomást kelti, hogy a *BEM* eukarisztia-teológiájához képest bizonyos mértékig vizsgálóat tartalmaz, és megoldottnak látszó kérdéseket újból problémáknak tart.

¹³⁴ IV. 81-88.

három tagozódású szolgálat (püspök, presbiter, diakónus) a harmadik századra általánosan elfogadottá vált, és számos egyház ma is modellértékűnek tekinti. A felszentelt lelkeszi szolgálat elsődleges feladata Krisztus testének egybegyűjtése és felépítése, Isten szavának hirdetése, a keresztség és az Úr vacsorájának ünneplése által, a közösség életének és missziójának vezetésével.

Az *episzkeopé* szolgálatára¹³⁵ minden egyháznak szüksége van ahhoz, hogy megvalósuljon a közösség egysége az ajándékok sokféleségében. Az apostoli hithez való hűség és a felelősség az egész keresztény közösségre hárul, de már az első századokban kialakult e feladat gyakorlásának kétféle formája: a személyes és a kollegiális vezetés, amely idővel a püspöki, illetve a zsinati kormányzás formáját öltötte. A reformátorok azzal a dilemmával szembesültek, hogy meggyőződésük szerint vissza kellett térniük az apostoli hit tisztaságához, ezt azonban nem tudták megvalósítani az adott struktúrában, ezért az újonnan létesült egyházak szakítottak az egész egyházszerkezettel, beleértve az egyetemes primátus szolgálatát. Ennek ellenére ezek az egyházak is tudatában voltak az *episzkeopé* jelentőségének, és új módon, szinodális formában gyakorolták azt. Más közösségek viszont megtartották a személyes *episzkeopét*.

Ebben a kérdésben azok, akik zsinati formában, illetve a püspöki hivatalon keresztül gyakorolják a felügyeletet, egyformán arra kapnak meghívást, hogy ismerjék el kölcsönösen egymás gyakorlatát. Akik megtartották a püspöki szukcessziót azzal a kihívással szembesülnek, hogy ismerjék el a többi egyház hitének megegyezését az apostoli hittel, valamint azt, hogy a felszentelt szolgálatuk is apostoli tartalommal rendelkezik, illetve ezek az egyházak is gyakorolják valamilyen formában az *episzkeopét*. Akik viszont nem rendelkeznek püspöki szukcesszióval, azok arra kapnak meghívást, hogy vegyék figyelembe, hogy a kézrátétellel továbbadott püspöki szentesítés láncolata a folytonosság jele és hozzájárul annak megvalósításához¹³⁶.

A felügyelet szolgálata egy bizonyos rendet és differenciálódást tételez fel, amely azonban kölcsönös felelősséget jelent, hiszen semmilyen funkció vagy karizma nem állhat a közösség fölött. Ezért a dokumentum megjegyzi, hogy a „hierarchia” kifejezést, amely ezt az egyházban megvalósuló rendet tételezi fel, és a Szentháromság személyeinek viszonyára vonatkozó patrisztikus értelmezést tükrözi¹³⁷, a történelmi terhe miatt egyesek nem használják, különösen mivel úgy vélik, hogy az egyházban megvalósuló rend és differenciálódás funkcionális, és nem ontológiai jellegű.

A felügyelet gyakorlásának három módját különbözteti meg a dokumentum: a közösségi (konciliáris, zsinati), személyes és kollegiális *episzkeopét*.

Az első forma¹³⁸ alapja a keresztség szentsége, valamint a *sensus fidei*, mely a Szentlélek ajándéka és minden megkeresztelt sajátja. Valamennyi kereszténynek törekednie kell felelősséget vállalni egyházáért és javáért gondoskodni. Szentírási alapja az ApCsel 15-ben leírt eset, amelyben az antóchiai közösségben felmerült problémák megoldására „az apostolok, a presbiterok és az egész egyház” (15, 22) résztvesznek a döntésben.

A személyes vezetés esetén a közösség választásában a Szentlélek jelöl ki valakit arra, hogy ezt a szolgálatot gyakorolja az egyházban. Feladata az egyház egységének, szentségének és apostoli voltának megőrzése. Az *episzkeopénak* ezen a személyes gyakorlásán belül a primátus, ott,

¹³⁵ IV. 89-106.

¹³⁶ A dokumentum, akárcsak a *BEM* a történeti-püspöki szukcessziót az apostoliság jelének és eszközének tekinti, de nem *sine qua non* feltételének.

¹³⁷ Különösen a görög (kappadókiai) egyházatyák szentháromságtana beszél az Atyáról mint az istenség születetlen forrásáról, akitől a Fiú születik és a Szentlélek származik. A Szentháromság személyeinek viszonya minden kapcsolat és közösség mintája, jegyzi meg a dokumentum, mert nincs szó a személyek alárendeléséről, hiszen a különbözőségek tökéletes megtartásával együttjár a teljesen megvalósított egység.

¹³⁸ IV. 98-100.

ahol megvan, az elnöklet szolgálata, amelyet a szeretet és igazság szellemében kell gyakorolni, és elválaszthatatlan az egyház közösségi és kollegiális dimenziójától. Megerősíti az egyház egységét és képessé teszi arra, hogy egy hangon szóljon. (103).

A kollegiális irányítás (104-106) alapja a Szentírás tanítása arról, hogy Krisztus az apostolok csoportjának, közösségének ad megbízást az evangélium hirdetésére és az egyház vezetésére. A kollegialitás a vezetés, konzultálás, elbírálás és döntéshozatal testületi, reprezentatív gyakorlatát jelenti.

A dokumentum megjegyzi, hogy lényeges volna a három forma együttes megőrzése és gyakorlása, mert a történelem során az egyes egyházakban hol az egyik, hol a másik került előtérbe a másik rovására. Minden egyháznak meg kellene kérdeznie magától, mennyire gyakorolta helyesen ezt a szolgálatot.

Nehéz kérdésről – a konciliaritás és a primátus viszonyáról – tárgyal a negyedik fejezet záró része (107-110). A konciliaritás vagy zsinati elv az 1Pét 2 értelmében az egyház lényeges tulajdonsága, mely a közös keresztségben gyökerezik, és a közösség tagjainak egymásra utaltságáról tanúskodik. Másrészt bárhol, ahol emberek, helyi közösségek vagy regionális egyházak összejönnek, hogy tanácskozzanak vagy fontos döntéseket hozzanak, szükség van valakire, aki összehívja a gyűlést és elnököljön, hozzájáruljon a konszenzus előmozdításához. Szerepét viszont a szolgálat, az igazság és a szeretet szellemében kel betöltenie. Bár elvben mindkét formára szükség van, nincs egyetértés azok között, akik úgy gondolják, hogy a világegyház szintjén érvényesülnie kellene a konciliaritásnak vagy primátusnak a helyi eukarisztikus közösségek összefogása érdekében, illetve akik ennek szükségességét kétségbevonják. A legtöbb egyház egyetért abban, hogy az eukarisztia ünneplésénél szükséges az elnöklet. Ezért vannak, akik úgy vélik, hogy ennek mintájára a regionális vagy a világegyház szintjén is szükség van egy elnökre, a kommunió szolgálatában. Ebben a perspektívában a konciliaritás és a primátus egymásra van utalva.

Egy másik alapvető téma *az egyház célja, az ekleziológia és a morális viszonya*; erről tárgyal az ötödik fejezet. Az egyház nem önmagáért van, hanem léte Isten ajándéka a világ számára, a szolgálat pedig lényegi mivoltához tartozik. A keresztyének hivatása a Názáreti Jézus tanítványaiként élni, azáltal, hogy engedelmessé válnak Istennek az Írásban elhangzó hívásának, bűnbánatot tartanak, kiengesztelődnek egymással és áldozatos életükkel az emberek szolgálatára vannak. Ezért az erkölcsi élet szorosan kapcsolódik az egyház egységének kérdéséhez, hiszen ez teszi hitelessé a keresztyén tanúságtételt. Ugyanakkor az egyházaknak figyelnie kell arra, nehogy a morális kérdések eltérő értelmezése újabb egyházfelváltó okokat szolgáltasson.

A hatodik fejezet a dokumentum, és egyben az ökumenikus mozgalom céljára mutat rá: ennek az útnak „A konvergáló megértéstől a kölcsönös elismerés felé” kell haladnia. Az elmúlt évek teológiai párbeszéde során született konvergencia-dokumentumok, nem utolsósorban a *Faith and Order* keretében véglegesített „*Keresztség, eukarisztia, lelki szolgálat*” azzal a kihívással szembesítette az egyházakat, hogy saját életükben vegyék figyelembe a közeledésből adódó következményeket. Több egyház komoly lépéseket tett a látható egység felé¹³⁹. Nem egy egyház mutat hajlandóságot más egyházak elismerésére, vagy legalább annak elfogadására, hogy határain kívül is létezik keresztyén hit és élet.

A másik oldalon itt vannak a recepció-hiány és az ökumenizmus ellenes felekezetiesség példái. Ezért nagyon fontos, hogy a teológiai párbeszédet kövesse a recepció. *A végcél a látható*

¹³⁹ Ilyen a már említett Leuenbergi Egyezmény; de számos más protestáns egyház lépett egységre egyes európai országokban, de a világon másutt is.

egység, amely akkor valósulhat meg (a canberrai jelentés szavai szerint) amikor „az egyházak képesek lesznek elismerni egymásban az egy, szent, katolikus és apostoli egyházat a maga teljességében”. (121)

Az egyház természetéről és céljáról szóló *Faith and Order* dokumentum a nagy keresztény teológiai hagyományok ekkleziológiájának szintézisére törekszik. Számos közös gondolata van a *Lumen gentiummal* és a kommunió-egyháztannal: az egyház bibliai képei és meghatározása, a Szentháromsághoz való viszonya, jel és eszköz volta az üdvösség közvetítésében és az emberiség egységének előmozdításában, közösségként (*communio, koinonia*) való meghatározása, történelmi léte, feladatai (tanúságtétel, szentségek ünneplése, szolgálat), jegyei (egység, szentség, apostoliság, egyetemesség), egységének látható kötelékei – az apostoli hit, a keresztség, az eukarisztia, a lelkeszi szolgálat; az egyházban betöltött különböző feladatok léte és szolgálat-jellege, a felügyelet szolgálata, sőt a primátus valamilyen szintű elismerése. A protestáns teológiára jellemzően a klasszikus egyház-definíciót hozza: a meghívottak és hittel válaszolók közössége, az Ige és a Szentlélek műve; kihangsúlyozza az adományok sokféleségét, a megkereszteltek papságát és egyházért való felelősségét, a szolgálatok komplementaritását, a zsinati elvet (mely az ortodox szemléletre is jellemző), és még inkább azt a nézetet, hogy valamennyi egyházban teljesen megvalósul Krisztus egyháza. Talán ez az utóbbi állítás különbözteti meg a leginkább a katolikus szemlélettől, amely elismeri ugyan, hogy más egyházak is Krisztus egyházához tartoznak, de önmagára nézve nem ismeri el a töredék-jelleget, mivel megőrizte a kinyilatkoztatás és az üdvösség eszközeinek teljességét. A dokumentum érdeme, az átfogó szemléleten túl, a mód ahogy a legértékesebb és konszenzus tárgyát képező állítások után rámutat az eltérésekre. Ezt úgy teszi, hogy nem beszél tévedésekről, hanem rámutat az egyes nézetek bizonyos egyoldalúságára, és az egyházakra bízva az önvizsgálatot. Egyik ekkleziológiát sem tartja elvetendőnek vagy tökéletesnek. Nem minimalizálja a nézetkülönbségeket, és igényes, mert a látható kommuniót tűzi ki célul. A dokumentum nyilván nem egy végpont, de olyan konvergenciát mutat, amely megalapozza az egység elérésének reményét. A kérdés az, hogy mennyire hajlandók az egyházak a teológiai dialógus eredményeinek recepciójára.

A II. VATIKÁNI ZSINATRA TEKINTVE

BERECZKI SILVIA¹

Abstract: A Look at the Vatican II Council. The Vatican II Council constituted a transition from a time when it was thought enough to conserve Christian values to the realisation of the fact, that Christianity had to turn back to the missionary, apostolic life. The three tasks of the Council, as formulated by Pope John XXIII., were the renewal of the Church, the calling addressed to separated Christians to return to the Church, and the dialogue with the world.

The basis of the process of renewal was the new, biblical understanding of the Church. The Church was seen again as a mystery of communion, body of Christ, sacrament, people of God, although it seems the idea of fraternity among members was not stressed enough. The Church rediscovered its universal dimension and responsibility for the world, for its peace, as well as the importance of re-evaluating the charisms.

Liturgical reform expressed this new self-understanding. Liturgy became an act of the whole community, a celebration of God present in the Sacrament but also in the Word. It became clear that liturgy had to be adapted to the different cultural traditions.

The Council was in its essence an ecumenical sign. This was shown not only by the document concerning ecumenism, but also by its entire work and spirit.

The openness towards contemporary world was expressed by the high value put on human rights and religious liberty, the ability of initiating a dialogue with other ideological and political systems, non-Christian religions.

The Council was one of queries and understanding, that gave less possibilities to act and make practical decisions. Karl Rahner mentioned in 1967 that the most important questions discussed were those only peripheral touched: the role of God, of Christ, of the Church in the life of today's human person. That is how can someone be a person of the present and of the future, and fully Christian in the same time.

1. Zsinat, de minek?

A miért volt szükség a zsinatra, kellett-e egyáltalán zsinat kérdésekre szakemberek és kívülállók egyaránt sokféle választ adnak. Abban azonban egyetért a zsinati szakemberek zöme, hogy a 20. század elejétől jelentkező és a 2. világháború után kibontakozott egyházi (liturgikus, a világiakkal való együttműködést szorgalmazó, munkáspapi stb.) mozgalmak, a világban a század közepe táján jelentkező változások (a modern társadalom megjelenésének következményei Nyugaton, a kommunista uralom számos országban, az ateizmus térhódítása, a hidegháború szele stb.) vitathatatlanul hozzájárultak a zsinat ötletének megfogalmazásához. Ehhez járult hozzá számos teológus kutatási munkája és új meglátása. Csupán példaként említem meg, hogy Teilhard de Chardin már ötven évvel a zsinat előtt megsejtette, hogy „második niceai zsinatra”² lenne szükségünk, hiszen az egyház sürgető feladatai közé tartozik krisztológiánk újrafogalmazása valamint a hit és tudomány közti ellentmondások feloldása.

Tanulmányokat lehetne írni arról, ki miért tartotta / tartja fontosnak a 20. század egyháztörténetének és világtörténelmének kétségtelenül egyik legjelentősebb eseményét. Az adott

¹ A szerző a *Vasárnap* erdélyi katolikus hetilap munkatársa. A kolozsvári Római Katolikus Teológiai Karon végzi doktori tanulmányait, kutatási területe a II. Vatikáni zsinat erdélyi hatása.

² MANARANICHE, André megfogalmazása, vö. *A zsinati újítás értelme*, in *Mérleg* 3/1968, 217.

keretek között most erre nem vállalkozhatunk, helyett idézzük Henri Fesquet véleményét: „Akár örülünk neki, akár fájjaljuk, nagyon nehéz kétségbe vonni a következő feltevést: ha XXIII. János követte volna XII. Pius példáját, aki nem tette magáévá a zsinat tervét, s félelemből meghátrált volna következményei elől, akkor ma egyre több és több meggyőződéses keresztény kételkednék egyháza »fiatalságában«. Az *aggiornamento* szó aratott sikert, mert valóságos, mélyről jövő, letagadhatatlan szükségletet fogalmazott meg. Zsinatot tartani, kétségtelen, mindig kockázatos. A zsinat elmaradása azonban katasztrófa, az egyház tehetetlenségének megállításhoz vezetett volna.”³

Jelen tanulmány kereteit meghaladja a II. vatikáni zsinat tanításának ismertetése és elemzése, vagy akár az újításoknak a teljesség igényével történő feltérképezése. Célja „csupán” a zsinat szellemiségének, a XXIII. János pápa által kinyitott ablakokon át beáramló levegő frissességének érzékeltetése.

2. Általános értékelés

2.1. Átmenet a régieből az újba

A zsinat egyik igen aktív teológus résztvevője, Joseph Ratzinger három évvel a zsinat lezárása után az eseményt úgy értékelte mint átmenetet egy olyan helyzetből, amelyben úgy tűnt, „hogyan elértük a kereszténnyé válás maximumát”, amit már csak őrizni és rögzíteni kell, egy olyan helyzetbe, amelyben újra el kell ismernünk, hogy a kereszténység kisebbségi helyzetben van, és ez a konzerválás helyett missziós, apostoli létmódot követel⁴.

Kissé merészebben így is fogalmazhatunk: a zsinaton, amely „az egyház kollektív lelkiismerete volt”⁵, az azt megelőző idők jogi, klerikális és triumfalista egyházának „pálfordulása”, megtérése⁶ történt, és az egyház arculata változott meg, ez pedig átalakította egész megjelenését⁷.

A zsinatot kezdeményező XXIII. János pápa, aki optimizmustól és az egyház erőibe vetett hittől vezérelve kivezette az egyház hajóját „a hamisan értelmezett hagyományok zavaros vizeiről a nyílt tengerre”⁸, amely a világgal való közvetlen találkozás színterévé lett. Tettével, amelyet a biztonságra s és nyugalomra vágyók többször felrítottak neki, „előkészítette az átmenetet a statikusból a dinamikusba, a tekintélyelvűségből a testvériségbe, a kijelentésből a párbeszédbe”⁹. Mindig egyértelműen hangsúlyozta az »aggiornamento« fontosságát, ami folyamatosan új erőfeszítések, a mindennapi megtérés felvállalását, és az egyház létét minden újaszerűtől féltő káros szűkkeblűségen való felülkerekedést jelentette számára¹⁰.

A zsinatot, amely merészségében is felülmúlta az elvárásokat, egy nem-katolikus szociológus a történelem egyedi jelenségének nevezte, hiszen nem volt rá példa – állította –, hogy egy kormányzat önmagát újítsa meg¹¹. Ennek a lendületes változásnak döbbenetes erejét szemlélteti A. Müller vallomása is: „Mindnyájan, akik nemcsak a zsinatot, hanem azt megelőző esztendőket is tevékenyen éltük át, nagyon is jól emlékszünk még e szellemi fejlődésre. Volt olyan

³ FESQUET, Henri, *A római egyház krízise*, in Mérleg, 1/1969. 29.

⁴ *Zsinat után – gyűjtemény*, OMC, Bécs, 1968, 148.

⁵ SEPER, Franjo, *Hűség a zsinathoz*, i.m., 184.

⁶ Vö. ORSY László, *Az egyház az ezredfordulón*, in *Zarándokúton az Atya háza felé*, MRK, hn. 2000., 50.

⁷ Vö. LECLERCQ, Jacques, *Örökségünk – a hagyomány az egyházban*, in *Zsinat után*, 1968, 177.

⁸ KÖNIG, Franz *Székélára épült ház*, SZIT, Budapest, é.n., 69.

⁹ I.m., 42.

¹⁰ Vö. UDVARHELYI Béla, *Az elhunyt pápa élő hagyatéka* in *Vigília (Napló)* 8/1963. 491.

¹¹ Vö. LECLERCQ, i.m. 165-166.

idő, amikor az egyházban szinte a rügek pattanását észlelhettük. Egyszerre új lehetőségek tárultak eléink, amelyeket korábban talán kívántunk, de remélni nem mertünk. Váratlanul kimondhattunk bizonyos gondolatokat, kívánásokat. Egyszerre számos problémát ismertünk fel, amelyekről korábban talán azért sem vettünk tudomást, mert egyáltalán nem tartottuk lehetségesnek, hogy valamikor ilyen fejlődés megindulhasson. A zsinat tulajdonképpen nagy ígéretek hosszú sorát jelentette. Egészen új, vagyis megújított egyház ígérte: a testvéri egyházat, amelyben a félelem helyett a szeretet és nyíltság uralkodik; amely a szegények barátjának vallotta magát; amely fennmaradását inkább a Szentlélekre, mint saját szigorú törvényeire és államhatalmak védelmére bízta; amely megvallja hibáit, és bocsánatot kér; amely testvérként fordul minden keresztényhez. Mozgásba jött egyház áll előttünk, amely kész tanulni az idő követelményeiből, és kész szükség szerint átalakulni. Olyan egyház tárult fel előttünk, amely a világot Isten teremtményének tekintti, de az emberiséget és annak alkotásait elismeri. Olyan egyházat látunk, amely az emberiségnek testvére és társa akar lenni a fejlődés nehéz útján.¹²

A katolikus egyház a II. vatikáni zsinaton – G. Ruiz szerint – három monopóliumról mondott le: Az ökumenizmusról szóló határozatban a katolikus egyház elismeri, hogy a nem katolikus keresztényeknél is megtalálhatóak az egyház többé-kevésbé teljes ismertető jegyei, és ezáltal lemond a *kereszténység* monopóliumáról. A nem keresztény vallásokról szóló nyilatkozat kimondja, hogy a katolikus egyház semmit sem vet el abból, ami igaz és szent ezekben a vallásokban, és az okos, szeretetteljes dialógusra valamint a más vallások követőivel való együttműködésre buzdít, lemondva ezáltal a *vallás* monopóliumáról. A *Gaudium et Spes* lelkipásztori konstitúció kifejezetten elismeri a földi dolgok önállóságát valamint az emberi értékeket, és ezáltal a zsinat lemond a *humanizmus* kiváltságáról. Így a zsinat egyháza alkalmasabbá vált arra, hogy közvetítse minden embernek az üdvösség örömhírét¹³. E. Schillebeeckx négy monopóliumról beszél: a vallás és kereszténység monopóliuma mellett említi az egyházi jellegét, negyedikként pedig kimondja: a katolikus egyházon belül nem az egyházi jelleg nem azonosítható a hierarchiával. Így az egyház centripetális magatartását felváltotta a centrifugális magatartás¹⁴.

2.2. Árnyak és fény

A szinte megszámlálhatatlan pozitív vélemény között azonban akad elmarasztaló is. Lefebvre érsek, a zsinat utáni változások legismertebb ellenzője 1988-ban megjelent, *Megfeszítették Őt trónjától* című könyvében az egyház alapítása óta az egyházzal történt legnagyobb szerencsétlenségnek nevezte a zsinatot, bár megjegyezte, hogy a zsinat egészét nem veti el¹⁵.

Ha eltekinünk is a végletes állításoktól, akkor helyes az eljárásunk, ha észre vesszük a zsinat hiányosságait, amely ugyan mind számban, mind súlyban messze a pozitívumok mögött maradnak. Itt ismét csak példákat hozhatunk, hiszen a teljes felsorolás a zsinat történetének és tanításának részletes elemzését kívánná. Két meglátásra szorítkozom tehát:

Wyszynski lengyel bíboros például a zsinat során néha fájlalta – interjújai egy részében nyíltan utalva csalódottságára –, hogy a nyugati, a szabad országok egyháza túlságosan is csak magával foglalkozik és kevés megértést tanúsít az összegyűjtött, különösképpen a kommunista világban élő részegyházak súlyos gondjaival szemben¹⁶.

¹² MÜLLER, Alois, *A zsinat gyümölcse – hol vagyunk ma?*, in *Zsinat után – gyűjtemény*, OMC, Bécs 1968, 56.

¹³ Vö. RUIZ, Gonzales *Az egyház és az ember állítása* című tanulmányát idézi *A zsinat – két év után*, in *Mérleg* 1/1968, 79.

¹⁴ Vö. SCHILLEBEECKX, Edward, *A zsinat mérése*, Zsinati Bizottság, Róma 1968, 51.

¹⁵ Vö. a *Székeltára épült házban* szereplő idézettel, 53. König bíboros megjegyzi könyvében, hogy az érsek a zsinat alatt ezt nem mondta, mert egyébként nem írta volna alá az okmányokat.

¹⁶ Vö. KÖNIG, Franz *Székeltára épült ház*, SZIT, Budapest, é.n., 72.

Bár a zsinatot a párbeszéd és a vélemények ütközése majd szintetizálása jellemezte, néhány kérdésben mégis érződik a dokumentumokban a haladók és konzervatívok közti véleménykülönbségek hatása (például az LG III. fejezetében a pápai primátusról és a püspöki kollegialitás terén és a III.-IV. fejezetében a világi hívők és a hierarchia küldetése tárgyalásában)¹⁷.

Itt kell megemlítenünk azt, hogy a zsinat utáni időkben számos, sokak által krízishelyzetként értékelt állapot alakult ki. Úgy tűnt, mintha a zsinat problémákat kreált volna, amelyek az egyháznak fölös terhet jelentenek. Ezzel szemben azonban – más szerzők mellett – Szennay András OSB hangsúlyozta, a zsinat csupán napvilágra hozta az elméleti és gyakorlati kérdéseket, és ő hozta létre azokat¹⁸. A zsinat tehát nem „földrengés” volt az egyház életében, hanem az új, bőségebb és teljesebb életre irányuló ajándék¹⁹. Erre enged következtetni II. János Pál pápának a Bíborosi Kollégiumhoz intézett beszédében 1990. december 20-án megfogalmazott értékelése is: „Ez a történelmi esemény kétségtelenül különleges és gondviselészerű állomást jelentett a keresztény közösség útján. A Szentlélektől vezetett egyház bátran a mai ember elé ment, hogy találkozzék vele: mintegy kézenfogva vezette az evangéliumi üzenet teljesebb megértése és megvalósítása felé. Szükségét érezte annak, hogy a mai emberiséghez könnyebben érthető nyelven szóljon, anélkül azonban, hogy az igazság követelményeiből engedne. Az egyház főleg tudatosította, hogy mély megújulásra van szüksége, hogy arcán egyre világosabban felragyogjon Krisztus fénye.”²⁰

3. Fő irányvonalak

A zsinatnak hármas célkitűzését jelölte meg XXIII. János pápa, melyek mellett végig ki is tartottak a résztvevők: az egyház belső életének megújítása, az elszakadt keresztény testvéreknek az egyházba való visszahívása és a mai világgal folytatott párbeszéd. Az alap és háttér pedig a történelmi ráakódásoktól megtisztított és biblikusan felújított egyházfogalom volt²¹. Ennek a „három meg egy”-es megközelítésnek mentén haladva próbálok rávilágítani a továbbiakban a zsinat szellemének újdonságára.

3.1. Új egyházkép

3.1.1. Milyen és mihez hasonlítható az egyház?

A zsinat, amely immár nem hitvédelmi, hanem a hit szemszögéből tekint az egyházra, elsősorban misztériumként mutatja be azt, miközben pedig hangsúlyozza mindig korszerű feladatát: „feltárni híveinek és az egész világnak a maga lényegét és egyetemes küldetését” (LG 1).

A *Lumen Gentium* *bibliái képeket* sorakoztat fel: akol, termőföld, Isten építménye, Isten családja, templom, „magasságbeli Jeruzsálem”, anyánk, a Bárány szeplőtelen jegyese, Krisztus misztikus teste (LG 6). Bár ez utóbbi, Szent Páltól átvett képnek különleges fontosságot tulajdonít a dogmatikai konstitúció, óvakodik attól, hogy – XII. Pius pápa *Mystici corporis* enciklikája nyomán haladva – a katolikus egyházat azonosítsa Krisztus misztikus testével, hiszen ez a megközelítési mód nehezítette volna az ökumenizmust²².

¹⁷ Vö. MIHÁLYI Gilbert, *Új módon vagyunk egyház*, Márton Áron Kiadó, Budapest, 1998, 93.

¹⁸ Vö. SZENNAY András, *Nyitott kapuk egyháza*, Bencés Kiadó, Pannonhalma, 1995, 194.

¹⁹ Orsy László kifejezései, vö. *Az egyház az ezredfordulón, in Zarándokúton az Atya háza felé*, MRK, hn. 2000., 51.

²⁰ Idézi SZABÓ Ferenc, *Igaz-e hogy a II. vatikáni zsinat túlhaladott?*, Agapé/Vatikáni Rádió, Szeged, 1997, 11.

²¹ Vö. CSERHÁTI József, *A II. vatikáni zsinat rövid története, munkája és pasztorális jellege in A II. vatikáni zsinat tanítása* (szerk. Cserháti József és Fábán Árpád), SZIT, Budapest, é.n., 10.

²² Vö. MIHÁLYI Gilbert, *Új módon vagyunk egyház*, Márton Áron Kiadó, Budapest, 1998, 115.

Látható és hatékony jelként az egyház (Semmelroth kifejezésével élve) *összentség*. Jel, amely bemutatja és hatékonyan közvetíti is Krisztus kegyelmét a világnak²³. Az egyház szakramentum jellegét több helyen is hangsúlyozza a *Lumen Gentium* (pl. LG 1, LG 9).

Az egyház *Isten népe* – ezt hangsúlyozza a zsinat egy egész fejezetet szentelve e kép kibontásának, még mielőtt rátérne a hierarchia tárgyalására. Ez a fajta bemutatkozása az egyháznak Hans Küng szerint négy (nem kívánatos) jellemző kizárását jelenti:

- 1) a *klerikalizálását*, hiszen Isten népét az összes hívő alkotja;
- 2) a *magán jellegét*, Isten népét ugyanis *maga Isten* gyűjti közösséggé;
- 3) a *személyek jelettiségét*, hiszen minden hívő *szabad döntése* révén lesz Isten népének tagja;
- 4) és végül az *eszményítését*, mert Isten népe *történelmi nép*, és mint ilyen bűnös tagokból tevődik össze, ezért szüksége van a megtérésre²⁴.

A zsinati tanításban központi szerepet játszik a *kommunio-egyház* eszméje, és ebből a közösségi tudatból vezethető le a világi hívőknek az egyházban való helyének és szerepének módosítása, a szolgálat és a kollegialitás szükségessége az egyházi vezetésben, a liturgikus megújulás, az ökumenizmus „kötelező” volta, a világgal folytatott testvéri dialógus imperatívusza²⁵. Szennay András szerint azonban a testvériség, az az ősi keresztény érték, amelynek megvalósítása az egyház egészének egyensúlyát biztosíthatná, nem kapott elég jelentőséget a zsinati képek felsorolásában²⁶.

Végül, az egyház „jóllehet küldetésében rászorul emberi eszközökre, nem arra van alapítva, hogy földi dicsőséget keressen, hanem arra, hogy saját példájával is az alázatosságot és az önmegtagadást hirdesse” (LG 8).

3.1.2. Egyetemes világegyház

Henri Boulad jezsuita, akinek a nemzetközi Caritas elnökeként az világon elterjedt egyház számos sejtjével volt kapcsolata a II. vatikánum az egyház történelme második egyetemes zsinatának nevezi. „A szó etimológiailag eredeti értelmében csak két egyetemes zsinat volt: az első és az utolsó – írja. – Az első, a jeruzsálemi zsinat, amikor az a kérdés merült fel, hogy a zsidók egyháza lesz-e az egyház. [...] Az a tény, hogy Szentlélekre a pogányokra szállt le, az egyház egyetemességének a jele! [...] Univerzális, tehát katolikus. [...] A II. vatikáni zsinat [...] újból az egyház katolicitását jelentette, az egyház ökumenitását, egyetemességét. Újból azt a felfedezést élte meg, amely az első zsinat tapasztalata volt: megtapasztalta, hogy a Lélek az egyház határain kívül is fű, az egyház látható határain is túl. Ekkor elhangzik a II. vatikáni zsinat varázsszava: dialógus.”²⁷ Boulad kissé szokatlan megfogalmazása teljes összhangban van az Isten népének *egyetemességét* is hangsúlyozó zsinati tanítással, amely szerint: „... a Föld összes nemzeteiben az Isten egyetlen népe van, minthogy ez a nép valamennyiükből toborozza tagjait: egy, a jellege szerint nem földi, hanem mennyei ország polgárait” (LG 13). Ezért az egyház „semmit sem vesz el egy-egy népnek ideigvaló értékeiből, sőt ellenkezőleg: felkarolja és átveszi a népek tehetségeit, szellemi kincseit, szokásait, amennyiben jók”, továbbá „az egyes rész átadja saját ajándékait a többi résznek és az egész egyháznak”. Szintén a katolicitásból három alapvonás következnek:²⁸

²³ Vö. SZENNAY András, *Nyitott kapuk egyháza*, Bencés Kiadó, Pannonhalma, 1995, 66.

²⁴ Vö. *A zsinat – két év után*, in *Mérleg* 1/1986., 83.

²⁵ Vö. MIHÁLYI Gilbert, *Új módon vagyunk egyház*, Márton Áron Kiadó, Budapest, 1998, 89, 114.

²⁶ Vö. SZENNAY András, *Nyitott kapuk egyháza*, Bencés Kiadó, Pannonhalma, 1995, 99.

²⁷ BOULAD, Henri, *Quo Vadis Ecclesia?*, Ω füzetek, Korda Kiadó, Kecskemét, 2000, 9-10.

²⁸ Ezt a hármas jellemzést vö. *A II. vatikáni zsinat tanítása* 50-51. old.

1) Különbség van a tagok között a tisztségük szerint, de az egyház élete éppen a karizmák sokféleségének talaján bontakozik ki.

2) Léteznek részegyházak, „melyek saját hagyományaikat követik, miközben sértetlenül megmarad a primátus Péter székénél, amely az egész szeretet-közösség élén áll, ez védi a törvényes különbségeket és ugyanakkor őrködik, hogy az eltérések ne ártsanak az egységnek, ellenkezőleg inkább a javára legyenek”. König bíboros megfogalmazásában: „A katolikus egyház »európai ruháját« a II. vatikáni zsinaton szemmel láthatóan letettük. Az egyház »nyugati ruhája«, amely annyira megszokott volt, és amelyet sokan magával az egyházzal azonosítottak, most már csak Krisztus ruháinak egyike. Nem kell számúznunk, azonban tudnunk kell, hogy az egyház bármilyen külső ruhában egyház marad, hogy az egyházat Krisztus minden emberhez elküldötte abból a célból, hogy minden kultúra ruháját a vállukra helyezze. Azt is tudnunk kell, hogy minden borszínen keresztül Isten arca világlik át.”²⁹

3) Az Isten népébe, amelynek egyetemessége „előre jelzi és előmozdítja az egyetemes békét, minden ember meg van hívva. Különféle módon, de ehhez az egységhez tartoznak vagy ehhez vannak rendelve mind a katolikus hívők, mind Krisztus más hívei, mind pedig általában az összes emberek, akiket az Isten kegyelme meghívott az üdvösségre.” (LG 13)

„Az egyház közösségébe azok épülnek be teljesen – olvassuk az egyházzal szülő dogmatikai konstitúcióban –, akik Krisztus Lelkét hordozván magukban, elfogadják az egyház egész rendjét és az üdvösségnek az egyházban létesített minden eszközét; és a hitvallás, a szentségek, az egyházkormányzat és az egyházi közösség kötelékei által, vagyis látható szervezettségén át kapcsolódnak össze Krisztussal, aki az egyházat a pápán és a püspökökön át kormányozza. Az viszont nem üdvözülni, aki beépül ugyan az egyházba, de nem tart ki a szeretetben, és így »teste szerint« megmarad ugyan az egyház kebelében, »szíve szerint« azonban nem. Értsék meg azonban az anyaszentegyház gyermekei, hogy kiváltságos helyzetüket nem saját érdemeiknek kell tulajdonítaniuk, hanem Krisztus különös kegyelmének; ha pedig nem követik e kegyelmet szándékukban, szavukban és cselekedetükben, akkor nem üdvözülnek, sőt szigorúbb ítélet alá esnek.” (LG 14) A II. vatikáni zsinat óta azonban a teológusok hangsúlyozzák, hogy láthatatlanul sokkal többen tartoznak Krisztushoz, mint a látható egyházhoz. Őket nevezik anonim keresztényeknek, akiket akkor is „megkeresztelhet az Isten kegyelme”, és akiknek annak ellenére is irgalmazhat Isten, hogy mondják magukat kereszténynek, és nem vallják, hogy Jézus Krisztus Isten Fia. Krisztus látható egyháza ennek az isteni irgalomnak a társadalmi jele kell hogy legyen.³⁰

3.1.3. A forrásokhoz való visszatérés³¹

„A II. vatikáni zsinaton a történelmi tények nyomása alatt évszázadok illúzióitól szabadultunk meg, és most azok az ősi evangéliumi eszmék térnek vissza, amelyek a történelem folyamán elvándoroltak tőlünk.”³² Döpfner bíboros valódi pünkösdi eseménynek nevezi ezt a

²⁹ KÖNIG, Franz, *Székélára épült ház*; SZIT, Budapest, é.n., 62.

³⁰ Vö. NYÍRI Tamás, *A keresztény ember küldetése a világban*, (3. javított kiadás) Akadémiai Kiadó, Budapest, 1996, 115.

³¹Erről beszél a teológiatörténetet elemezve LAFONT, Ghislain is *A katolikus egyház teológiatörténete* című könyvében, Atlantisz, Budapest, 1998, vö. 429, 433

³² NELL-Breuning, Oswald vont idézi a *Pontos jegyzetek. Lehet-e demokratizálni az egyházat?* in *Méreg* 3/1969, 199.

visszanyúlást az „életadó gyökerekhez”, az ősforrásokhoz³³. André Manaranche szerint az ősforrásból merített igazságok újrafogalmazásában álló merész újítás az igazi hűség³⁴.

3.2. Az egyház belső megújulása

3.2.1. Új rend az egyházban?

A zsinat új szemlélete értelmében egyaránt Isten gyermeke és Krisztusban testvér mindenki, aki felvette a keresztség és a bérálás szentségét, nemre, fajra, nemzetiségre, foglalkozásra való tekintet nélkül. A püspökök és papok pedig elsősorban nem előljárók, hanem a közös keresztény hivatás részesei, akik a hívek testvéri szolgálatára vannak kötelezve³⁵.

Az új egyházkép kapcsán némely egyházzociológusok beszélnek az egyház demokratizálásáról is. Erről így ír A. Müller: „Éppen olyan félreértés az egyházat demokráciának tartani, mint monarchiának. Amennyiben demokrácián uralmi formát értünk, a demokratizálódás meghamisítja az egyházat. Másrészt azonban teljesen jogos, hogy az egyház mint Isten társadalmilag szerveződött népe történelmi zarándokútján életalakításában felhasználja kora társadalmi életformáit. A demokratikus életforma elemei azonban egyúttal valódi egyházi elemek is, amennyiben az egyház testvéri közösségnek értelmezi önmagát, amelyben minden tag helyzetének megfelelően részesedik az egyház élete és feladata iránti felelősségben. Amennyiben tehát ilyen elemek gazdagítják az egyház életformáját, akkor az egyház nem annyira demokratizálódik, hanem sokkal inkább egyházasodik. Így értelmezi önmagát az egyház a II. vatikáni zsinat után.”³⁶ Morel Gyula jezsuita egyházzociológus úgy véli – a fogalom vitathatósága ellenére – egyfajta demokratizálódással kapcsolatos a püspöki kollegialitás (vö. LG 22), a kúria kritikája és reformja, a világi hívők papságának felértékelése, és a diakonátus gyakorlati újjáélesztése³⁷.

Visszatérve az alfejezet elején idézett gondolatra, joggal beszélhetünk a tekintély újfajta értelmezéséről, Krisztus tekintélyét hangsúlyozva a hierarchikus tekintély helyett és arra vigyázva, az utóbbinak mindig a szolgálati funkciója domborodjék ki³⁸.

3.2.2. A világiak helye és szerepe az egyházban

A zsinat a következő képpen határozta meg a világi hívők kategóriáját: „Világi hívőkön az összes keresztényeket kell érteni az egyházi rend és az egyházban jóváhagyott szerzetesség tagjainak kivételével; itt tehát azokról a keresztényekről lesz szó, akik a maguk részéről az egész krisztusi nép küldetésében járnak el az egyházban és a világban, hiszen a keresztség Krisztus testébe építette őket, Isten népének tagjaivá, és Krisztus papi, prófétai és királyi tisztének részeseivé tette” (LG 31).

A zsinati atyák a *Lumen Gentium* konstitúció IV. fejezetét és *Apostolicam Actuositatem* határozatot teljes egészében a világiak helyének és szerepének szentelték, de a téma számos más helyen is felbukkan a dokumentumokban. Íme apostolkódásuk néhány alapelve:

³³ Vö. DÖPFNER, Julius, *Az első év mérlege*, in *Zsinat után – gyűjtemény*, OMC, Bécs, 1968, 28.

³⁴ Vö. MANARANCHE André, *A zsinati újítás értelme*, in *Mérleg* 3/1968, 217.

³⁵ Vö. MÁRTON Áron, *Az egyházzól*, Gyulafehérvár 1995, 51.

³⁶ Kaiser, Matthäus egyházjogászt idézi a *Pontos jegyzetek. Lehet-e demokratizálni az egyházat?* in *Mérleg* 3/1969, 197.

³⁷ MOREL Gyula, *Lelkipásztori problémáink a zsinat után*, in A II. vatikáni zsinat, Zsinati Munkaközösség, München, 1967, 42.

³⁸ Vö. MÜLLER, Alois, *Kereszténység, egyház – új szemmel*, OMC, Bécs, 1970, 50.

• A világi hívők részesei Krisztus papi, prófétai és királyi tisztének, ezért olyan aktív szerepük van az egyház életében és működésében, amely nélkül legtöbb esetben nem lehet teljesen eredményes a lelkipásztorok apostolkodása. A világiak tevékenyen részt vesznek közösségük liturgikus életében, az egyházhoz vezetnek attól eltávolodottakat, közreműködnek Isten igéjének hirdetésében, különösen a katekézis által és szakértelmük felkínálásával jobba teszik a lelkipásztori munkát valamint az egyház javainak kezelését (vö. AA 10).

• A világiaknak egyszerre kötelességük és joguk az apostolkodás, hiszen a keresztség Krisztus titokzatos testének tagjaivá tette, a bértálás pedig a Szentlélek erejével megerősítette őket. Apostoli hivatásukat tehát magától az Úrtól kapták. „Felszentelésben részesülnek: királyi papsággá és szent nemzetséggé lesznek (vö. 1Pt 2,4-10), hogy minden munkájuk által lelki áldozatot mutassanak be és tanúbizonyságot tegyenek Krisztusról az egész földön.” (AA 3)³⁹

• Apostoli munkájuk fő formája az emberek megszenteléséért és a földi dolgok rendjének evangéliumi szellemmel áthatásáért való fáradozásuk és az ezzel kapcsolatos tanúságtételük (vö. AA 2).

• Egyaránt területe apostolkodásuknak az egyház és a világban, a lelki és az evilági dolgok rendje, hiszen két terület átszövi egymást, a világi ember pedig egy személyben hívő és állampolgár, de lelkiismerete csupán egy van (vö. AA 5)⁴⁰.

• Mi több, a zsinat a szorosán értelmezett lelkipásztori munkához közvetlenebbül kapcsolódó munkákat is rábízott a világiakra, mint például a katekézist, bizonyos liturgikus cselekményeket, a lelkek gondozását (vö. AA 24)⁴¹. Ennek érdekében sürgette, hogy a világiak alapos teológiai műveltségre tegyenek szert és kijelentette: „A keresztény ember a világban játszott szerepe alapján sajátosan és páratlanul hozzájárulhat a teológia fejlődéséhez, különösen a tudományok és az evilági valóságok teológiájában.”⁴²

A világiaknak az egyház életében való aktív részvétele fontosságát bizonyítja az a tény is, hogy a zsinat elrendelte egy titkárság létrehozását a szentszéknél a „világiak apostolkodásának szolgálatára és ösztönzésére” (AA 26).

Problémát okozott a zsinaton és azóta is gond a világiak megnevezése. Az általánosan elterjedt laikus szót ugyanis helyettesíteni kellene, hiszen nem hozzá nem értőkről van szó, helyette talán a jól értett hívő szó lenne alkalmas⁴³.

Gyakran használják a nyáj bibliai kifejezését is, ennek értelmezése azonban külön odafigyelést igényel. „A nyájnak ez a szóképe azonban nem szemléltetése a hívek passzivitásának. Annál kevésbé illik rá a »türelmes és ostoba bárányokról« szóló népies kifejezés mód (amelyeken azokat értik, akik minden ellenvetés és öntevékenység nélkül bármit elfogadnak). Az egyház tagjai nem abban az értelemben bárányok, hogy a klérus vezérli őket. [...] Hiszen nem az ő nyájukról van szó, hanem »Isten nyájáról«, ehhez pedig hozzátartozik valamennyi hívő, akár van hivatal, akár nincs.”⁴⁴

A szintén szentírási alapú Atya-hívek fogalompárosnak ugyancsak új vonatkozása van a zsinat hatására. A Világiak Apostolkodásának Kongresszusa hangsúlyozta Rómában, 1967. októberében, hogy az Isten és az ember viszonyát lehet az apa-gyermek viszonytal jellemezni, a

³⁹ Erről beszél a LG 33. pontja is

⁴⁰ Vö. LG 34-36.

⁴¹ Vö. LG 33.

⁴² Latowielle Renét idézi a *Spektrum*, in *Mérleg* 3/1968, 287.

⁴³ Vö. FILTHAUT, Theodor, *Igebírdetés a zsinat után. Hogyan közzelítsük a zsinat tanítását?* OMC, Bécs, 1970, 68.

⁴⁴ Vö. FILTHAUT, Theodor, *Igebírdetés a zsinat után. Hogyan közzelítsük a zsinat tanítását?* OMC, Bécs, 1970, 77.

hasonlat azonban nem alkalmazható az egyház keretén belül az emberek egymáshoz való viszonyának jellemzésére⁴⁵.

A talán leginkább elfogadott egyháziak–világiak szópáros szintén passzivitáshoz vezethet, ha szembeállítja a hívőt a „hivatallal”⁴⁶, és fennáll az a veszély is, hogy a mivel a hierarchiát illetik az egyháziak kifejezéssel, a világiakat csak az egyház „melletteknek” gondolják. Ezzel mindannyiunknak tudatosítanunk kell, hogy az egyház mi vagyunk, rajtunk is múlik az egyház sorsa, nem lehetünk passzívok⁴⁷. A harmadik ülészakon a világi apostolkodásról szóló vita közben az indiai D’Souza, Bhopal érseke tette fel a kérdéssorozatot püspöktársainak: „Testvéreim, valóban hajlandók vagyunk-e mi – a katolikus klérus – lemondani a klerikalizmusról? [...] Hajlandók vagyunk-e az Úrban testvéreinknek, a Misztikus Test méltóság szerint velünk egyenrangú tagjainak tekinteni a laikusokat, még ha hivatal szerint nem is azok? Hajlandók vagyunk-e lemondani arról a felelősségről, amit eddig tulajdonképpen tőlük bitoroltunk? Vagy – ha egy kicsit diszkrétebben akarok fogalmazni – hajlandók vagyunk-e átengedni nekik mindazt, ami hozzájuk jobban kötődik, nevezetesen olyan területeket, mint a nevelés, a szociális szolgálat, a világi javak kezelése és hasonló?”⁴⁸ Szintén ő javasolta, hogy a világiak legyenek jelen az egyháznak a nemzetközi testületekben való képviselésében, a Római Kúriában, a Szentszék diplomáciai képviselésében, sőt akár nunciusok is lehessenek.

Suenens bíboros a karizmák újraértékelését javasolta⁴⁹, ahhoz azonban, hogy ezek a karizmák életre keljenek és láthatóvá váljanak az egyházban új keresztény életideált kell definiálnunk. „Ma újra tudatossá vált előttünk, hogy a keresztény életben nem az előírások betűinek külső teljesítése a fontos, hanem a lelkiület és a szándék. [...] A keresztények széles körei annak tudatára ébredtek, hogy a keresztény élet nem kizárólagosan külső cselekedetekből áll, mint például a vasárnapi kötelezettség vagy pedig a böjt megtartásából, hanem hozzátartozik a krisztusi élet állandó vívódása a hitért, a reményért, a szeretetért, az Istennek és embertársaknak való teljes odaadás. Ma újra jobban tudatára ébredtünk annak, hogy a püspökök és a papok nem urai híveik gyűlekezetének, hanem szolgálói, hogy a megkeresztelt hívő nem csak »laikus«, hanem az a testvér, akivel közösen akarjuk Isten országát felépíteni”⁵⁰ – írta König bíboros.

A zsinati ismételt hangsúlyozta a szabadság – vallásszabadság, emberi jogok –, de olyan zsinati reformok fontosságát is, „amelyekben a rubrikák és szabályok bizonyos relativizálódását és a lelkiismereti döntés mind erősebb kihangsúlyozódását fedezhetjük fel”⁵¹. „Az egyház ma már nem kívánhat vak engedelmisséget híveitől. Az engedelmisségnek új faja annak a szabad embernek az engedelmissége, aki szabadon veti alá magát annak, amit belát. A felelősség új tudata pedig azt jelenti, hogy nemcsak a hierarchiára hárul egyedül a felelősség az egyházért, hanem a hívekre is, akik közül minden egyes az egészért is felelős.”⁵²

⁴⁵ A IV. munkacsoport jelentését idézi Y. CONGAR *Tekintély és szabadság az egyházban* című tanulmányában in CONGAR, Yves et al., *Hűség és haladás*, OMC, Bécs, 1977, 10.

⁴⁶ Vö. ALSZEGHY Zoltán, *Fejcsóváló keresztények. A mai teológia és az intézmények problémái*, in BÉKÉS Gellért (szerk.), *A megzavart keresztény*, Katolikus Szemle, Róma, 1976, 29.

⁴⁷ Vö. MÜLLER, Alois, *Kereszténység, egyház – új szemmel*, OMC, Bécs, 1970, 43. és 46-47.

⁴⁸ WILTGEN, Ralph M., *A Rajna a Tiberisbe ömlött*, SZIT, Budapest, é.n., 187. old.

⁴⁹ Vö. Bálint József idézetével az *Acta Synodali*-ből (vol. II. p. III. 175-178 old.) in *Világi krisztushívők apostolsága*, Agape, Novi Sad 1994, 53.

⁵⁰ KÖNIG, Franz, *A növekedés krízisei*, in *Zsinat után – gyűjtemény*, OMC, Bécs, 1968, 39.

⁵¹ MOREL Gyula, *Lelkipásztori problémáink a zsinat után*, in *A II. vatikáni zsinat*, Zsinati Munkaközösség, München, 1967, 43.

⁵² A *Der Ruf*er (az ausztriai Sankt Pölten-i egyházmegye lapja) vezércikkét idézi MIHELICS Vid, *Eszmék és tények* in *Vigilia* 9/1965, 550.

Mihelyt az egyház végre kinyilvánítja „a laikusság teológiai természetét, az egyház száraz jogi csontjai meg fognak elevenedni a teológia húsától és véréből”⁵³ – mondta Wright pittsburghi püspök a II. ülészakon a világiakról szóló vita során.

3.2.3. Liturgia – megújult módon

A zsinatnak a liturgikus reformja legismertebb tájainkon is, hiszen a szentmise ünneplésének új módja, a népnyelv használata mindenki számára nyilvánvaló. Éppen ezért itt csupán egy rövid összefoglalót adunk Zauner linzi püspöknek, a Liturgikus Bizottság tagjának a november 23-i szavazás utáni interjújában elmondottak alapján⁵⁴. Ő négy fontos alapelvet emelt ki, ezeket ismertetve a liturgikus konstitúcióból vett idézetekkel és alkalmazásai kiegészítéssel:

1. Az istentiszteletnek közösséginek kell lennie, a nép aktív közreműködésével kell hogy történjen minden, ehhez pedig szükséges a népnyelv használata. „Az anyaszentegyház nagyon kívánja, hogy a híveket neveljék rá a liturgikus ünneplésben való teljes, tudatos és tevékeny részvételre. Ezt követeli magának a liturgiának a természete; a keresztségből származó joga és kötelezettsége ez a krisztusi népnek, mely »választott nemzetség, királyi papság, szent nemzet, tulajdonul választott nép« (1Pét 2,9, vö. 2,4-5).” (SC 14)⁵⁵ Ehhez kapcsolódik a különböző népek nyelvének szélesebb körű használatának engedélyezése.⁵⁶

2. A híveknek közvetlenül is gyarapodniuk kell a Szentírásból, nem csak a prédikáció révén: „a liturgia megújítása, fejlődése és korszerűsítése érdekében szükséges, hogy jobban érvényesüljön a Szentírásnak az a bensőséges és élő szeretete, amelyről mind a keleti, mind a nyugati rítusok tiszteletreméltó hagyománya tanúskodik” (SC 24, vö. SC 36). Az olvasmányok új beosztását 1969. május 25-én fogadta el a zsinat megbízásából a liturgikai kongregáció és augusztus 5-én tette közzé.

3. A nép a liturgián ne csak imádkozzék, hanem tanuljon is. Ezt hangsúlyozza a liturgikus konstitúció 35 pontja.

4. Az adaptáció fontossága különösen a missziós országokban. A zsinati tanítás értelmében a babonás elemeket nem hordozó törzsi szokások a liturgia részévé tehetők. (Ehhez szükséges a püspöki konferencia engedélye és a Szentszék jóváhagyása.) „Az egyház a hitet és a közjót nem érintő dolgokban nem kívánja kötelezővé tenni a formák merev egységét, még a liturgiában sem. Sőt ápolja és fejleszti a különböző népek és nemzetek adottságait és örökségét. Ami tehát a népek szokásaiban nincs elválaszthatatlanul egybekacsolva babonákkal és tévedésekkel, azt jó akaratúlag mérlegeli, és ha lehetséges, teljesen és érintetlenül megőrzi, sőt olykor magába a liturgiába is beépíti, amennyiben az a liturgia igazi és hiteles szellemével összeegyeztethető.” (SC 37)

3. 3. Újfajta kapcsolatok a nem katolikus keresztényekkel

A zsinat ökumenikus szellemének legfőbb mutatója és minden gyakorlati kezdeményezés alapja az a merőben új, „elasztikus” egyházkép, amely Krisztus egyetlen egyházát nem azonosítja a katolikus egyházzal, hanem azt állítja, hogy előbbi a katolikus egyházban áll fenn: „Ez az egyház [amit Krisztus alapított] ebben a világban mint alkotmányos és rendezett társaság, a katolikus egyházban áll fenn, vagyis a Péter utóda meg a vele közösségben élő püspökök által kormányzott egyházban, bár szervezetén kívül is megtalálható a megszentelődés sok eszköze és sok igazság;

⁵³ WILTGEN, Ralph M., *A Rajna a Tiberisbe ömlött*, SZIT, Budapest, én., 100.

⁵⁴ Vö. WILTGEN, Ralph M., *A Rajna a Tiberisbe ömlött*, SZIT, Budapest, én., 137.

⁵⁵ Vö. a népnyelvről SC 36.

⁵⁶ Vö. *A II. vatikáni zsinat tanítása* SC 54.

ezek mint Krisztus egyházának tulajdonát képező adományok, a katolikus egység ösztönzői.” (LG 8)

A katolikus egyházat pedig „a kapcsolatok sok szála köti össze” a más keresztényekkel (LG 15). Éppen ezért „szükséges, hogy a katolikusok szíves örömet elismerjék és értékeljék mindazokat az igazán keresztény javakat, amelyek a közös örökségből forrásznak, és megtalálhatók különvált testvéreinknél” (UR 4). Ennek valóra váltása terén fontos tudnunk azt is, hogy a zsinat szerint a hitigazságoknak van hierarchiájuk.

Dr. Kristen Skydsgaard, a Lutheránus Világszövetség megfigyelőjének köszönetére, amelyben meglepedettségét fejezte ki amiatt, hogy a pápa nem felületes ökumenizmust képvisel és van remény arra, hogy egyfajta „gyakorlati és történeti”, a Bibliából és az atyákból táplálkozó teológia váljék meghatározóvá VI. Pál pápa kiemelte⁵⁷: „Biztosak lehetnek, hogy minden tiszteletünkkel, minden odafigyelésünkkel és minden szándékunkkal azon vagyunk, hogy Önökkel a Mi urunkban a lehető legjobb kapcsolatokat ápoljuk. Semmit sem rejtgetünk, azokat a nehézségeket sem akarjuk kisebbiteni, melyek a teljes és végleges megértés útjában állnak. Nem félünk sem a vita kényes voltától, sem a várakozás fájalmától.” A zsinat figyelmét elsősorban „nem arra koncentrálja, ami volt, hanem arra, ami legyen. Egy születendő új, egy megvalósítandó álom felé fordulunk”.

Az ökumenikus nyitást és annak jelentőségét talán a legjobban azzal szemléltethetjük, hogy néhány protestáns megfigyelő kommentárjára irányítjuk a figyelmet.

Christoph Hampe evangélikus teológus írta: „... számunkra az ökumenikus téma nem egy a zsinat témái között, hanem a tulajdonképpeni zsinati téma. Mert a zsinat ott is az ökumenikus kérdésekkel foglalkozott, ahol a római katolikus egyház belső reformjáról tárgyalt. Amennyiben ugyanis ez a reform a gyökerekig nyúl le, ökumenikus szempontból előrehaladást jelent.”⁵⁸

Dr. Kristen Skydsgaard evangélikus professzor ökumenikus szempontból a legfontosabb zsinati okmányoknak nevezte a kinyilatkoztatásról szólót: „Igaz – mondta –, hogy ez a konstitúció nem szünteti meg a szakadást a reformáció egyházai és a katolikus egyház között, sőt egymagában is szétválasztja ezeket az egyházakat, jó alapot nyújt azonban egy új és elmélyült párbeszédre köztük. Ennyiben mi is pozitív módon ítéljük meg. Bizonyos, hogy kidolgozásával a zsinat nagy munkát végzett, amelyért mi, protestánsok is hálásak lehetünk.”⁵⁹

A Moszkvai Patriarchátus folyóiratában Alexandr Kazem-Beh, a moszkvai pátriárka külügyi hivatalának munkatársa elismerően szól a forrásokhoz való visszatérésre irányuló törekvésekről, a püspökök helyzetének tisztázásáról, de negatívnak tartja, hogy a „mária-elv” helyébe a „márta-elv” került és a pápai primátus újra hangsúlyozódott.⁶⁰

O. Cullman szerint „a skolasztikus fogalmak sztatikuságából a Szentírás dinamizmusába való visszatérés által lehetségessé vált az ideigtartó formáktól való megisztulás”⁶¹.

Végül pedig Leskó Béla értékelése: „Ahol Isten Igéje szólal meg, az mindig a Szentlélek hordozója. És az Isten Igéje ezen a zsinaton jelen volt. Ez a zsinat kapukat nyitott meg – ma új utak lehetőségét tárta fel”⁶².

⁵⁷ WILTGEN, Ralph M., *A Rajna a Tiberisbe ömlött*, SZIT, Budapest, é.n., 123.

⁵⁸ HAMPE, Christoph, *A szabadság tekintélye* című könyvbe írt bevezetőjét idézi *A zsinat – két év után*, in Mérleg 1/1986. 81. (A könyv érdekessége egyébként, hogy a Rahner *Ecclesia ad intra – Ecclesia ad extra* felosztását követve az ökumenizmust az *ad intra* részben tárgyalja – vö. im. 82.)

⁵⁹ Idézi MIHELICS Vid, *Eszmék és tények* in *Vigilia*, 1/1966, 35.

⁶⁰ Vö. MEDVIGY Mihály, *Orthodox vélemény a II. vatikáni zsinatról* in *Vigilia* 11/1965., 680-682.

⁶¹ PÁSZTOR Lajos, *Számvetés a küldetéssel. A zsinat előkészítése és menete*, Különlennyomat a Katolikus Szemle 1966/2. számából, 20.

A megvalósítások ellenére is be kell ismernünk, az ökumenizmusnak a zsinaton is voltak – mint ahogy ma is vannak – ellenzői, akik féltették a katolikus értékeket. Hozzájuk szólt Stephen Leven, San Antonio segédpüspöke a II. ülésszakon: „Napról napra világosabbá válik, hogy nemcsak a protestánsokkal kell párbeszédre törekedni, hanem magunk között, a püspökök között is. Nem egy zsinati atya úgy prédikál nekünk és úgy fenyeget minket, mintha Péter és utódai ellen lennénk, vagy mintha titokban közönyössé akarnánk tenni nyájunkat és meg akarnánk fosztani hitétől [...] ahelyett, hogy plébániáik gyermekeit tanítanák, inkább azokat a nem katolikusokat bírálja, akiket talán soha nem is láttak. Különböen miért tartaná az attól, hogy az ökumenizmus nem hoz jó gyümölcsöket? Miért nem tanítják eredményesebben saját híveiket? Miért nem keresik fel őket otthonaikban? A keresztyén tanítás az ő plébániáikon miért nem teremt aktív és hatékony testvériséget?”⁶³

3.4. Nyitás a világ felé

3.4.1. Egyház és világ

A zsinat egyik legnagyobb eredményét egy mondatban így foglalhatnánk össze: „Meggszűnt az egyház és a világ válópere.”⁶⁴ VI. Pál pápa mondta a 2. ülésszak megnyitóján: „Tudja meg a világ: az egyház mély megértéssel, őszinte csodálkozással tekint reá; őszintén kész arra, hogy ne megkösse, hanem szolgálja; ne lebecsülje, hanem értékeit felszínre hozza; ne kárhoztassa, hanem támogassa és üdvözítse”⁶⁵.

XXIII. János pápa pedig így fogalmazott: „Az üdv, a szeretet és a béke üzenetét kívánja eljuttatni a zsinat a világ népeihez és hangoztatja, hogy az egyház nem fordít hátat a földi dolgoknak és nehézségeknek. Az egyház azonban nem uralkodni akar az embereken, hanem szolgálni akarja őket. [...] Igen, az új egyetemes zsinat Krisztus egész egyházának örömét akarja szolgálni.”⁶⁶

A zsinat egyik legnagyobb teológusa, Karl Rahner *Egyházreform* című munkájában rámutatott, hogy az egyház és a keresztyénység lényege szerinti feladatai közé tartozik a világért való felelősség, az Isten iránti szeretet és a felebaráti szeretet kölcsönösen feltételezik egymást, a felebaráti szeretet pedig nem korlátozódhat többé csupán az egyének egymás közti privát kapcsolataira, hanem a mobilis társadalomban szükségszerűen társadalompolitikai jellemzővel is bírnia kell, és célba kell vennie a társadalmi intézmények megváltoztatását is⁶⁷. A zsinat pedig hangsúlyozza: „...a földi haladást gondosan meg kell ugyan különböztetnünk Krisztus országának növekedésétől, ez a haladás mégis sokat jelent az Isten országa szempontjából, amennyiben hozzájárulhat a társadalom különb rendjének megalkotásához. Ha tehát egykor az Úr Lelkének erejével és az Úr parancsa szerint közkinccsé tettük világszerte az olyan értékeket, mint az emberi méltóság, a testvéri közösség és a szabadság, megtaláljuk majd természetünknek és emberi iparkodásunknak a jó gyümölcseit...” (GS 39)

⁶³ LESKÓ Béla, *Egy protestáns kommentárjai a vatikáni zsinatról*, Mindszenty Magyar Tudományos és Kulturális Akadémia, Buenos Aires 1966, 10.

⁶⁴ WILTGEN, Ralph M., *A Rajna a Tiberisbe ömlött*, SZIT, Budapest, é.n., 126.

⁶⁵ Egy francia publicistát idéz SAÁD Béla, *A zsinat budapesti szemmel*, Vigília, Budapest 1967, 213.

⁶⁶ Idézi MIHELICS Vid, *Eszméék és tények in Vigília* 2/1964. 101.

⁶⁷ XXIII. János pápa 1962. szeptember 11-i rádióbeszéde, ld. *Szemelvények a szentatya zsinati beszédeiből* in Vigília 11/1962, 643.

⁶⁸ Vö. RAHNER, Karl, *Egyházreform*, Egyházforum, Budapest, 1994, 98.

A zsinat odafigyelt a világ problémáira, és magáévá tette a kis ember mindennapos félelmeit, szükségleteit, reményeit, nehézségeit, éhségét, nyomorát a maguk mélységében⁶⁸, és kérte, hogy „a katolikusok ne háriítsák el maguktól a közügyek intézését, ha megvan a képzettségük és kellően szilárdak a hitben, s a keresztény tanításban. A hivatalok betöltése által ugyanis a közjót is szolgálják, az evangélium útját is egyengetik.” (AA 14)

A szekularizáció szó nem szerepel ugyan a zsinati dokumentumokban, de a GS szellemében benne van az ezzel való számolás is.⁶⁹ A szekularizált világ egyik alapvető gondjára, arra hogy a világi értékrend eltávolodott a kereszténytől, a zsinat előtti egyház sok esetben szigorral válaszolt, ez azonban ma már még nagyobb szakadáshoz vezetne és több kárt, mint hasznot hozna. A zsinat szellemében írja König bíboros: „Van azonban egy másik megoldás is, amit ignáci útnak lehetne jelölni. Loyolai Szent Ignác értelmezésében ez a lelkipásztori módszer a következő lenne. Bemegyek minden emberrel az ő ajtaján, hogy azután kivezesse őt az én ajtómon keresztül. Azaz: menjünk együtt a világgal a világ útján. Menjünk együtt az emberekkel az emberek útján. Ez azt jelenti, hogy érzük utol a világot, de ne alkalmazkodjunk a világhoz, ne legyünk mi magunk a világ, hanem csak legyünk jelen.”⁷⁰ Másként, az egyháznak tehát a világ kovásának kell lennie, nem külső elemnek és nem is minden kérdést megválaszoló gépezetnek⁷¹.

A szekularizált világgal való találkozás, a ráfigyelés nem keserítette el zsinati atyák nagy többségét, ellenkezőleg, az optimizmus egyik alap jellemvonása volt a zsinatnak. „Igen, a zsinat egyháza kissé úgy tekintette a világot, amint ahogy maga Isten nézte a teremtés után, csodálatos és végtelen művét. [...] az egyház nem hunyta be a szemét a rossz előtt, hanem nagyobb szeretettel tekintett rá, ahogy az orvos nézi a beteget, vagy ahogy a jószágos szamaritánus nézte e jerikói úton magára hagyott szerencsétlen félholtat”⁷².

Még korunk nagy problémája, az ateizmus sem panaszkodásra, hanem sokkal inkább a jelenség újraértékelésére és önvizsgálatra, cselekvésre ösztönözte a zsinat résztvevőit. „Bizonyos – olvassuk a Gaudium et Spes konstitúcióban –, hogy nem mentesek a bűntől azok, akik szántsándékkal igyekeznek távol tartani Istent a szívüktől, és szántsándékkal kerülnek vallási kérdéseket, hiszen ezek nem követik lelkiismeretük szavát. Gyakran azonban maguk a hívők is osztoznak a felelősségben. Az ateizmus ugyanis, a maga egészében véve nem, ősjelenség, hanem több különböző ok származéka; ezek közé kell számítanunk azt a bírálatot is, amelyet a vallások hívnak ki maguk ellen, sokhelyütt elsősorban a keresztény vallás. A hívőknek emiatt nem kis részük lehet az ateizmus létrejöttében: ahelyett, hogy feltárnák Isten a vallás igazi arcát, inkább eltakarják azt, mert vagy elhanyagolják a hitoktatást, vagy a tanítást meghamisítva adják elő, vagy éppen tulajdon vallási, erkölcsi és társadalmi életük fogyatékos” (GS 19). A zsinat utáni teológia egzisztenciális magatartást lát az ateizmusban, amely humanizmusként jelentkezik az embert állítva miközben Istent tagadja. Ez ahhoz vezet, hogy az ateisták között lehetnek „névtelen istenhívők”, miközben sok keresztény úgy él, mintha nem is hinne. A teológia feladata az, hogy rámutasson: antropocentrizmus és teocentrizmus nem zárják ki egymást, hiszen Isten nem „ellenlábasa” az embernek, ő szabadságot ad teremtményének.⁷³ Az ilyen irányú cselekvés eredménye a Pro non credentibus titkárságnak felállítása is 1965-ben.

⁶⁸ PÁSZTOR Lajos, *Számvetés a küldetéssel*, Különlenyomat a *Katolikus Szemle* 1966/2. számából, 20.

⁶⁹ Vö. MIHÁLYI Gilbert, *Új módon vagyunk egyház*, Márton Áron Kiadó, Budapest 1998, 91.

⁷⁰ KÖNIG, Franz, *Székélára épült ház*, Szent István Társulat, Budapest, é.n., 41.

⁷¹ Vö. MÜLLER, Alois, *Kereszténység, egyház – új szemmel*, OMC, Bécs 1970, 29-30. old.

⁷² A pápa 1966. január 16-i beszéde in TÖRÖK Jenő (szerk.), *Zsinati megjámbodás*, OMC, Bécs 1977

⁷³ Vö. *Írások a mérlegen. A teológia mai helyzete in Mérleg* 2/1968 181. old.

A zsinat nem ítélte el a kommunizmust sem, bár ezt sokan elvárták volna tőle. Síkra szállt azonban az emberi jogok, különösen a szabadságjogok védelmében. (GS 29). „Az evangelizálás szabadságot hirdet, és olyan társadalmi szerkezeteket óhajt, amelyekben elismerik az ember szabadságjogait, minden alapvető emberi jogot, köztük a legfontosabbat is: a vallásszabadságot.” (Evangelii nuntiandi 39)⁷⁴ A Gaudium et spes konstitúció hangsúlyozza, hogy az evangélium biztosítja leginkább az ember személyi méltóságát és szabadságát, mert közli Isten gyermekeink szabadságát; elutasítja a szolgaság minden változatát, szentül tiszteli a lelkiismeret méltóságát és döntési szabadságát, figyelmeztet arra, hogy minden emberi tehetséget Isten szolgálatára és az emberek javára kell kamatoztatni és mindenkit mindenkinek a szeretetébe ajánl (GS 41).

3.4.2. A nem keresztény vallásokról és a vallásszabadságról

Különböző fokozatokban kapcsolódnak Isten népéhez azok, akik nem fogadták el az evangéliumot – állítja a zsinati egyháztan –: először a zsidók, majd a mohamedánok, majd a többi nem keresztény vallás képviselője, sőt azok is, „akik önhibájukon kívül nem jutottak el Isten kifejezett ismeretére” (LG 16).

A „pax fidei” szelleme érződik a Nostra aetate, az Ad gentes és a Dignitatis Humanae dokumentumokban⁷⁵, amikor a zsidókról, iszlámokról, mohamedánokról és más vallásúakról, istenkeresőkről szól a zsinat.

A zsidókkal való kapcsolatról például ez a Nostra aetate dokumentumban: „... mélyen sajnálja az egyház, mely megemlékezik a zsidókkal közös örökségről, mindazt a gyűlöletet, üldözést és az antiszemitizmusnak sokféle megnyilatkozását, amely bármikor és bárki részéről a zsidók ellen irányult. Ebben nem politikai számítás vezet, hanem vallásos, evangéliumi szeretet; mint ahogy elítél minden üldözést, bárki ellen irányul is az.” (NA 4) (A zsinatnak ez a törekvése azonban sok negatív viszonyulást is kiváltott. A zsidókról szóló résszel kapcsolatban írta a szír sajtó, miután 1964. szeptember 25-én Bea bíboros a plénum elé terjesztett egy újabb fogalmazványt: „A zsinat második Júdás, aki Krisztust zsidó pénzért elárulta.” És: „Az egyház megint eladta Krisztust, de ezúttal nem 30 ezüstért, hanem amerikai dollárokért.”⁷⁶ A damaszkuszi katolikus közösség pedig így nyilatkozott: „Vallási jellege ellenére a zsinat által hozott határozatnak elkerülhetetlenül politikai következményei is vannak, amelyek károsak mind az arabok, mind a katolikusok, mind a muzulmánok számára.”⁷⁷)

A vallásszabadság – aminek jelentőségét hangsúlyozza az is, hogy külön nyilatkozata van róla a zsinatnak – pedig ebben az új megközelítésben nem rossz, amelyet el kel tőrnünk a kisebb rossz elvén, hanem Isten által adott jog⁷⁸.

3.4.3. A zsinat nyelvezete

A zsinat nem zengzetes szólásokban, hanem a szeretet érthető nyelvén szólt a világon. Résztvevői megértették, hogy szükséges „a mások nyelvén való beszélés képessége, vagyis: úgy tudjunk beszélni, hogy a másik megszólítva érzi magát, nemcsak füln keresztül, hanem szívében is; ez az, amit az egyház mintha hosszú távon elfelejtett volna”⁷⁹.

⁷⁴ *A II. vatikáni zsinat tanítása* (szerk. Cserháti József és Fábián Árpád), SZIT, Budapest é.n., 523.

⁷⁵ SZENNAY András kifejezése, vö. *Nyitott kapuk egyháza*, Bencés Kiadó, Pannonhalma 1995, 223.

⁷⁶ Idézi KÖNIG, Franz *Szijklára épült ház*, SZIT, Budapest, é.n., 177.

⁷⁷ Idézi KÖNIG, Franz *Szijklára épült ház*, SZIT, Budapest, é.n., 178.

⁷⁸ Vö. Szennay András, *Nyitott kapuk egyháza*, Bencés Kiadó, Pannonhalma, 1995, 226..

⁷⁹ KÖNIG, Franz, *Szijklára épült ház*, Szent István Társulat, Budapest, é.n., 42.

A dokumentumok megírásánál tartózkodtak a túlságosan különleges nyelvezet használatától, a *Gaudium et spes* konstitúció terminológiájában pedig olyan felkapot kifejezések szerepelnek, mint „új kor”, „valóság társadalmi és kulturális újjáalakulás”; „a szellemek mai megrendülése”, „az életfeltételek átalakulása”, „általános mutáció”; „valamiféle új humanizmus” stb.⁸⁰

4. Előretéki

4.1. Zsinat utáni krízishelyzet

Suenens bíboros szerint a zsinaton a püspökök elveszítették „személyazonossági igazolványukat”, a papok nagy része nem tud tájékozódni az új helyzetben, a teológusok között van, aki feladja hivatását, szerzetesek lépnek ki rendjükből, a világiak közül néhányan pedig „szavukon fogták” a teológusokat, akik azt hajtogatták, hogy „Ti vagytok az egyház”⁸¹.

Sokan – különösen a tradicionalisták – a zsinatot hibáztatták a krízishelyzetért, ez azonban Y. Congar szerint „igazságtalanság, sőt ostobaság”⁸². Henri Fesquet szerint azáltal, hogy nem kendőzte el a feszültségeket és a rejtett hibákat a zsinat valóban hozzájárult „az egyházat látszólag összetartó erők meggyengítéséhez”, ezzel azonban nem rombolt, hanem egészségesebbé tette a helyzetet⁸³.

4.2. Jövőbe néző értékelések

Órsy László szerint a II. vatikánum „nem cselekvő, hanem *kereső és megértő* zsinat volt. Ott nem volt lehetőségük a püspököknek cselekedni, nem gyakorlati törvényeket hoztak. A zsinat a meglátások ideje volt. A beteljesülésre, cselekvésre mindig hosszú időre van szükség. [...] Érdekes egyházban élünk, ahol módunk van arra, hogy magunkba szívjunk meglátásokat, amelyek a kezdetet jelentik. Ezeknek a megvalósítása hosszú időt vesz igénybe, mert a bútorokat újra kell rendezni, falakat kell bontani, építeni és ezek a gyakorlati dolgok mindig időt, türelmet igényelnek; hosszú ideig tartanak. [...] Természetes, hogy ilyen helyzetben vannak árnyékok, sötétségek, de az igazi valóság az, hogy a Szentlélek él, energiát önt az egyházba és ez az energia éltető.”⁸⁴

Karl Rahner pedig egy 1967-es interjúban azt nyilatkozta, hogy a zsinat legfontosabb kérdései – az *Egyház a mai világban* című konstitúcióba foglaltaktól eltekintve – nem azok, amelyeket kifejezetten tárgyalt, hanem a zsinat „margóján” szerepelők: Isten, Krisztus, az egyház szerepe a mai ember életében, azaz: „hogyan lehet valaki a jelen és jövő embere úgy, hogy vitathatatlanul megmarad teljes értékű kereszténynek?”⁸⁵

Schillebeeckx szerint „e zsinat gyümölcse nem valami szilárdan körvonalazott eredmény, hanem egy *küldetés*”⁸⁶. Walter Kasper így foglalja össze a zsinat utáni feladatokat: „A kereszténység teendője mindig az egészen új, bele kell vágnia abba, amit még nem próbált, amit nem lát előre, nem ragaszkodhat konzervatív, vagy egyenesen visszasóvárgó módon a meglévőhöz és a múlthoz. A kereszténység legyen nyitott Isten szava számára, mely történelmet alakít, mely mindig úgy nyúl

⁸⁰ Vö. MANARANCHE, André, *A zsinati újítás értelme*, in *Mérleg* 3/1968. 217. old.

⁸¹ Suenens bíboros álláspontját ismerteti FESQUET, Henri *A római egyház krízise* című tanulmányában, vö. *Mérleg*, 1/1969. 25. old. + további irodalmi utalások

⁸² Idézi FESQUET, Henri *A római egyház krízise* című tanulmányában, vö. *Mérleg*, 1/1969, 28.

⁸³ Vö. FESQUET, Henri, *A római egyház krízise*, in *Mérleg*, 1/1969, 29.

⁸⁴ ORSY László, *Az egyház az ezredfordulón*, in *Zarándokúton az Atya háza felé*, MRK, hn. 2000., 51-52.

⁸⁵ *Interjú Karl Rahner-rel*, in *Mérleg* 2/1967., 100.

⁸⁶ SCHILLEBEECKX, Edward, *A zsinat mérlege*, Zsinati Bizottság, Róma, 1968, 53.

bele a történelembe, hogy választásra késztet, felfogat, irányt mutat, forradalmasít. A kereszténységnek minden kishitű mozdulatlanságot el kell vetnie, a reménység jelévé kell lennie olyan világ közepette, mely aggódva csak a biztonságára gondol. Ha igaz, hogy Isten fiatalabb valamennyiünkénél, akkor a kereszténység is legyen fiatal, mozgásra kész, ismerje fel az »idők jeleit« és igyekezzék ezeknek a hitben megfelelni.⁸⁷

Az előretétekintés zárógondolataként kifejezőnek tartom Peter Shannon egyházjogász víziójában osztozni: „Remélem, megélem majd azt a napot, amikor az egyház olyan alaptörvényeket tesz magáévá, amelyek Isten egész népének méltóságán és jogain nyugszanak. Remélem, megélem majd azt napot, amikor az egyház megengedi egy-egy nemzetnek vagy vidéknek, a kultúrájára építse fel törvényes rendjét. Remélem, megélem majd azt napot, amikor a teológia és az ekkleziológia határozza meg a törvényt és nem megfordítva. Remélem, megélem majd azt napot, amikor mindenki valóban beleszólhat a törvényalkotásba: papok, szerzetesek, világiak, pszichológusok, szociológusok, antropológusok stb. egyaránt. Remélem, megélem majd azt napot, amikor a hozzám hasonló egyházjogász a törvényre tekintve ezt mondhatja: »Itt Krisztus szeretete tükröződik« és nem kell azt mondania, amit ma mondok, ha a törvényre nézek: »Jaj nekünk, törvénytudóknak, akik elviselhetetlen nehéz terhet rovunk az emberekre« (Lk 11,46).»⁸⁸

⁸⁷ KASPER, Walter, *A történelem törvényeinek engedelmeskedik az egyház és a teológia?* in KASPER, Walter et al., *Régi kérdések – új válaszok? Új kérdések – régi válaszok?* OMC, Bécs 1976

⁸⁸ SHANNON, Peter: *Egyházi Törvénykönyv 1918-1967 – az 1918-as kódex értelmezése új perspektívából*, in *Mérleg* 1/1968, 64-65.

A 17. SZÁZADI KATOLIKUS EGYHÁZI ÉNEKKÖLTÉSZET SZÖVEGTÍPUSAI

FARMATI ANNA S.S.S.¹

Résumé: La typologie du chant ecclésiastique catholique hongrois du 17ème siècle. La portée littéraire et pragmatique du chant épique et lyrique hongrois de l'Église catholique au 17ème siècle est très peu connue. On traite ces textes en fonction des cantiques de l'église réformée ou on les considère des simples reminiscences de la poésie chrétienne du Moyen Âge (hymnes, cantiques, cantilènes). C'est ainsi qu'on néglige leur caractère spécifique qui se manifeste bien sur dans le contenu aussi, mais surtout dans les composants de la forme littéraire et dans leur fonction pragmatique, et considérablement dans la relation entre ces deux derniers. Cette étude vise à établir une esquisse de la modification du système typologique des textes de ces cantiques en considération du premier recueil complet *Cantus catholici* (1651). Après avoir précisé la notion de chant ecclésiastique et résumé sa formation et évolution en Europe et en Hongrie, y comprenant l'évolution du type de l'édition du recueil de cantique, on examine ce type de poésie dans le contexte des poétiques latines contemporaines et celles descriptives modernes. Pour mieux éclairer et illustrer les problèmes textologiques qui se posent, on présente quelques études de texte-exemples de différents genres (liturgiques et non-liturgiques), véhicules des phénomènes les plus généraux.

A jelen tanulmány célja a 17. század első felének gyűjteményeiből ismert katolikus énekköltészet szövegeinek tipológiai, műfajttörténeti megközelítése. A szöveg felőli megközelítést indokolja a rendelkezésre álló, egyébként gondosan összegyűjtött és kiadott anyag² feldolgozatlansága és az a meglehetősen zűrzavaros kép, ami a katolikus egyházi közénékről él az egyházi és az irodalmi köztudatban. Az elbeszélő és lírai egyházi énekvers lelkiség-történeti jelentőségéről olykor esik szó, irodalomtörténeti és művelődéstörténeti jelentősége viszont még kevésbé ismert. Legtöbbször a protestáns gyülekezeti ének függvényében határozzák meg, vagy egyszerűen a későközépkori himnusz- és kantilénaköltészet reminiscenciáit látják benne. Mind a felekezeti, mind az időbeli kapcsolatok és kölcsönhatások nyilvánvalóak, a forrásfeltárás ezt kellően bizonyítja is, az egyedi sajátosságok azonban, amelyek nem csak tartalmi, de szerkezeti és funkcionális szinten is megnyilvánulnak, külön figyelmet érdemelnek. Művészi színvonalukat tekintve ezek a szövegek nagyon egyenetlenek, tehát a megközelítés szempontja semmi esetre sem lehet pusztán irodalmi-poétikai. A szövegtipológiai megközelítés azonban, ezt sem zárván ki természetesen, lehetővé teszi szociológiai és funkcionális szempontok érvényesítését is. A kettő között egyébként sokszor szoros összefüggés mutatható ki, hiszen a nyelvi megformálás, a szerkezet, egyáltalán a szöveg belső törvényszerűségei leggyakrabban összefüggnek külső igényeket, szükségleteket szolgáló szabályokkal, hallgatolagos vagy akár egyházi dokumentumokban kifejezett elvárásokkal.

¹ A szerző magyar irodalom tanár, régi magyar irodalom és teológia tanulmányokat végzett. Kutatási területéhez tartozik a középkori magyar vonatkozású kódexek vizsgálata.

² HOLL B. (szerk.), *Katolikus egyházi énekek (1608-1651)*, RMKT XVII/7, Bp., 1974.

Az egyházi közének fogalmának tisztázása, valamint a énekgyűjtemények, kántorkönyvek rendszerének felvázolása után e két fő szempont párhuzamos érvényesítésével szeretném bizonyítani az összehasonlító szövegelemzés módszerével az énekszövegek műfajiságának, szövegtípusainak pragmatikus meghatározottságát.

1. Az egyházi közének/népeinek fogalma

1.1. Az énekvers mint a 17. századi irodalom jellegzetes szövegtípusa

Az egyházi közének 17. századi költészet jellegzetes szövegformájának, az énekversnek egyik jellegzetes változata, ami irodalmi és zenei vonatkozásban egyaránt középkori hagyományok folytatójának tekinthető: a szóbeliségről az írásbeliségre való átmenet hosszú folyamatának természetes jelensége, s már a 16. századtól nagyon népszerű az egész európai kultúrában.³ Ennek oka a kor más, irodalmin kívüli, társadalmi-kulturális összetevőiben is keresendő: az egyházi közének esetében például az anyanyelvű egyházi költészet kibontakozását nagymértékben fellendítette a reformáció, nem csak magyar nyelvterületen,⁴ később pedig a felekezeti versengések. Protestáns részről az anyanyelvűség, a közérthetőség elve, katolikus részről az ennek következményeként fellépő szükséghelyzet: a hit tisztaságának megtartása érdekében nem bizonyult célravezetőnek az anyanyelvű népelemek teljes betiltása, előbb-utóbb össze kellett gyűjteni a jobbkat, lefordítani a latin cantiókat, kantilénákat, s ezeket hozzáférhetővé kellett tenni a hívőseleg számára is; mindennek pedig egyenes következménye a szóbeli költészet írásbelivé válása.

Az énekvers, így az egyházi közének is, elsősorban vers, azaz irodalmi alkotás, úgynevezett másodlagos irodalmi közlésforma, a dallam csupán közvetítő elem.⁵ A megnevezés csak szövegformát (tehát nem műfajt) jelöl, melyet mindig valamilyen dallam határoz meg. Tartalmi, szerkezeti és stílusjegyei közelítik őket olyan verses vagy prózai⁶ műfajokhoz, melyek legtöbbször az ún. *használati irodalom*⁷ körébe tartoznak. Külső, használati szükségletek hozták létre és alakították ezeket a szövegeket, körülírásuk, szabályaiknak rögzítése ebből kifolyólag is problematikus, hiszen pragmatikus tényezőket is figyelembe kell venni.

1.2. Az egyházi közének kialakulása és elterjedése Európában és Magyarországon

Az egyházi népeinek a kereszténységénél is ősi gyökerekre megy vissza, létezett ugyanis ilyen már a zsidóknál is, hasonló volt a szerepe: helyettesítette a profán éneket, a hit közelébe vonta a népet. Ezek az énekek nem voltak azonosak a zsoltárokkal.⁸

Az ókeresztény korban is találkozunk már hasonló szövegekkel, és azért érdemes röviden kitérni erre, mert a 17. századi népeinek körüli problémák már ebben a korban jelentkeznek. A IV. századi feljegyzések szerint az egyház kívánatosnak, hasznosnak tartotta ilyen énekek szerzését és használatát, elsősorban pasztorációs és hitvédelmi okokból. Szent Athanáz Marcellinushoz írott levelében szorgalmazza, hogy a zsoltárokat adaptálják a mindennapi élethez.

³ Vö. BÁRDOS Kornél (szerk.), *Magyar zenetörténet I-II.* Bp., 1990, 214.

⁴ L. ATGER, Albert, *Histoire et rôle des cantiques dans les églises réformées de langue française*, Geneve, 1970, 5.

⁵ BÁRDOS i.m., 215.

⁶ Elsősorban a történelmi énekekre, valamint a tanító költeményekre vonatkozik, melyek gyakran történetírára ill. prédikációra, elmélkedésre emlékeztetnek.

⁷ TÚSKÉS Gábor, *A XVII. századi elbeszélő irodalom európai kapcsolatai*, Bp., 1997, 11.

⁸ LECLERCQ, Jean, *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, Paris, 1973, III. 321. kk.

(Tehát a zsolttárparafraízis már ekkor létezik.) Szent Ágoston egyik műve pedig azt tanúsítja, hogy az ilyen énekek ebben a században is a hitvédelem szolgálatában állottak: a *Psalmus abecedarius contra patrem Donati* a donatizmus történetét és tanainak cáfolatát tartalmazó akrosztichon-vers. Maga a szerző hangsúlyozza, hogy nem művészi szövegnek szánja elsősorban, hanem fegyvernek, amit a nép kezébe lehet adni az eretnekség ellen. Találunk példát azonban korlátozó, sőt tiltó intézkedésekre is olyan esetekben, amikor az énekek szövegébe tévtanok kerültek be, vagy a közös éneklés, akár a templomi is, világi mulatságokhoz kezdett hasonlítani. A 380-as laodiceai zsinat például előírja, hogy a schola liturgikus éneken kívül más ne hangozzék el. Ez a kettősség végigkíséri a népének fejlődését a 17. századig, az első hivatalos népnyelvű gyűjtemények megjelenéséig.

A 17. századi népének közvetlenül a liturgikus költészetből nőtt ki, és a liturgia történetének folyamán mindig is ellentmondásos jelenségnek számított.⁹ A Szentírásról kívüli szertartásszövegek rögzítésére köztudottan több kísérlet is történt, a középkori gall és germán rítusokból azonban ezek az egységesítési tendenciák nem tudták kiszorítani a költői elemeket. Egyik-másik a hivatalos liturgiába is bekerült (pl. az ambroziánus himnuszok a zsolozsmában). Sok ének azonban a jóváhagyás és a tiltás határán élt a középkori szokásrendben: a 13. századtól a *cantiók* egész sora, melyekre a liturgikus énekekkel szemben a stófikus-refrénes szerkezet volt jellemző, melynek szövegében és dallamában egyaránt népi és egyházi elemek keveredtek, a nép körében szerzetesek és diákok terjesztették szertartásokon ívül is.

A késő-középkor túldíszített, túlsúfolt liturgiájának a Tridentinum határozatai véget vetettek: a kiegyensúlyozott, ornamentikában mértéktartó római liturgia visszavezetését szorgalmazta a zsinat. Rendelkezéseinek következménye, hogy himnuszok, szekvenciák, trópusok csak bizonyos megszorításokkal fordulhattak elő a liturgiában, a kantilénák és *cantiók* pedig egyértelműen kiszorultak a hivatalos liturgikus gyakorlatból.¹⁰ A nép ellenben továbbra is kedvelte ezeket az énekeket; még latin formájukban is közvetlenebb, érthetőbb, könnyebben megtanulható volt számára, mint a szertartás maga, ami minden tisztogatás ellenére titokzatos és megközelíthetetlen maradt. Ezért sokat közülük a nép használatára megtartottak, sőt népnyelvre is lefordítottak. *Az egyházi közelemek nagy része ezekkel a himnuszokkal, szekvenciákkal, trópusokkal, s még inkább a kantilénákkal, kantiókkal hozható kapcsolatba.* Természetesen születtek zsolttárfordítások, eredeti alkotások is, de ezek is magukon viselik az említett műfajok hatását, például versforma tekintetében.¹¹

Megjegyzendő, hogy a középkori katolikus énekhagyomány a protestáns egyházak gyülekezeti és graduál-énekeire nézve is meghatározó: szívesen vesznek át a felekezetek egymástól olyan énekeket, melyeknek szövege nem tartalmaz dogmatikai nehézséget. A lutheránusok még a latin liturgia egy részét is megtartják városi templomaikban. Csupán a puritánus irányzat mutat visszafogottabb magatartást.¹² Ez a magyarázata annak, hogy nagyon sok kantiléna, *cantió*, sőt

⁹ Az ellentmondásosság oka az ornamentációs funkcióval is rendelkező szövegek, dallamok, más művészi alkotások (freskók, miniatúrák, ikonok) gyakran nagyon is eltérő morálteológiai megítélése volt, ami lényegesen különbözött a barokk utilitarista és triumfalisztikus felfogásától. Vö. ZOLTAI Dénes, *Az esztétika rövid története*, Bp., 1997, 59.

¹⁰ Vö. VÁRNAGY Antal, *Liturgia*, Bp.1993, 461-483.

¹¹ Dallamuk már korábban elkülönül a gregorián korálistól, szövegük pedig a zsolttár-típusú verseléstől, ami egyébként a liturgikus szövegek rendes versformája, a himnuszok kivételével. Vö. BÁRDOS A. i.m. 160. és KECSKÉS András, *A magyar verselméleti gondolkodás története a kezdetektől 1898-ig*, Bp., 1991, 33. kk.

¹² L. BÁRDOS i.m. ll., 187.

hymnusz szövege/dallama, azok fordítása, átdolgozása előfordul protestáns énekgyűjteményekben, sokszor még korábban, mint a katolikus énekeskönyvekben.¹³

A katolikus egyház ugyanis az ellenreformáció idején óvatosan jár el az anyanyelvű énekekkel kapcsolatos intézkedéseiben. Kezdetben a népének a mise közben tiltott, de szentbeszéd előtt és után, hitoktatás és lelkigyakorlat alkalmával, litániákon, temetésen, búcsún megengedték a nép igényeire való tekintettel. A 16. században (1560) Oláh Miklós rendelete¹⁴ szerint csak legalább kétszáz éves vagy akkor jóváhagyott énekek kerülhettek forgalomba. Így védte a hitgazságokat és a liturgia rendjét. II. Ferdinánd dekrétuma (1564) a mise végén engedélyezi a magyar nyelvű himnusz- és zsoltárenekést.¹⁵ Hasonlóképpen az 1628-as zsinat.¹⁶ Közben szorgalmazták a gyűjtemények összeállítását is, hiszen egyre nyilvánvalóbb lesz, hogy a latinul nem tudó s így a liturgiát nem ismerő nép számára éppen hitének megőrzése céljából van szüksége ezen énekek pontos ismeretére. A gyűjtemények ezért hitelesítik is egyben az énekszövegeket, és valamelyes mértékben megakadályozzák a téves, legalábbis tartalmi szempontból hibás szövegek közvetítését.

1.3. Az énekek szövegéről

Az említett okokból kifolyólag legtöbbjük fordítás. Az eredeti szöveg latin, ritkábban német vagy szlovák. (A szlovák nyelvű énekeskönyv jóval hamarabb jelent meg.) A fordítás egyébként a korban az alkotással egyenrangú tettek számított, sőt, a fordítások mennyiségéhez és minőségéhez mérték a más népektől való lemaradás vagy felzárkózás lehetőségét a művelődési és vallásos élet területén egyaránt.¹⁷

A katolikus énekköltészet számára a fordítás lehetősége sok előnnyel járt, hiszen a „régiség” követelményének így könnyen eleget tehetek a szerkesztők: hittani szempontból kifogástalan és legtöbbször művészi szempontból is megfelelő¹⁸ forrással rendelkezett az Egyház. De az is előfordul, hogy szinte kortárs művek elé is odakerül a *régi ének* megjegyzés, hogy a szöveg hitelesebbnek tűnjön.

A válogatás szempontjait a szükségletek határozták meg: olyan műveket volt célszerű fordítani, melyek éneklése lelki haszonnal jár, de ugyanakkor tanító jellegűek is (a nép gyakran ezeken keresztül gyökerezett bele egy-egy hitgazságba), követik az egyházi év liturgikus rendjét, kísérik a szentmise eseményeit (Oltáriszentség-himnuszok), kielégítik a magánjátatosságok igényeit, kifejezik az Egyház álláspontját különféle dogmatikai kérdésekben (Mária-tisztelet, szentek tisztelete). Éppen a válogatás szempontjai és természetesen a kor fordításról való felfogása miatt lett általánossá az átdolgozás is.

A továbbiakban azt fogjuk áttekinteni, hogy milyen intézményesített, hivatalos formákon keresztül szerveződtek a népének a liturgiát kíséző, tőle mégis nyelvben, versformában, gyakran

¹³ A felekezeti különbségek egyébként más egyházi műfajok esetében sem eredményeznek teljes elszigeteltséget. Hasonló kölcsönhatások figyelhetők meg például a prédikáció-irodalomban is. Vö. KECSKEMÉTI Gábor, *Teológia és retorika a régi magyar prédikációirodalomban*, 747, in: *A magyar művelődés és kereszténység II.*, Budapest-Szeged, 1998.

¹⁴ Az 1560-as esztergomi zsinat rendelete: „XVI. De missae sacrificio. Ne vulgares illae aut latinae cantilena, praeter eas, quos ante centum annos maiores nostros certo probasse constet, aut praeter eas, que posthac a nobis fuerint approbatae, in templis maxime, admittantur.” PÉTERFFY, Carolus, *Sacra concilia ecclesiae Romanae Catholicae in regno Hungariae celebrata ab anno Christi MXVI. usque ad annum MDCCXV. Tom. II.* Posonii, 1742, 93.

¹⁵ L. BÁRDOS i.m., II., 160.

¹⁶ „Et quoniam ante et post conationes de more patriae, cantiores vulgares per magistros Scholarum praecinantur nemo Parochorum deinceps permittat, ut ulla huiusmodi cantilena decanantur, nisi que Vicario Generalis fuerit approbata.” PÉTERFFY, Carolus, i.m., 254.

¹⁷ BARTÓK István, *Sókekal magyarabbul szólhatnánk és írhatnánk*, Bp., 1998, 283. kk.

¹⁸ A művészi szempont fontossága először Kájóninál vetődik fel. Vö. BARTÓK i.m., 308.

tartalomban is függetlenedő sajátos rendszerré. Ennek egyik legkézenfekvőbb módja a gyűjtemények kialakulásához, megjelenéséhez vezető út áttekintése. A kántorkönyv mint kiadványtípus ugyanis a szövegek használati körét és módját szabályozza, emellett pedig szövegváltozatok rögzítése által egyféle kezdetleges szöveggondozást is feltételez a szerkesztő részéről.¹⁹

2. A kántorkönyv mint kiadványtípus a 17. századi katolikus egyházi irodalomban

2.1. Előzmények

A visszatekintés azért látszik célszerűnek, mert a barokk korban elterjedő kántorkönyv, népénekgyűjtemény és a középkori liturgikus kódexirodalom sok példánya az ellentmondások, a különbségek ellenére is (mert amint látni fogjuk, a katolikus kántorkönyv nem liturgikus könyv, hanem csak a nép ájtatosságát liturgián vagy azon kívül is segítő eszköz), hasonló törekvések eredményeképpen és hasonló funkcionalitással jött létre.

A katolikus egyház nyilvános szertartásokon használatos hivatalos könyvei, ezeknek jellegzetes típusai a koraközépkor folyamán alakultak ki. Megírásukra nemcsak a rögzítés szempontjából volt szükség, hanem az egység biztosítása érdekében is, ugyanakkor az írott szó tekintélye akkor még óvott az eretnokségektől, tévtanoktól. (Hasonló szándék vezérli a *Cantus catholici* összeállítását szorgalmazó Kisdi Benedeket is.)

A népvándorlás kora után megy végbe a liturgia első nagy inkulturációja: a költőiségben visszafogott, kiegyensúlyozott római liturgiát új európai népek saját lelkiségükkel, népi adottságaikkal, majd költészetükkel gazdagítják. Kelta, gall, germán elemek kerülnek bele.²⁰ Az illusztrált liturgikus kódexeknek, de a középkori liturgikus költészetnek is ekkor kezdődik a virágkora. A könyvtípusok változatossága is ezt a gazdagságot tükrözi. A típusokat elsősorban a liturgikus szerepkörök és az ezzel összefüggő műfaj és tartalom határozza meg. A kimondottan éneklésre szánt szövegek, amelyek között a liturgikus költészet darabjait is sejtethetjük, az *antiphonaléban* kaptak helyet. Kezdetben minden éneket tartalmazott, majd csak a zsolozsmák darabjait. A mise énekelt szövegeit ugyanis később a *graduale* tartalmazta, a válaszos éneke a *responsorialéba* az olvasmányközi énekek és a himnuszok pedig külön könyvekbe, a *cantatoriumba* ill. a *hymnariumba* kerültek. A könyvek tipologikus rendszere volt ez,²¹ amelyet a liturgiában betöltött szerep (pap, diakónus, lektor, kántor) határozott meg, s nem a cselekmény jellege (zsolozsma, szentmise). Ez a rendszer a 10. század végén megszűnik, megjelennek a *missalis plenariusok* (teljes misekönyvek) és a *breviariumok*, melyekben egy helyen található az egyes liturgikus cselekmények végzéséhez tartozó szövegek. A gyakorlat szintjén természetesen a régi rendszer kódexei továbbra is használatban maradtak, továbbra is léteztek psalteriumok, gradualék (még a korvinák között is találunk), antiphonálék stb.

¹⁹ Ennek színvonalát természetesen ugyancsak egyetlen, pl. a *Cantus catholici* 1651-es első kiadásában Szölösy Benedek megjegyzése szerint a válogatás „a sok együgyűek közül, akik helyesebbeknek láttattaknak” elve szerint történt, szövegei valóban a korabeli énekversek színvonalán állanak. Vö. RMKT XVII/7, 649. A Petri András- énekeskönyv szövegeiről ellenben ez nem mondható el. L. i.m., 557.

²⁰ A karoling kortól kezdődően hivatalos pápai rendelkezések adták meg a szerkesztési irányelveket az egység biztosításának céljával, általánosság téve, több-kevesebb sikerrel, a római latin nyelvű liturgiát Európaszerte. Vö. RADÓ Polikárp, *Sacra liturgia*, in: FÉLEGYHÁZI József, *Az egyház a korai középkorban*, Bp., 1967, 433.

²¹ A rendszer maga sokkal összetettebb, itt csak a nem feltétlenül papok számára készült és énekeket tartalmazó könyveket emeltük ki, de ide tartozik a *sermonarium*, a *homiliarium*, az *epistolarium*, a *evangeliarium*, a *martyrologium*, a *lectionarium*, a *sacramentarium*, a *sanctorale*, a *benedictionale* is. Vö. VÁRNAGY, i.m., 461. kk.

A középkori magyar gyakorlatba bekerültek ezek a korai könyvtípusok is.²² A hivatalos egyházi szertartásokat szolgálták, az ismert társadalomtörténeti okok miatt azonban egyre szűkebb réteg számára. Anyanyelvű liturgikus könyv vagy egyszerű énekgyűjtemény nem volt elképzelhető. A mégis nélkülözhetetlen fordítások vegyes tartalmú kódexekben majd később nyomtatványokban találhatók. Ezek tartalmazzák ugyan a liturgikus szövegek nagy részét, több-kevesebb rendszerességgel, de nem liturgikus használatra készültek, hanem inkább magánhasználatra, egyéni ájtatosságok végzésére, és szinte kizárólag egyháziak számára, minthogy az írástudás elsősorban az ő kiváltságuk volt.

A későközépkori laikusok számára készült, a liturgiához közel álló, mégsem liturgikus könyv az ún. órás-könyv, mely felépítésében, szövegtípusaiban emlékeztet a breviárumra, hiszen az a forrása, de nincs szabványosított formája, eltávolodik a liturgikus ciklustól, tartalmaz sok nem liturgikus szöveget (perifériális, jövevényimák, énekek – a zsoltárok sokszor már csak a függelékben kapnak helyet), s ami a szövegtípusok szempontjából lényeges, az Egyház nem ellenőrzi a tartalmukat, lehetnek latin vagy anyanyelvűek.²³ Többnyire előkelő személyek tulajdona, ezért díszes kiállításúak. Magyarországon is van példa arra, hogy a még jóvá nem hagyott, hivatalos énekgyűjtemények megjelenése előtt ilyen órás könyvek őriztek meg népénekeket.²⁴

2.2. A 16. századi gyűjtemények jellege

A reformáció korában katolikus részről problematikusá vált a népének terjesztése, akár szóban, akár írásba, az anyanyelvűség úgyszintén. Láttuk a használatukat szabályozó rendeletek irányelveit. Magyar nyelvű énekek továbbra is csak prédikációs könyvekben, elmélkedéseket tartalmazó könyvekben jelenhettek meg.

A 16. századtól teljes katolikus gyűjtemény nem maradt fenn, de Telegdi Miklós Posztillás könyvében felbukkanó karácsonyi és húsvéti éneksorozat, vagy éppen a *Breviarium Strigontense* 1524-es kiadásának belső kötetablájára feljegyzett ének bizonyítja az énekek létét, valamint az összegyűjtésükre mutatózó igényt.

Hasonló jellegű protestáns kiadványok sokkal hamarabb jelennek meg,²⁵ hiszen az újonnan születő felekezeteknek szükségük van saját liturgiára, rögzíteniük kell annak menetét, szövegeit, s szép számban keletkeznek már a század legelején is gyülekezeti énekek, melyeket célszerűnek látszik összegyűjteni, válogatni, javítani az istentiszteleten résztvevők számára.

Összeállítják tehát az első gyűjteményeket, először a kantonálékat, melyek gyülekezeti énekeket tartalmaznak, (mégsem egészen azonosak a gyülekezeti énekeskönyv típusával).²⁶ A 16. század vége fele pedig megjelennek a 17. század első felében nagy népszerűségnek örvendő szertartáskönyvek, melyeket *graduál*oknak neveznek ugyan, de a név egyáltalán nem fedi a középkori katolikus liturgiából ismert könyvtípust, hiszen minden énekelhető szöveget tartalmaz, beleértve a vigília, a laudes és a vesperás, a kompletórium egyes tételeit, esetleg olvasmányokat is

²² L. TÖRÖK József, *11-12. századi liturgikus kódexaink tipológiája*, in: SZELESTEI N. László (szerk.), *Tanulmányok a középkori magyarországi kultúráról*, Bp., 1989.

²³ L. LECLERCQ, i.m., 9/1838.

²⁴ Pl. Draskovich János zsolozsmás könyve, amely az 1632-ben jóváhagyott *Officium Parvum Beatae Mariae Virginis* mellett több kiofficiomot, imát, litániát tartalmaz. Vö. RMKT XVII/7, 621.

²⁵ Az első magyar protestáns énekeskönyvet Gálszécsi István állítja össze. L. HOLL Béla, *A magyar nyelvű zsoltárének hagyománya*, in: VÁSÁRHELYI Judit szerk., *Gesta Typographorum*, Bp., 1993, 19.

²⁶ L. KARASSZON Dezső, *Synopsis Gradualis. A gregorián ének és a magyar református istentisztelet*, in: G. SZABÓ Botond, Fekete Csaba, Bereczki Lajos (szerk.), *Egyház és művelődés. Fejezetek a reformátusság és a művelődés XVI - XIX. századi történetéből*, Debrecen, 2000, 179. kk.

vagy azok perikópáit, sőt a rítusleírások is megtalálhatók bennük (a katolikus rendszerben erre külön könyvtípus, a *rituale* szolgált). És ami még nagyon fontos: ezek a graduálok minden esetben magyar nyelvűek, csak a szövegek műfajnevét és olykor a használati utasítást közlik latinul. A magyar nyelvűség a gyűjteménybe való felvétel egyik alapvető kritériuma.²⁷

A protestáns graduál sajátos könyvtípus, sajátos szövegekkel. Nem teljesen azonos szerkezetű a korábbi katolikus liturgikus könyvekkel, bár nyilván ezekből merít ill. válogat, felépítése és nyelve azonban az óprotestáns liturgikus gondolkodásmódot tükrözi. Anyanyelvű szertartáskönyv ugyan, de nem a nép, hanem a prédikátor, a minister, a „deáki sereg” könyve, amely szabályozza ugyan az istentisztelet menetét, bőséges szövegvariánsaival, a multifunkcionális darabok beiktatásával bizonyos mértékben szuverén eljárásmodra adott lehetőséget, a hangsúly a liturgia dogmatikai szempontú reformján van, egyébként a „libere et non sub iugo”²⁸ elve szerint alkalmazzák. (Ebben is jelentős mértékben eltér a katolikus szertartáskönyv típusától.)

Ha a protestáns graduale és kancionálé egymáshoz való viszonyát vizsgáljuk, ebben is nagy eltéréseket tapasztalhatunk a hasonló funkcionalitású katolikus kiadványokkal kapcsolatban. Az énektípusok és a gyűjteménytípusok (melyek példányaiból valószínű, hogy csak egy-egy volt meg a gyülekezeteknek, hiszen olvasni kevesen tudtak, a könyv drága volt) együttelésére az óprotestáns liturgián Samarjai Máté János 1636-ban kiadott *Agendájában* olvashatunk: „A szent gyülekezetben noha magán éneklő deáki sereget tartunk: mindazáltal a kösségnek is velük való éneklését javallyuk, (amire volt is példa, a nép is énekel graduális énekeket) mint a Corintusbéli Ecclesiákban szokott dolog volt, I Cor. 14, és a gyermeki sereg-is Jerusalemben a Templomban áldotta Urunkat, Matth. 21.”, nem kell tehát túl nagy szociológiai távolságot feltételeznünk közöttük.²⁹ Sokkal inkább jellemző volt ez a katolikus, továbbra is latin nyelvű, a Tridentinum egyszerűsítő és egységesítő reformja után is eléggé bonyolult liturgikus könyveire és a XVII. század második felétől megjelenő anyanyelvű gyűjteményekre.

2.3. A *Cantus catholici* első kiadása és előzményei

Az első 17. század elején lejegyzett énekszövegeket, akár a 16. században, más típusú kiadványok kiegészítő részeként, kéziratos följegyzés formájában, gyakran nem gyűjteményes rendben találjuk, hanem imádságos könyvek, elmélkedő könyvek „lazító” szerkezeti elemként.

A gyűjteményes típust A Gyöngyösi-toldalék (1635) és a Petri András – énekeskönyv (1630/31) képviselik. Az első Dusi Kis Jakab ferences kérésére állította össze egy Udvardi István nevű író, hogy missziós tevékenységét megkönnyítése, hatásosabbá tegye. A Paratus-kötet, melybe bemásolta, alapvető segédkönyv lehetett számára, erről tanúskodnak a kiválasztott énekek szövegei, de az egyéb bejegyzések is.³⁰ A második részben Petri Andrásnak, a csíki ferences kolostorban nevelkedett iskolamesternek a munkája, részben másik két, a század második felében tevékenykedő pap vagy kántor bejegyzései.³¹

Az első ismert teljes gyűjteményt Kisdi Benedek egri püspök kérésére és támogatásával állította össze és adta ki 1651-ben Szőlősy Benedek jezsuita tanár és hitszónok. A címlap szövege (*Régi és Új Deák, és Magyar Ajítatos Egyházi énekek, és litaniák: Kikkel a Keresztyének esztendő által való Templomi Solennitásokban, Processiókban, és egyéb ajítatosságokban szoktak élni; Most újonnan egybe szedettek,*

²⁷ Huszár Gál graduáljából pl. hiányzik a húsvéti *prosa* (sequentia), helyette egy cantiót javasol; ennek egyik feltételezett oka az, hogy 1574-ben még nem volt lefordítva a *Victimae paschali laudes*. Vö. KARASSZON, i.m., 140.

²⁸ Melius Péter jelszava, idézi KARASSZON, i.m., 142.

²⁹ Vö. KARASSZON, i.m., 18.

³⁰ RMKT XVII/7, 542.

³¹ RMKT XVII/7, 556.

és a Keresztényeknek Lelki épületekre, és vizsgálásokra, ki bocsáttattak.) és az összeállítás minősége egyaránt arra engednek következtetni, hogy nem ez volt az első próbálkozás, az összeállítás technikája, a szövegek válogatása, gondozása, fordítása nem csak személyes³² gyakorlottságra és tudatosságra vall. A cím egyébként sokat elárul a könyv felépítéséről és céljáról és jellegéről is: *régi és új*, tehát az igazán régi liturgikus szövegek egyes darabjai, a késő középkori kantilénák, cantiók, a korabeli szerzők művei egyaránt megtalálhatók benne. *Deák és magyar* (80 ill. 112) ének, azaz a hivatalos latin nyelvűséget is képviseli, és nemcsak a liturgikus eredetű énekek esetében, mert sok középkori kantilénának a latin szövegét is közli, köztük olyanokét, amelyeket a nemzetközi himnológiai szakirodalom is innen ismer. *Az esztendő által való megjegyzés* a kötet felépítésére utal, ami az egyházi év szerkezetét követi az első hét egységben, de tartalmaz tematikusan csoportosított vagy csak egyszerűn felsorakoztatott énekszövegeket is. Erre magyarázat a kiadvány céljára utaló *Templomi Solennitas, Processio és az egyéb ajátosság* kifejezés. Az első kategória a liturgikus eseményekkel párhuzamosan énekelhető strófikus szövegeket igényel, a második a körmenetekben való aktív részvételt hivatott biztosítani, a harmadik a legszélesebb, a különféle paraliturgiák énekeit tartalmazza, de minden belefér, ami közösségi vagy magánjátosságot jelent. Egy multifunkcionális gyűjteményről van tehát szó, amely tükrözi a korabeli katolikus barokk lelkeséget: a liturgia és a népi ajátosság közti nagy szakadék, az ebből származó subjektívizmus, a kedveltebb ünnepekörök (karácsony) és témák (Krisztus szenvedése, Oltáriszentség, Mária-tisztelet) hangsúlyozása. A nép számára akár liturgikus könyv egy típusának is tekinthető ebben a korban, bár nyilván nem az, (az első kiadásból hiányoznak az ordinárium tételeinek trópusos változatai is), egyszerű népénektárnak is csak fenntartásokkal tekinthető, mert mint látni fogjuk, szövegei műfajilag sokkal összetettebb képet mutatnak. A 17. században megjelenő, jellegzetes kiadványtípussal van tehát dolgunk, amelyet a társadalom egy számottevő részének igénye hozott létre és amelynek hagyományait őrzi.

3. Szövegtípusok és hagyományrétegek a *Cantus Catholici* énekeiben

3.1. A műfajiság kérdése a 17. században

Műfajok, szövegtípusok elkülönítésében vannak ugyan általánosnak mondható támpontjaink, az irodalmi szövegek, egyáltalán az irodalmiság típusának meghatározása mindig korfüggő, és legtöbbször lehetetlen stabil rendszert felépíteni. A 20. század előtt különösen, hiszen az elméleti munkák gyakran csak a klasszikus rendszerek újraírására vállalkoznak, ezek azonban legtöbbször éppen a helyi és időbeli sajátosságokat hagyják figyelmen kívül, a műfajelméleti tudatosság pedig csak a klasszicizmus idején számottevő.³³

A műfajokról, egyáltalán a leírt szövegről való elméleti tudást az irodalmi rétegek differenciálódása határozza meg. Ez a differenciálódás pedig nagyon változatos lehet: idő-, térbeli és társadalmi rétegződéssel egyaránt számolnunk kell. A reneszánsz tudós költőinek munkája nyomán ugyanis egyre világosabban elkülönülnek a társadalmilag determinált szövegtípusok, azok szabályrendszere: az autonóm szépművészeti irodalomtól az ún. *alkalmazott művészeti irodalom* (didaktikus irodalom, az ajátatív és használati irodalom).³⁴ A megnevezés ugyan még nem létezett, de a jelenség igen, és valamennyire tudatos is volt.

³² A személyes képzettség is nyilvánvaló: a szerkesztő a Collegium Germanicum Hungaricum diákja volt az egyházzenei jártasságáról híres Castorio rektorsága alatt. Vö. BITSKEY István, *Püspökök, írók, könyvtárok*, Eger, 1997, 31.

³³ SZERDAHELYI István, *Műfajelmélet mindenkiné*, Bp., 1997.,19.

³⁴ A terminológia vonatkozásában vö. SZERDAHELYI István, *Irodalomelméleti enciklopédia*, Bp., 1995, 135-194.

Első figyelembe veendő szempont a nyelvi megosztottság: a latin nyelvű elméleti munkák a klasszikus irodalmi normákat követik, ellenben nem feltétlenül a latinul született művek követik ezeket. Magyar költészettant pedig nem írtak, a magyar nyelven írott művek azonban gyakran igazodnak a klasszikus retorikai-poétikai szabályokhoz, de még gyakrabban követnek nem kanonizált költői szokásrendet, hiszen a 17. század felfogásában sem a nemzeti nyelv, sem a szépirodalmiság igénye nem tekinthető az irodalmiság lényeges összetevőjének.³⁵

Normatív poétikák a 17. századi magyar irodalmi köztudatban

Tárgyunk szempontjából nem látszik ugyan szükségesnek e poétikák számbavétele, hiszen a már elmondottak alapján is sejthető, hogy a népének, még a latin nyelvű sem a klasszikus elméleti munkák elveit követik, mert vagy köztes korban keletkeztek, vagy teljes mértékben népi jellegűek. Az áttekintés azonban éppen a kontrasztivitás miatt látszik szükségesnek, és nem elhanyagolható ok az az irodalomszociológiai környezet sem, amit ezek a poétikák jelenthettek.

Ekkor nincs még az irodalmi gondolkodásának önálló poétikai vetülete: a költészettant mint a retorika jól elkülönített részét, a században minden iskolázott ember szükségszerűen megismeri, hiszen a kor oktatási rendszerének az alapja a *latin humanitas*, melynek magasabb, kifinomultabb műveltségűségéhez hozzátartozott mindkét mesteri beszédmódnak (*eloquentia ligata* és az *eloquentia soluta*) az elsajátítása. Nyelvi mesterség lévén, a grammatikának is része a *versificatio*. A protestáns iskolákban a poétika önálló oktatását is előírták, mert úgy tartották, hogy fejleszti a stílust, a nyelvi kifejező képességet.³⁶ A latin és a magyar irodalmi tudat között pedig nem kell túl nagy szakadékok feltételeznünk, mert bár egyesek nemzetietlennek tartották a latin poézist, a kétnyelvűség általános európai jelensége a barokk erudíció, a nemzeti eszmék, az általános keresztény tanok szolgálatában állt magyar nyelvterületen is.³⁷

A korabeli poétikai rendszerek alapja természetesen az antik szerzők műveiből származik, többé-kevésbé Platon és Arisztotelész tanaira épülnek. Éppen ezért problematikus a műfajtság, sőt a műnem fogalma is ezekben a munkákban, hiszen a líra klasszikus gyökereit hiába keresik a költészettanok összeállítói, így csak körülírják, éppen megemlítik: a 16. századi Trissino *Arte poetica* (1529) még nem is említi műfajokat, az ódát, az epigrammát az epikához sorolja, Francisco Robortello (*In librum Aristotelis de arte poetica explicationes*, 1548) a lírai műfajokat a költői magánbeszéddel próbálja azonosítani, Caesar Scaliger (*Poetices libri septem*, 1561) már elkülöníti a lírai költeményeket, de az arisztotelianus fogalomtárral dolgozik. De a 17. századi Maseniusnak (*Palaestra*, 1654) sincs műfajelméleti rendszere, bár ő a líra fogalmát már ismeri, önálló fejezetben foglalkozik a *lyrica poesis*szel. Vossius *Institutiones* c. művében a kisebb énekeket a tragédiára vagy a komédiára vezeti vissza, a jellegzetes kísérő hangszerük valamint témájuk szerint rendszerezi őket.³⁸ A Moesch Lukács Poétikájában (1651) a 3. jelenet valójában egyféle műfajelméletet tartalmaz, kísérletet tesz a három genus elkülönítésére (dráma, hősköltemény, dithyrambus – ez utóbbi a líra), jó pár antik műfaj részletes leírását is tartalmazza.³⁹

A műfaji rendszer felállításának sikertelensége a forrásokhoz való merev ragaszkodással magyarázható; a kompendiumok megalkotói hagyományos költészettani sémákban gondolkodtak a tiszta latin költészet művelésének érdekében, s bár az így keletkezett szövegek témájukban – de

³⁵ TÜSKÉS i.m., 17.

³⁶ A korabeli iskolai oktatás anyagáról és jellegéről l. TÓTH Sándor, *A latin humanitas poétikája I.*, Szeged, 1998., 24-33.

³⁷ Vö. TÓTH Sándor Attila, *A latin humanitas poétikája (Poesis specialis artis poetice: poesis narrativa et lyrica)*, Szeged, . II/1.2000. 9-17.

³⁸ A munkák részletes ismertetését l. TÓTH i.m., 36. kk.

³⁹ Vö. BÀN Imre, *Irodalomelméleti kézikönyvek Magyarországon a XVI-XVII. században*, Bp., 1971, 65. kk.

abban sem mindig! – igazodhattak a kor igényeihez, szövegformai alkalmazkodásra sem verselés, sem műfaj ill. szövegtípus tekintetében nem volt lehetőség. Nem véletlen tehát, hogy az európai irodalomban is a népnyelvű költészet rugalmasságra hajló elmélete hozott előrelépést: a francia-olasz népnyelvű irodalom létrejötte ösztönzi a az elméleti munkát is, s míg a latin humanitas sok esetben még rendszerezési szempontokat sem dolgoz ki, a népnyelvű poétikák az ábrázolás eszközei vagy tárgy szerint próbálják felállítani a műfajok rendszerét.⁴⁰

Mint már említettem, magyar nyelvű poétikáról századunkban nem tudunk, csupán néhány előszóból, levélből lehet sejtésünk affelől, hogy miként gondolkodtak a versről, a versírásról, a verses szövegtípusokról ebben a korban. Külön nehézség az is, hogy a magyar vers rendszere nagymértékben eltér a latinétól; a jellegzetes témák pedig eleve jellegzetes műfajokat szülnék, a barokk ízlés következtében ezek gyakran keverednek is. A latin humanitas poétikája hozzátartozott ugyan a magyar irodalmi tudathoz, de nem határozhatta azt meg minden vonatkozásában. A latin metrumok iskolájában nevelkedett poéták, amint magyarul kezdtek írni, más szabályokat is követtek, amelyekre, írásos emlék híján, csak következtetni tudunk a meglévő szövegek sokrétű vizsgálata alapján.⁴¹

A kor költészete tematikai-formai szempontból igen összetett (a népköltészeti, sőt az irodalmin aluli szövegektől az erudícióról tanúskodó szövegekig mindent tartalmaz), a műfajosság kérdését tanácsos szövegtípusonként, azok kisebb csoportjával kapcsolatban felvetni.

Az egyházi költészet műfajrendszere a modern induktív, leíró poétika tükrében

Az írott magyar nyelvű poétikák hiányából merészség lenne arra következtetni, hogy a magyar nyelvű költészetnek ne lett volna valamelyes tudása a szövegalkotás módjáról, törvényeiről; a művészeti irodalom esetében láttuk, hogy meglehetősen tudatos vállalkozás volt a versírás, de ugyanúgy a prózai szövegalkotás is, hiszen a latin retorikák, poétikák szabályai gyakran anyanyelven is követhetők voltak, a próza estében különösen. A tudatosság foka és milyensége azonban irodalmi rétegenként, szövegtípusonként igen különböző lehet. A népi alkotásokra emlékeztető dalok, epikus énekek, lakodalmos versek stb. elsősorban a néprajzi műfaj-kategóriákkal jellemezhetők, ezek pedig a kollektív tudat termékei, nem tartoznak az irodalomtudomány körébe. A közköltészetnek van viszont egy olyan rétege is, amelyik közelebb áll a művészeti irodalomhoz, bár a gyakori anonimitás a népköltészeti alkotásokkal rokonítja. A használati irodalom körébe tartozó gyülekezeti énekek, népénekek, bár nyilván tartalmaznak népi elemeket, sok esetben, még ha fordítások is, mesteri szövegek, megalkotásuk láthatóan jól meghatározható szabályokat követ, a szabályok meghatározásakor azonban nem csak bizonyos ősfórmákat kell keresni a szövegekben, hanem sokszor szövegen kívüli pragmatikus tényezőket is figyelembe kell venni. A modern poétika álláspontja szerint „a műfajok olyan közlési (kommunikációs) rendszerek (változatok), amelyek adott történelmi, társadalmi és kulturális feltételek között aktualizálódnak.”⁴² Tehát a közlés funkciója szervezi a műfaj szerkezetét, így maga a műfaj is pragmatikus rendező fogalomává válik.

⁴⁰ Vö. TÓTH, i.m., 38.

⁴¹ L. Gyöngyössi István előszavát *Kemény János emlékezete* c. elbeszélő költeményéhez in: KECSKÉS András, VILCSEK Béla (szerk.), *Magyar versetani szöveggyűjtemény*I., Bp., 1999, 20-21. A szöveg a latin retorikák-pétikák alapos ismeretéről tanúskodik, ugyanakkor ott találjuk benne a magyar nyelv hangzásbeli problémáival való küszködést (nyelvjárási jelleg, rímek).

⁴² I. TŰSKÉS, i.m. 18.

Az egyházi irodalom sajátos, gyakran több műfajt is egyesítő szövegtípusainak,⁴³ leírásakor célszerű az *empirikus irodalom*⁴⁴ fogalmával élni, mert a korabeli irodalomnak ez a tematikailag, társadalmilag meghatározott része leginkább ezzel jellemezhető: a tapasztalati valósághoz, a közélet több területéhez szorosan kötődő szövegekről van szó, melyek már emiatt sem írhatók le a klasszikus irodalom műfaj-kategóriáival.

Ami az egyházi közének (gyülekezeti ének, népének) típusát illeti, a liturgikus és paraliturgikus gyakorlat határozta meg, így jól elkülöníthető az egyházi versszerzés egyéb típusaitól: az egyházi közének, mint már ez kiderült a többszempontú történeti visszatekintésekből, nem a liturgikus költészet egyik (anyanyelvű) változata, nem szakrális művészet és nem is az ún. népi vallásos irodalom verses változata. Az említett kategóriákkal mind meglehetősen szoros kapcsolatban van, hiszen leggyakrabban liturgikus vagy paraliturgikus cselekményeket kísér, akad közöttük valóban művészi szépségű szöveg is, eszköze a népi devóciónak már a 14. századtól, funkcionálitása miatt azonban külön szövegtípust, műfajcsoportot képvisel, különösen gyűjteményes megjelenése után.

Műfajai részben középkori eredetűek (a jellegzetesen közösségi liturgikus énekek, zsoltárok valamint a késő-középkori cantiók és kantilénák), részben a kor igénye, az egyéni alkotókedv hozta létre őket (a tulajdonképpeni népénekek, ismert szerzők ilyen jellegű énekei).

A műfajismeret biztos jele a szerkesztők részéről a gyűjtemények összeállításának általános technikája: a liturgia rendje a tematikai és a műfaji rendszert implikálta mind a protestáns, mind a katolikus énekgyűjteményekben (graduálok, kántorkönyvek).⁴⁵

Általánosnak mondható a műfajnévnek címként való alkalmazása is, ez azonban megtévesztő is lehet, ugyanis a középkori liturgikus gyakorlatból származó műfajnevek már funkcionálisan nem felelnek meg a 17. századbelinek sem a protestáns, sem a katolikus énekkönyvekben: a protestáns egyházakban nyilvánvaló a változás, hiszen az egész szertartásrend átalakul, viszont a katolikus liturgiának is vannak olyan elemei, amelyek kikerülve a gyakorlatból, népénekké válnak, még akkor is, ha esetenként latin nyelven (is) éneklék őket.

A kiadványok természetesen ezt nem tükrözik. A címeken és az elrendezésen kívül semmi sem utal az egyes szövegek műfajiságára. Az előszó valamelyes támpontot nyújt ugyan, de csak az általánosság szintjén.

A *Cantus catholici* (1651) elején két előszó is található. Az egyik latin nyelvű, a gyűjtemény összeállítója, Szőlősy Benedek jezsuita pap írta ajánlásképpen Kisdi Benedek egri püspöknek, aki a kötet megjelenését anyagilag is támogatta. Klasszikus retorikájú szöveg, melyben az éneklés hasznos és szükséges voltát argumentálja a szerző a görög történelemből, irodalomból, mitológiából vett példákkal. A hivatkozások (Timotheus milétoszi lantos, Cicero, Plátón, Arisztósz, Quintilianus, majd a zárósorok szép hasonlata a thébai Amphioról⁴⁶) nem a költészet, hanem a zene felől közelít az alkotásokhoz, emlékeztetve annak léleknevelő voltára.

⁴³ Elmélkedés, lelki olvasmány, buzdítás, oktatás, tanulság, intés, erkölcsi tanítás, aforizma, okfejtés, megfontolás, megbeszélés, prédikáció, erénykatalógus, lelki tükör, értekezés, tanács, vitairat, fiktív levél, fiktív végrendelet, fiktív dialógus, alkalmi színmű, fiktív párbeszéd, litánia, zsoltár, himnusz, liturgikus műfajok ének, verses életrajz. KNAPP Éva, *Irodalomkínálat és művelődési program a barokk kori társulati kiadványokban*, MKSz 1993/1, 24.

⁴⁴ Vö. TŰSKÉS, i.m. 17.

⁴⁵ A műfaji összetevőkhöz az egyházi gyakorlaton kívül a protestáns énekek esetében hozzátartoznak még a tartalmi, metrikai, zenei jegyek, valamint az eredetiség mértéke. Vö. H. HUBERT Gabriella, *Adalék a 16-17. századi gyülekezeti énekek műfaj-meghatározásához*, in: *Művelődési törekvések a korai újkorban*, Szeged, 1997, 205. kk.

⁴⁶ „Tuoque ita patrocinio, sacrae instaurator Ecclesiae, ut quondam Amphion cantu Thebaeae conditor Arcis audias, quod tibi et militantis, et triumphantis totus in cantu Superis concinnando ritus pollicetur.” RMKT XVII/7, 648.

Egyetlen műfajra utaló szó a szövegben a *hymnos*, ez viszont gyűjtőfogalomként szerepel, minden összegyűjtött énekre vonatkozik. Elkülöníti azonban a gyűjtött darabokat és a fordításokat, melyek valószínűen saját munkái.⁴⁷

A másik előző magyar nyelvű, az olvasókhöz szól. Tekinthető a latin folytatásának is amennyiben az énekek szükséges és hasznos voltának argumentálását itt a Szentírással és a szent hagyománnyal folytatja. Az első bekezdésben találunk műfajmegnevezéseket is: „Az Anyaszentegyháznak régi szokása az, hogy Templomokban, Processiókban, és egyéb ajátatosságokban: *Psalmusokkal, Hymnusokkal, Litániákkal, és egyéb Isteni dicsiretekkel éljen.*” A zsoltár, a himnusz, a litánia világosan elkülöníthető műfajok, bár a himnusz szó többféle műfajt jelöl már az ókeresztény korban is.⁴⁸ A gondot az *egyéb Isteni dicsiretek* okozzák, ez ismét gyűjtőfogalom, használata a korban általános jelenség, és arra enged következtetni, hogy ezen szövegek típusainak, műfajainak elkülönítése nem volt fontos, legalábbis a felhasználók számára, hiszen az átlagember keveset vagy semmit sem értett a liturgiához. A kötet megjelenését szorgalmazó és támogató Kisdí Benedekről azonban már tudjuk, hogy zeneileg képzett, a liturgikus műfajokban jártas főpap volt, a szerkesztő Szőlősy Benedek is elismert kassai szónok és tanár, a második kiadást (1674, Kassa) szerkesztő Sámbar Mátvás pedig a kassai templom *praefectus tonorum*,⁴⁹ tehát joggal feltételezhetjük a teljes tudatosságot, a pontos műfajismeretet, a hozzáértést a szövegtípusok megválogatásának tekintetében is.

Az alábbiakban konkrét szövegelemzéseken keresztül próbáljuk körülhatárolni az egyes műfajokat, figyelemmel kísérve azt is, ott, ahol lehetséges, hogy a megváltozott funkció befolyásolta-e, s ha igen hogyan a szövegek változatképződését, műfajiságát.

IV. Műfaji összetevők a szövegekben

Liturgikus eredetű énekszövegek

Azért célszerű elkülöníteni az ún. liturgikus eredetű énekszoportot, mert a funkcióváltás mögött egyes esetekben a szövegszerkezet változását is sejthetjük. Ebbe a csoportba sorolom a liturgikus használatból kikerült himnuszokat, sequentiákat, önállósult trópusokat.

A himnusz műfajának problematikája

Amint láttuk az előző fejezetben, a *Cantus catholici* előszavában a himnusz szó gyűjtőfogalomként szerepel, nem biztosan körülhatárolható szövegtípust jelöl. Anélkül, hogy a műfaj kialakulásának, fejlődésének hosszas történetére kitérnénk, megjegyezzük, hogy ez az általánosító jelentéstartalom vagy inkább a pontatlan szóhasználat nem csak a 17. század sajátja: az egyházi énekköltészet 500 óta himnusznak tekint minden emelkedett hangvételi éneket. A nemzetközi szakirodalom mintegy 35000 ilyen szöveget tart számon.⁵⁰ A középkorban a sequentiát gyakran himnusznek nevezik, a 12. században nem liturgikus énekekre is alkalmazzák. A liturgikus gyakorlat, a tartalmi-formai jellemzők mégis indokoltá teszi a műfaj pontosabb körülhatárolását, esetleges altípusokra osztását. Ebben a munkában támaszkodhatunk a következő

⁴⁷ „Cui tam manifesto plurimorum animorum periculo, ut mederi conarer, atque aliquam naufragio proximis, aut tabulam porrigerem, aut obijcerem rudentem, sacros hos hymnos partim conscripsi, partim apiculas imitatus, ea qua potui solertia, conquisivi, qui prius publicum videre noluere, quam ad nominis tui splendorem, magnum Pannoniae Sydus! caliginem suam exuissent.” RMKT XVII/7, uo. HOLL Béla szerint a *conscripsi* szó utal a fordítói tevékenységre, a méhecske toposza pedig a gondos és tudatos gyűjtőmunkára. i.m., 656.

⁴⁸ Vö. DIÓS, VICZIÁN, i.m., 839.

⁴⁹ BITSKEY, i.m., 36.

⁵⁰ Vö. DIÓS, VICZIÁN, i.m., IV., 836. kk.

néhány szempontra: a himnusz nem magánimádság, ennek a szövegben is tükröződnie kell, nemcsak a használatban. A használat módja szerint elkülöníthetnénk liturgikus és nem liturgikus himnuszokat, ez azonban azért okoz nehézséget, mert egyes himnuszokat, bár rendes helyük a zsolozsmában van, liturgián kívül is énekeltek (ide tartozik néhány esti himnusz valamint a jelesebb ünnepek himnuszai és az Oltáriszentség-himnuszok). A liturgiában sohasem szereplő, de például a gyűjteményekben *himnus* címmel előforduló szövegektől sem lehet egészen elvitatni ezt a műfajnevet, bár szövegük inkább a cantio-típusra emlékeztet. A szövegzáró doxológia ugyancsak elhatároló kritérium, ugyanígy az izostrofizmus valamint a versforma, a mi lehet jambikus dimeter, 6 szótagos trochaikus vers, a karoling reneszánsz idejéből fennmaradt szapphói forma, az aszkepiadészi stófa, ritkább esetben a 7, 10, 15 szótagos disztichonok. Az alábbiakban néhány szöveg vizsgálatán keresztül mutatjuk be ezen szempontok alkalmazhatóságát.

*O Aurora lucidissima*⁵¹

Hajnal-ének, mely Európa-szerte folklorizálódott, latin eredetije viszont csak a Kájoni Cancionaléból ismert. A középkori Mária-himnuszok jellegzetes darabja, könnyed verselésű, szinte bájos költemény. Az első öt szakasz maga a himnusz, a dicséret, melyben felsorakoznak a Szűz Mária neve előtt/helyett álló hagyományos appozíciók (Mater gratiosa, stella maris, virgo singularis, laudanda Virginitas, praeclara, lucida, dulcis Virgo). Ilyen előkészítés után következik a könyörgés (6-8 vsz.), majd egy doxológiaszerű zárószakasz. Sem címe, sem funkcionálitása szerint nem tartozik a himnuszok közé (adventi hajnali miséken énekeltek), felépítése, hangneme, versformája szerint azonban ide sorolható.

A magyar változat (193) tartalmi-szerkezeti eltérést mutat. Az 1-3 szakaszok megfelelnek a latin vers 1-5 szakaszaival, de Szűz Mária jelzői-metaforái sokkal kisebb számban tűnnek fel, csak a leglényegesebbek, s ezek olyanok, melyek elsősorban hitigazságokat tartalmaznak. A 4-7. szakaszok az angyali üdvözlés történetének narrációját tartalmazzák, de E/2-ben, s ezáltal kissé lírizálva a beékelődő epikus részt. Ennek ellenére a himnikus hangulat megbomlik, előtérbe kerül az oktató-érvelő, magyarázó jelleg. Hasonló jelenséget figyelhetünk meg a *Mittit ad Virginem* kezdetű sequentiában is: az értelmezés igénye él a fordításokban, míg az eredeti szövegek üzenete inkább allúziókra támaszkodik. A középkori himnusz ez esetben is megelégszik az utalásokkal, a jelképekkel, amelyek kellő mélységű implicit teológiai tanítást hordoznak. A 8-9. szakasz fordítása szintén dicséretet tartalmaz, de nem teljesen szövegűen. A két szakasz az ellentézés - hasonlóság kettősségére épít (antitheton). Majd egy 10. záró szakasz következik.⁵²

Az I. változat tehát nem tekinthető már himnusznak, kantiléna lett belőle, melynek típusát nehéz körülhatárolni, hiszen láttuk funkcionális összetettségét, s nem tekinthető még a barokk Mária-kultusz jellegzetes darabjának sem.

A himnuszok szövegébe beékelődő narratív szövegrészek a késő-középkori himnuszok szerkezetének⁵³ hatására is történhetett, ilyen himnusza is találunk példát gyűjteményeinkben. A *Nobis Sancti Spiritus* kezdetű órás (tehát eredetileg sem liturgikus) himnusz három fordítását is olvashatjuk.⁵⁴ Az első két változat (az 1643-as kiadású Officium B. M. Virg. és a Cantus catholici első kiadásában található) pontos fordítás, a harmadik (a Cantus catholici 1674-es kassai kiadásából) szakaszelosztása más, kissé rövidebb is, de lényeges elemek nem maradnak ki belőle.

⁵¹ RMKT XVII/7, 112 és 193-as számú ének

⁵² Valószínű, hogy az eredeti vers is 10 szakaszos, a 112/I változatban megörződött a 8. szakasz. Vö. RMKT XVII/7, 177.

⁵³ Az ilyen, leggyakrabban már hangsúlyos verselésű himnuszokra a következő szerkezet jellemző: invokációt tartalmazó indítás, az ezt követő narratív középész, majd doxológia. Vö. UEDING, Gert (hrsg.), *Historisches Wörterbuch der Rhetorik*, Tübingen, 1998, IV., 102.

⁵⁴ RMKT XVII/7, 181. ének

Feltűnő különbség, hogy az utolsó szakasz nem utal a szöveg forrására, a hóraskönyvre. Egyébként egyik változat zárlata sem szabályos doxológia, hiszen csak a Szentlelket dicsőíti.

Középkori sequentiák átdolgozásai

A sequentia már a középkorban is nagyon népszerű, kezdetben kimondottan liturgikus műfaj, amelyet tartalmi, formai és funkcionális tényezők egyaránt meghatároztak. Szerepe, hogy kiemelje egy-egy ünnep mondanivalóját, értelmezze az üzenetét. A strófikus változata fokozatosan alakult ki. Helye a liturgiában az alleuja után van. A túlzások következtében hozott megszorítások a liturgikus használatból nagyrészt eltávolították ezeket a szövegeket, fordításait, átdolgozásait, de sokszor eredeti latin változatuk is sokáig élt a nép tudatában, gyakran népénekké alakult. Leggyakrabban a didaktikus költeményekhez közelítenek ezek az átdolgozások, hiszen ehhez az alapot maga a sequentia sajátosságai szolgáltatják. A funkcióváltást követő műfajváltás lehetősége, iránya tehát eleve adott. Több sequentia esetében is nyomon követhetjük ezt a folyamatot.

Prosa de annuntiatio angelica.

A magyar középkori egyházi gyakorlatban is jól ismert adventi sequentia, melyet a X. Pius-féle liturgikus reform törölt a liturgiából, a nép tudatában több fordításban is tovább él. A műfaj funkcióváltása szempontjából tanulságos összevetni a latin eredetivel és a *Cantus catholici* 1674-es kiadásában megjelent változatával.⁵⁵

A latin szöveg szép, világos gondolatvezetésű új-sequentia, megfelel a műfaj minden (késő-középkori) követelményének, bár terjedelme kissé szétfeszíthette a liturgiát. Kiemeli a liturgikus időszak lényegét az angyali üdvözlés evangéliumi történetét követve, összefoglalja teológiai mondanivalóját. Szerepe ornamentális, helyéről nem mozdítható el.

Amikor lefordításra kerül, már nem része a liturgiának, így szerepe is megváltozik. Előtérbe kerül tanító jellege: segítségével a nép rögzítheti, megértheti az evangéliumi történetet, ugyanakkor magyarázatot is kap rá. A könyörgő részek elmélyítik az elbeszélés keltette áhítatot.

Az első változat szerkezeti, tartalmi szempontból hűen követi a latin eredetét. A második változat, az átdolgozás, rövidíti, a versformát sem őrzi meg. Az eredeti és a három fordítás⁵⁶ szerkezeti vázlata szakaszonként:

<i>latin szöveg, I., III.</i>	<i>II.</i>
1. evangéliumi történet	1. evangéliumi történet
2-5. magyarázat	2. egyetlen magyarázat
6-9. evangéliumi történet	hiányzik
10. magyarázat	3-5. evangéliumi történet
11-12. könyörgés	hiányzik
13. magyarázat	hiányzik
14. könyörgés	6. könyörgés

Amint jól látható, a második változatból szinte teljesen elmaradnak a magyarázó részek, csupán a 2. szakasz utal a megváltás teológiájára. A hangsúly itt az evangéliumi történet elmondásán van, szinte epikus énekké válna, ha nem lenne a két ismétlődő kezdősor és a refrén. A kezdősorok az éneklés idejére utalhatnak (rorate-misék) és enyhén moralizáló jellegűek, míg a

⁵⁵ Megtalálható a Kájoni Cancionaléban is; inkább stílus szempontjából érdekes, egyébként szövegű fordítás, csupán a 13. szakasz hiányzik, a 14. doxológia.

⁵⁶ A II. változat a Balogi cancionáléból (1659), a III. a Kájoni Cancionaléból (1676) való.

refrénsor imádsággá, könyörgéssé emeli az éneket, ami ezzel a refrénes szerkezettel a cantióra emlékeztet. A liturgiától való eltávolodása nyilvánvaló.

Fordítás-technika szempontjából az I. és a III. változat érdemel figyelmet. Mindkettő pontosan tükrözi a latin szöveg verselését, ritmusát, sokszor még mondatrendjét, gondolatagolását is, mégsem tűnik erőltetettnek. Helyenként eltér az eredeti szövegtől, pl. 1. versszakban a latin nem nevezi meg az angyalt, az "Úr Isten" helyén pedig az archaikus *emberszerető* metafora áll. A fordító, úgy tűnik, szereplőket, helyszínt pontosan akart megnevezni, a latin ellenben mindezt ismertnek tekinti, s mintegy könnyed allúziókkal meséli a történetet, inkább az esemény hangulatát, az isteni gesztus fenségét, szépségét emeli ki. A 6. szakaszban viszont a magyar szöveg tompítja az adatszerűséget: nem jelenik meg benne szövegszerűen a régi írások betűjének felfedése, a III. változatban viszont igen.

A 7. szakaszban igen sikeres megoldásnak tekinthető a „Közelges a Szűzhöz...” részlet: a „dic Ave cominus” rejtett tartalmát is képes érzékeltetni. Az ismétlődő mondat szerkezetek játékát már kevésbé sikerül megvalósítani.

A ma is használatos *Victimae paschali laudes* kezdetű sequentia hatásáról tanúskodik a 202-es számú *Húsvéti ének*. A *Kyrie eleison*, *Alleluja*. refrénczáradék arra enged következtetni, hogy valamikor tropizált kyrie lehetett.⁵⁷ Nem tekinthető fordításnak, bár a lényeges tartalmi elemek nem hiányoznak belőle. (A feltámadás evangéliumi történetét mondja el.) A refrénes szerkezet eleve eltávolítja az eredeti műfajtól és a cantióhoz közelíti, a záró doxológia pedig a himnuszhoz.

A sequentiaköltészet változatos továbbélését példázza a XIV. századi misekönyvekben általánosan elterjedt *Corde, voce, mente pura* kezdetű fordításai és átdolgozásai.⁵⁸ Az első a Petri András-énekeskönyvből ismert, kissé hiányos ugyan, de követi a latin eredeti gondolatmenetét (rövid magasztalás, majd Szent István kiemelkedő tetteinek elbeszélése, érdemeinek méltatása, végül a könyörgés az örök dicsőségért, ami az ünnepelt szentnek már megadott) és szóhasználatát, bár a latin szöveg eleganciájából veszít, pl. a 6. szakaszban a biblikus hasonlat mellőzése által veszít ünnepélyességéből a szöveg („Credit pater et miratur, /parit mater et letatur:/ infans crescans exaltatur/ *ut cedrus in hybano*” ill. „Haluan az attja czuidalkozek hiue,/ Szuluen az annja rajta eöruendeze,/ Fel magasztalla hiueknek zep serege,/ Hiuen Christusban.”) A *Cantus catholice*-ben (1651) található változat eltérései számottevőbbek. A legfeltűnőbb az, hogy a méltatás során konkrét adatok is bekerülnek a rögtönzött életrajzba (származása, szülőhelye, nevelője), a 9-12. szakaszok pedig a kor igényei szerinti betoldások, az apostoli királyságra és a Patrona Hungariae-eszmére vonatkoznak. A sequentiának ezzel didaktikus jelleget kölcsönöz, már nem is tart igényt az ének erre a műfajnévre, címe is ez: *Szent István királyról*.

Figyelmet érdemel még a Lauda Sion Salvatorem úrnapi sequentia egyik változata is, mégpedig a Kájoni-féle. Tartalmi szempontból ez is híven követi az eredeti Szent Tamás - szöveget, a verselése viszont egészen más: az öt soros szakaszok második és ötödik sora végén ismétlődik az „oh drága Jesusunk” felsor, ami idegen az eredeti műfaj szerkezetétől. Szerpe az áhítat elmélyítése lehetett, vagy az éneklésbe való könnyebb bekapcsolódás.

Nem liturgikus eredetű szövegek

Ebbe a csoportba tartoznak a már sokat emlegetett cantiók, kantilénák, az ismeretlen szerzőjű/eredetű énekek, zoltárparafrazisok, didaktikus költemények, devotiós játékok dramatizált énekei, verses elmélkedések és prédikációk, verses imádságok, ismert szerzők személyesebb hangvételű alkotásai. A felsorolásból is sejthető, hogy nehéz rendet teremteni e

⁵⁷ L. RMKT XVII/7, 669.

⁵⁸ RMKT XVII/7, 92., 211. ének

szövegtípusok között, különösen, ha pragmatikus szempontokat is figyelembe veszünk, hiszen a fent említett ének típusok közül nem mindenik alkalmas közösségi éneklésre, még kevésbé liturgikus, helyesebben liturgiát kísérő használatra. Közülük egyeseknek prózai előzményeik vannak (elmélkedések, didaktikus költemények, hosszabb epikus énekek), s megfigyelhetjük, hogy a szövegforma, a verses beszéd gyakran átalakítja a prózai műfaj belső rendjét. A műfajleírásokban ez a jelenség is figyelemre méltó. Ezek a szövegek gyakran terjedelmük és tartalmi jellemzőik miatt nem férnek bele az egyházi népelek kategóriájába.

Cantiók és kantilénák

Az énekgyűjtemények legkedveltebb szövegtípusai ezek, jellegzetesen a nép énekei, melyek, amint láttuk, liturgikus szövegekből is kialakulhattak, de nem ez az általános, legtöbbször eredetileg is ehhez a típushoz tartozik. Jellegzetességeikről esett már szó, itt csupán néhány kiegészítést teszünk, az utóbbi csoportra való tekintettel.

A cantiók, kantilénák karácsonyi időszakra készült darabjai többnyire középkori eredetűek és a (késő) gótika lelkeségét, szemléletét őrzik, ami nagyon jól harmonizál a népi barokk lelkeséggel.⁵⁹ A gyűjteményekbe bekerült énekekről is elmondható ez, melyek között a könnyed verselésű, de kellő teológiai mélységű szövegektől (*In natali Domini*, 194) a zsánerszerű karácsonyi jelenetet ábrázoló altatódalokig, pástorénekekig (*Dum Virgo vagientum*, 219, *Dormi fili dormi* 220) számos változat található. A többnyire latin szövegekből készült fordítások általában szövegűek, ami figyelemre méltó bennük, az elsősorban az a nyelvi kecsesség, ami, ha nem is minden esetben, a középkori vulgáris latin kicsinyítő szerkezeit, dallamos ütemeit könnyedén ülteti át a magyar nép nyelvére, szemléletében is igazodva hozzá (*O amor, o dulcis, o JESULE mi.- Oh napfény! oh élet! oh édes JESUS!*).

A didaktikus-moralizáló ének

Ez a típus az énekgyűjteményekben kis számban fordul elő, talán jellegük és terjedelmük miatt, de közösségi használatukra utal jelenlétükön kívül a mindig gondosan megadott dallam is, valamint maga a szekezet, a felépítés, ami nyilvánvaló célzatosságról árulkodik. Műfaji összetevőit, amelyek egyébként nem állandóak, hiszen közülük sokat a téma és a cél szabályoz, az *Itilet napjáról* szóló ének alapján vizsgáljuk meg.

A 29 szakaszos vers szerzője és eredete ismeretlen.⁶⁰ Témája a korban gyakori, ugyancsak reprezentatív darabja a korabeli egyházi irodalomnak. Megírásának célja nyilvánvaló: a megtérésre való serkentés, a figyelmeztetés.

Az utolsó ítélettel kapcsolatos dogmatikai tanítás több fontos eleme is megtalálható a szövegben, de nem találunk benne rendszeres kifejtést, sőt hiányosnak és egyoldalúnak mondható. Minderre azonban van jól megalapozott magyarázat. Az ének célja nem az utolsó ítéletről való tanítás árnyalt kifejtése, nem is annak apológiája, vitás kérdéseinek felvetése és megválaszolása, hanem a nevelés, mégpedig a félelemkeltés negatív módszerével.

A lendületes, jól retorizált szövegben a ráhatás eszközei meglehetősen változatosak, nem kis hozzáértésről tanúskodnak. A késleltetés módszerével tartja fenn a meglehetősen hosszú szövegben a feszültséget: a célt csak a 18., 19., 28. szakaszban fogalmazza meg, az előkészítés azonban már a 8. szakaszban megtörténik, sőt az 1. szakaszban is ott vannak már a kulcsfogalmak: ítélet, bűn, számvetés. A vers első része az ítélet hosszas leírását tartalmazza, ehhez mintegy külső

⁵⁹ Vö. SÖVEGES Dávid, *Fejezetek a lelkiség történetéből*, Pannonhalmi, 1993, 122 és 246.

⁶⁰ L. RMKTXVII/7, 684.

bizonyítékul szolgálnak az evangéliumok tanításból vett elemek⁶¹ és általában a bibliai apokaliptikus képek. Ezt megelőzően (2. és 4. szakasz) azonban az emberi természet gyengeségére apellál, ennek jele ugyanis a félelem, a rettegés, ami olyannyira hatalmába keríti a lelket még a hétköznapiok kisebb veszélyei közepette is. A *comparatio* kisebb és nagyobb eleme közötti feszültséget az érzéletes képek *amplificatio*jával éri el.

Akárcsak az ítéletről való tanítás, az illusztrálás sem teljes, hiszen a cél nem az egyes bibliai *locusok* újraírása, hanem a hatáskeltés, a szelektálás tehát ennek a függvénye: a tűz, a világmindenség alapjának valamint a kozmosz megrendülésének képeit az ismétlődő nyelvtani szerkezetek figyelemfelkeltő technikája rendezi (időhatározói mellékmondatok). Ilyen előkészítés után jelenik meg a 8. szakaszban a tulajdonképpeni téma: „Szegény bűnösök ... az Itélő Bíró haragja előtt, jaj hová léznek.” A 18. szakaszig az egymással szemben álló *civitas Dei* és *civitas terrena* polgárainak⁶² rövid seregszemléje következik; a kontraszteremtés mellett a hangsúlyeltolódás, az aránytalanság is megfigyelhető: a bűnösök állapotát leíró sorok nemcsak terjedelmük, hanem retorikus kérdései és felkiáltásai révén is a kárhozat szörnyűségeire terelik a figyelmet a mennyei dicsőség és öröm helyett. A 18. szakasz végre tartalmazza a célcsoport megszólítását („Ah esze-fordult Világ gazdagi, ezeket halljátok”), majd az intés következik a 19. szakaszban, ami a 28-ban megismétlődik: „Rettennyetek-meg, és gondollyátok; mint ha most látnátok”. E két szakasz közé eső szövegrészben a *locus a fictione* képeit az *argumenta ante rem* különféle típusaival (jellem, vagyoni helyzet, nem, állapot) kiegészítve a meggyőzés, a megtérésre való indirekt rábeszélés jellemzi, elmarad ugyanis alicencia, a közvetlen feddés.

A záró szakasz az éneklő közösségnek az örök tűztől való megmeneküléséért mondott könyörgését tartalmazza, hangneme teljesen elüt a szöveg egészétől, aminek (nép)ének voltára viszont csak ez az egy emlékeztet. A szöveg többi részében, mint láttuk, a verses *genus deliberativum* jellemzőit fedezhetjük fel. A verses beszéd természetesen e beszédnem sajátos változatát hozta létre, s bár verselésében teljesen magyar, szerzőjének poétikai-retorikai képzettsége nyilvánvaló, feltételezhető a teljes műfaji tudatosság.

E rövid áttekintés és néhány szövegelemzés elsősorban arra jó, hogy kijelölje a műfajok rendszerének megalkotáshoz vezető utakat: a kántor-könyvekben népénekként stabilizálódott egykori, gyakran megnevezett liturgikus műfajok, újabb keletű *isteni dicsőítetek* típusai, ugyancsak megnevezett és nyilvánvalóan prózai műfajokból származó szövegek lehetnének a rendszer alappillérei. Az alműfajok meghatározása, az átfedések feltárása összehasonlító szövegvizsgálat és felhasználási körülmények elemzésének eredménye lehetne.

⁶¹ Vö. Mt 24, Mk 13, Lk 21

⁶² Szent Ágoston eszkatologikus elmélete, amely közel állhatott a barokk *színpadias* és hatalomcentrikus gondolkodásmódjához. Ld. SCHNEIDER, Th. (szerk.), *A dogmatika kézikönyve 2*, Bp., 1997, 419.