

Az egyház helye a mai világban

TÖRÖK CSABA

1979-ben született. Katolikus pap, az Esztergomi Hit tudományi Főiskola oktatója. Legutóbbi írását 2015. 3. számunkban közöltük.

„A helyzet nagy bonyolultsága következtében nagyon sok kortársunk nem képes jól fölismerni az örök értékeket és azokat összhangba hozni a most jelentkező új értékekkel; ezért amikor a dolgok jelenlegi menetén — remény és szorongás között — töprengenek, nyugtalanság vesz erőt rajtuk. Pedig épp a dolgok menete szólítja, sőt kényszeríti az embereket válaszra” (GS 4).

A II. Vatikáni zsinat záró dokumentuma, a *Gaudium et spes* kezdetű lelkipásztori konstitúció az előszó után (nr. 1–3) a bevezetésben tárja fel a dokumentum szándékát — ennek értelmezési kulcsa a 4. pont (*Remény és szorongás*). Előttünk áll az a pasztorális elkötelezettség, de realizmus is, amellyel az egyház igyekszik eleget tenni lényegéből fakadó küldetésének. Felmerül a kérdés: ötven esztendővel a zsinat után hogy vonhatjuk meg a GS recepciójának a mérlegét, mit értünk el, s milyen kihívások várnak még ránk?

1. Topológia

¹Lásd Christoph Theobald: *La réception du concile Vatican II*, vol. I: *Accéder à la source*. (Unam Sanctam n.s. 1.) Cerf, Paris, 2009, 773sk.

²Lásd Hans-Joachim Sander: *Theologischer Kommentar zur Pastoral-konstitution über die Kirche in der Welt von heute Gaudium et spes*. In Peter Hünermann – Bernd Jochen Hilberath (szerk.): *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*. Herder, Freiburg im Breisgau, 2005, 2009, vol. IV, 581–886; itt: C. *Würdigung (sehen-urteilen-handeln)*, 827–869.

Az 1965 januárjában tartott aricciai találkozón született meg a dokumentum végső váza, s az erre következő tavaszi időszak rögzítette az azóta igen elterjedt *látni–megítélni–cselekedni* hármast. Ez az elv Christoph Theobald szerint az *Actio Catholicától* ered,¹ ám jelen van egyrészt az óvilági gyakorlati-politikai teológiában, másrészt a latin-amerikai CELAM-konferenciák irataiban, az 1968-as medellíni konferenciától kezdve. Legutóbb a 2014-es rendkívüli szinódus zárójelentésében, majd az ennek az alapjain építkező, a 2015-ös rendes szinódust előkészítő dokumentumban találkozhattunk vele. Ez a hármas kifejezetten alkalmas arra, hogy vonalvezetőként szolgáljon a GS-értelmezésben, miként azt Hans-Joachim Sander alapos kommentárja is mutatja.²

A kiindulópont — *látni* — világos megfogalmazást nyer nemcsak a GS 4-ben, de különösen is a II. résznek a kortárs valóságot vizsgáló fejezeteiben, azok bevezetéseiben. Ennek a valóságot megvizsgáló magatartásnak van bibliai megnevezése: *olvasni az idők jeleit* (lásd GS 4; vö. Mt 16,3). Ez a hívő magatartása, akinek fel kell ismernie a messiási *kairoszt*. Egy helyütt az Őszövetségben is találkozunk ezzel a kifejezésmóddal, ám ott alanya az Isten: „A Magasságbeli ismer mindenedet, s világosan látja az idők jeleit” (Sir 42,18b). Itt a Mindenható szívét-vesét vizsgáló látásáról van szó, amely az ember bensejét és történeti-társadalmi külvilágát egyaránt a legnagyobb mélységig ismeri. Jézus maga is ilyen „szemmel” érkezik közénk (vö. Jn 2,25). Amikor tehát az egyháznak, illetve a hívőnek olvasnia kell az idők jeleit, tu-

lajdonképpen arra vállalkozik, hogy Isten módjára, az ő „szempont-rendszerében” lássa a valóságot.

A kettős hűség elve

A II. Vatikánum szándéka szerint ez megelőzi a hit rendje szerinti megítélést. Ennek oka a IV. ülészakon a GS tervezetét bemutató reláció szerint a következő: „Ez a szöveg inkább evangéliumi, és nem technikai akart lenni, olyan egyszerű szavakat alkalmazva, mint amilyenek az Evangélium szavai is — akárcsak a »szív« szó (...). Sokkal inkább dinamikus, mintsem elvont és elméleti akart lenni, hogy közel legyen az emberek problémáihoz (...). Végezetül, a lehető leginkább törekedett arra, hogy hűséges legyen a hit igazságához, ugyanakkor az emberi élet valóságához.”³ Itt fogalmazódik meg — az idők jeleinek olvasásából fakadó — kettős hűség elve: *ad extram* az emberi valósághoz, *ad intram* a hitigazságához. Ezzel a dokumentum tulajdonképpen kétközpontúvá válik: van egy belső (dogmatikus) és egy külső (pasztorális) gyújtópontja.

³AS IV/a, 557; idézi Christoph Theobald: i. m. 775.

A *helyzet* megvizsgálása, majd értékelése nemcsak az emberi *conditio*, hanem a teológiai *locus* kérdését is felveti: az Evangélium meghirdetésének, átadásának, alkalmazásának a helyéről van itt szó. Ez a régi, Melchior Cano-i *locus* mint forrás-elv egyfajta pasztorális-topológiai kiterjesztése. Hiszen a hitigazság mint *locus proprius* mellé odaáll az emberi valóság mint *locus alienus*. Ez az idegenség (*alienitas*) azonban pluralitást, s ebből kifolyólag relativitást is magával hoz: a valóság ezerféle arcot mutat, s olyan teológiai forrásokat hoz (például szociológia, kulturális antropológia), amelyek se nem egységesek, se nem egyértelműek, és nem világosan „teologizálhatók”. Amikor tehát a GS az egyház helyét keresi a mai világban, akkor bekerül a kétpólusú feszültségnek ebbe az erőterébe. Innen származtatható két olyan adottság, amely mind a mai napig meghatározza a GS recepcióját:

Közelség és távolság

1) *Közelség és távolság*. Leginkább a német teológia mutatja meg a GS befogadása terén fellépő kettősséget: a közeledést, aminek fő oka a nyelvezet, gondolkodásmód, hozzáállás megváltozása; egyzersmind a távolságvételt, aminek alapja a dogmatikus mag féltéséből, a hitigazság iránti aggodásból fakad. Joseph Ratzinger GS-olvasatai emblematikus módon mutatják meg e paradoxalitást,⁴ amely más, nem csak német hittudósokat is jellemez.⁵

⁴Lásd Hans-Joachim Sander: i. m. 838–844.

⁵Lásd uo. 844–859.

Ismeretelméleti akadály

2) *Ismeretelméleti akadály*. Míg a bibliai „idők jeleinek” az értelmezése elsődlegesen teológiai kérdés, addig az emberi valóság jeleinek az olvasása autonóm modern, posztmodern tények és hermeneutikák teológiai meghallgatását és befogadását követeli. Ez azonban — miként ezzel a zsinat is tisztában volt — ezen „források”, helyek sokfélesége és teológiaiatlansága, vagy egyenesen teológiaellenessége okán ismeret- és tudományelméleti gondot okoz. Képletesen szólva: hogyan jussunk el kívülről belültre? Megvan-e ehhez a szükséges *modus procedendink*?⁶ A probléma nem ismeretlen a hittudomány előtt. Maurice Blondel — Szent Ágoston gondolatát parafrázálva — így fogalmaz: *ab exteriora ad interiora, per interiora ad superiora*.⁷

⁶Vö. Christoph Theobald: i. m. 792sk.

⁷Maurice Blondel: *Le point de départ de la recherche philosophique*. In uő: *Œuvres complètes*, vol. II, 558; idézi uo. 785.

⁸Lásd Török Csaba:
A kultúrák Lelke. Új
Ember, Budapest, 2013,
80–90 (A II. Vatikáni
Zsinat) és 264–270
(A kulturális pluralizmus
teológiai vetületei); vö.
uő: A Gaudium et spes
kultúrafelfogása. Vigilia
77 (2010/10) 731–739.

⁹Erre utal például Hans-
Joachim Sander: i. m. 841.

**Egy hit – sokféle
inkulturált egyházi
valóság**

¹⁰Vö. uo. 843.

A GS által bejárt kivánt topológiai hitút vonal tehát korántsem problémamentes, a benne rejlő feszültségek kétarcúvá teszik a teológiai (és tanítóhivatali) befogadást. Az első adottság kapcsán azt kell mondanunk, hogy a GS kultúrafelfogásának hiányossága, a kortárs kulturális antropológia metodikájának nem eléggé mély befogadása — amelyre korábban magunk is utaltunk⁸ — sejlik fel a háttérben. Az antropológia ugyanis felismerte a kulturális relativizmus elvének elengedhetetlenségét, vagyis annak igényét, hogy minden kulturális jelenséget a saját kontextusában vizsgáljunk és értékeljünk. Ha nem így járunk el, végül nem megítélünk, hanem rangsorolunk, külsődleges kategóriákba sorolunk be, végül pedig elítélünk. A kulturális pluralizmus és az ezáltal a kultúra hermeneutikája terén elvárt relativizmus az érzéketlen teológiai szakirodalomban sajnos egybeemosódott az értékrendi-morális relativizmussal vagy a dogmatikai relativizálás rémével, a kettőt képtelenek vagyunk külön kezelni.⁹ Az utóbbiak negatív megítélése képtelenné tesz az előbbieket következő keresztyűvitelére. Sajátos következménye ennek az, hogy bár támogatjuk a helyi egyházakban lezajló inkulturációt (a zsinat még csak akkomodációról vagy adaptációról beszélt), nehezen tudunk számot vetni az egyházi pluralitás és relativitás jelenségével, amely pedig (részben épp az inkulturáció okán) szükségszerűen fellép körünkben.¹⁰ Az egy hit – sokféle inkulturált egyházi valóság viszonyának feltárásában mutatkozó bátortalanságunk (amely részben a kultúra absztrakt, a szaktudományokból nem eléggé merítő elemzésével magyarázható) leküzdésének egyik előfeltétele a második fent nevezett adottság kellő teológiai elemzése lenne.

A GS topológiai távlata mindaddig kissé idegen és távoli marad tőlünk, amíg nem vállalkozunk egy nagyon őszinte és valóban emberi szembesülésre, aminek komoly akadálya egy olyan érzés, amit dogmatikai (vagy morális) félelemnek nevezhetünk.

2. A megtestesülés paradigmája

A teológia hajlamos arra, hogy a GS két gyújtópontját, az *ad extram* és az *ad intram* szempontot ellentétként fogja fel, mintha az egyik erősebb hangsúlyozása szükségszerűen magával hozná a másik elgyengítését. Aki a valóság sokféleségének külső szempontját helyezi első helyre, máris aláássa a dogmatikus alapzatot? Aki komolyan veszi a hit kijelentéseiben rejlő feltétlen igazságigényt, szükségszerűen érzéketlen lesz a pluralitásban létező kulturális valóság felé? Ha így van, akkor a GS „dinamikus”, topológiai és pasztorális látásmódja utópia.

Van-e kiút ebből a dichotómiából? Ha paradigmaként tesszük magunkévá a krisztusi két természet khalkedóni dogmáját (keveredés nélkül, de szétválaszthatatlanul), akkor megválaszolhatjuk a külső fókusz(ok) pluralitásának és a belső fókusz egységének a viszonyát. Hiszen megtestesülése révén az Isten emberi-kulturális identitású személlyé vált, ily módon belépett a kultúrák pluralitá-

¹¹Vö. Hans Urs von Balthasar: *Das Ganze im Fragment. Aspekte der Geschichtstheologie.* Johannes Verlag, Einsiedeln, 1990².

¹²Lásd Török Csaba: *A kultúrák Lelke,* i. m. 114–120.

¹³Ehhez lásd Török Csaba: *A GS 22 „isten-emberi” teológiai paradigmájának fundamentál-teológiai értelmezése.* In Puskás Attila – Perendy László (szerk.): *A II. Vatikáni zsinat: Isten ajándéka az egyház és a világ számára.* (Varia Theologica 5.) Szent István Társulat, Budapest, 2013, 246–263.

Párbeszéd

¹⁴Itt további elemzés tárgyává válhatna a jánoszi teológia órá-ja, most-ja. Ez már csak azért is érdekes szempont, mert így a topológiai olvasat végül egyesül a „kairológiaival”; vö. Christoph Theobald: i. m. 791.

Szolidaritás

¹⁵Ehhez lásd Török Csaba: *A GS 22 „isten-emberi” teológiai paradigmájának fundamentál-teológiai értelmezése,* i. m. 257–260.

sába. Tettei és szavai (vö. DV 4) egyszerre egyediek (s ezáltal egyik a sok lehetséges emberi gesztusnyelv és kulturális nyelvezet között) és egyetemesek. A feltétlen a feltételesben, *das Ganze im Fragment* került teljességgel kinyilatkoztatásra.¹¹ Ebből a teológiai intuícióból komoly kérdések és elemzendő feladatok származnak.¹²

A GS 22 — amely a zsinat leggyakrabban idézett szöveghelye, egyszersmind a GS egyik teológiai középpontja, a *látás* után a *megítélés* alapja — ebbe az irányba mutat.¹³ Krisztus-központúsága egybekapcsolja az Isten és az ember kinyilatkoztatásának a teljességét. Az isteni kinyilatkoztatása Jézus Krisztusban — a megtestesülés miatt — különválaszthatatlan az emberi feltárásától. Így tehát az evangéliumi, messiási tónusú „idők jelei”, amelyeket a hívőknek olvasniuk, értelmezniük kell (Mt 16,3), összefonódnak azokkal az „időjelekkel”, amelyeket az Isten maga olvas az emberi valóságban (Sir 42,18b),¹⁴ még hozzá az üdvrend összefüggésrendszerében. Ezen a ponton azt kell mondanunk, hogy bár a GS egyháztani konstitúció, teológiai forrásvidékét mégis alapvetően határozza meg a DV kinyilatkoztatásról nyújtott tanítása.¹⁵

Amennyiben tehát a Krisztus-központú, üdvrendi kinyilatkoztatás-teológia (DV) távlatába helyezzük a GS topológiai hitértelmezését, járható ösvényre találunk. Ezen előrehaladva — a megtestesülési logikát követve — legalább három kijelentésre eljutunk:

1) *Amint Krisztus megtestesülésében valamiképpen minden emberrel egyesült (GS 22), úgy az egyháznak magának is tetet kell öltenie az emberi valóságban.* Ennek előfeltétele a *dialogus*, amely nem egyszerűen monológyszerű, agresszív evangéliumhirdetés, hanem figyelmesség, odahallgatás, érzékenység. E párbeszéd az egyházi identitás elidegeníthetetlen alkotóeleme. VI. Pál az *Ecclesiam suam*ban azt írta, hogy „az egyház szó, az egyház üzenet, az egyház párbeszéd” (ES 67). Ez a látásmód tükröződik a GS 92-ben, amelynek címe: *Párbeszéd mindenkivel.* A „mindenkit magához ölelő”, a „mindenkihez odaforduló” egyház jele a világban meglévő testvériségnek (lásd uo.), s folytatja azt az egybegyűjtési küldetést, amelyet a világba lépő Fiú az Atyától kapott. Az egyház nem zárt identitású tárgy, hanem nyitott önazonosságú *helye* a párbeszédnek, ekként lesz az üdvösség *egyetemes* szentsége.

2) *Ha Krisztus minden emberrel egyesült, akkor ez sajátos kapcsolatot hoz létre az egész emberiségben belül.* A fenti megfontolások révén teológiai tartalmat adtunk egy emberi pszichológiai-szociológiai alapadottságnak, amelyre a GS 32 is utal: „Isten nem magányos életre, hanem társas együttélésre teremtette az embert”. Az ember társas mivolta, közösségiége üdvrendi jellegű: nem egyénekként szentelődünk meg és üdvözülünk, hanem egy nép tagjaiként (vö. LG 9). A viszonyban állás megköveteli (az előző pontban foglaltak okán is) a szolidaritást, amely immár nem pusztán szociológiai vagy filantrop kategória, de hittudományi tematika is: magának az egyháznak szolidáris az alapstruktúrája, mégpedig az adományok egymásra utaltsága és közös-kölcsönös szolgálata révén. A világba

„Lélek-elősegítés”

¹⁶Lásd Karl Lehmann: *Hermeneutik für einen künftigen Umgang mit dem Konzil*. In Günther Wassilowsky (szerk.): *Zweites Vatikanum – vergessene Anstöße, gegenwärtige Fortschreibungen*. (QD 207.) Herder, Freiburg im Breisgau, 2004, 71–89; itt: 84sk. Idézi Hans-Joachim Sander: i. m. 845.

¹⁷Lásd Hans-Joachim Sander: i. m. 864–869.

belépő, abban párbeszédés módon testet öltő egyháznak a szolidaritás *helyének* (és nem pusztán hirdetőjének, ágensének) kell lennie.

3) *A Krisztus-központú szemlélet igényli a szentlelkes hangsúlyt*. A fenti két szempont — párbeszéd és szolidaritás — Karl Lehmann szerint a GS „központi tengelyét” alkotja.¹⁶ Ugyanakkor fennáll a veszély, hogy — ugyancsak Lehmann szavaival — *Schlagwort* lesz belőlük. Ennek elkerülése a zsinatrecepció egyik legnagyobb kihívása. Ezen a téren megint a megtestesülési paradigma nyújthat támpontot: az üdvrend eseményei a Lélek által, a Lélekben mentek végbe, s ez tette lehetővé, hogy ne silányodjanak el valamiféle konceptuális hittartalommal, hanem megőrizték misztériumjellegüket, dinamikus és hatékony, szentségi jelenlétüket az egyházban (vö. LG 4). Épp ezért nem megengedhető, hogy a párbeszéd és a szolidaritás csak emberi erőlködés, valamiféle társadalmi tevékenység, vagy esetleg jól piacosítható szlogen legyen. A GS 93 ezért figyelmeztet: „Nem jut be mindenki a mennyek országába, aki mondogatja: »Uram, Uram«, hanem csak azok, akik megteszik az Atya akaratát, és derekasan munkához látnak”. Ennek a munkához látásnak a kulcsa a Lélek, aki nemcsak a keresztényekben, de az egész világban ténykedik. A keresztény misszió elsődlegesen „Lélek-elősegítés”: „Ha ezt tesszük, az emberekben az egész földkerekségen mindenütt felébred a Szentlélek ajándékaként az élő reménység, hogy végezetül fölvetetnek a békébe és tökéletes boldogságba abban a hazában, melyet az Úr dicsősége ragyog be” (GS 93). Csakis így érjük el, hogy a GS tanítása ne *u-tópia* (seholország), hanem *hetero-tópia* (beteljesült sokhelyűség) legyen¹⁷ — ez pedig már a harmadik fázis, a cselekvés szintje, amely magával hozza a pluralitást úgy az egyházi hittudományba, mint a gyakorlatba.

3. Az idők jeleit olvasva

Fél évszázaddal később fel kell tennünk a kérdést: befogadtuk-e a zsinati tanítást? Sikerült-e túllendülnünk a meddő szembeállításon, szert tettünk-e egy dinamikus üdvrendi látásmódra? Képes volt-e egyházunk a GS által felvázolt távlatban kiegészíteni a *ki*-identitásunkat egy *hol*-identitással?¹⁸ A II. Vatikánum megteremtette erre a lehetőséget — éltünk-e vele? Felfogtuk-e ennek jelentőségét, az ebben rejlő távlatokat?

A fenti kérdések nem költőiek. Ahogy elkezdjük alkalmazni azokat a teológiai diskurzus alapszintjeire, meglátjuk, hogy a GS olykor leszólt, alacsonyrendűek beállított pasztorális jellege valójában paradigmatiszta fordulat lehetőségét rejti magában (a hit topológiája mint alapkategória). Ha ez a fordulat nem történik meg, ha megmaradunk a külsődlegességnél, az integralisták metafizikai és dogmatikai „tetemre hívásainál”, akkor esélyünk sem lesz megtalálni a GS helyes olvasatának megfelelő hermeneutikáját. A szöveg kettőtörök a kezünkben, s a törmelék darabjaival pizmogva állandóan

olyan végkövetkeztetésekre jutunk, amelyek fenntartják ugyan az elismerést a dokumentummal szemben (hisz vitathatatlanul megváltoztatta a tanítóhivatali nyelvhasználatot, az egyházi stílust), ám azt csupán a felszínre, a nyelvezet és gondolatvezetés *mikéntjére* korlátozzák. A GS tulajdonképpeni üzenete és célja — amely Theobald szavaival élve az idők jeleire érzékeny *recadrage*, az „új keretbe foglalás” volt — eltűnik a szemek elől, idővel már azt is elfelejtjük, hogy létezik a dicsért nyelvezetnél mélyebb, valóban hittudományos és minden, még szakteológiai szempontból is komolyan veendő dimenziója a konstitúciónak.

Az idők jelei hitbéli reflexióra indítanak

Az idők jeleinek a GS-ben felvázolt problematikája ugyanis mélyre hatol. A dokumentum szövege alapján világos, hogy itt nem egyfajta külsődleges „aktualizmusról” van szó, hanem arról a kérdésről, hogy az Isten országának az Evangéliuma miként lép dialektikus és lényegi kapcsolatba az *itt és most* történelmi és társadalmi dimenziójával. A GS 4-et olvasva még gondolhatjuk, hogy az idők jelei pusztán módszertani kritériumot képeznek (az örök emberi kérdések milyen adottságok között jelennek meg, s milyen módon kell adekvát értelemben választ adnunk rájuk). Ekként „az idők jelei” elsődlegesen a *látni* kategóriájába tartoznak. Ám ha elolvassuk az alaposabb kifejtést nyújtó GS 11-et, világossá válik, hogy ennél többről van szó: „Isten népe a hittől indítva, mellyel hiszi, hogy az Úr Lelke, mely betölti a földkerekséget, vezérli az eseményekben, szükségletekben és vágyakban — melyekben korunk embereivel együtt részesedik — próbálja fölismerni, hogy közülük melyek Isten jelenlétének vagy tervének igaz jelei. A hit ugyanis új fényt vet mindenre, s föltárja az ember egész hivatására vonatkozó isteni tervet, így tehát az elmét az igazán emberi megoldásokra irányítja.” Amint látható, itt már megjelenik a *megítélni* és a *cselekedni* szempontja is. Vagyis nem hihetjük azt, hogy az idők jeleit pusztán azért kell olvasnunk, hogy jó technikát találjunk az evangelizációhoz. Az idők jelei hitbéli reflexióra indítanak, és csakis ezt követően, ennek a gyümölcseiből építkezve találhatjuk meg az aktuálisan helyes egyházi cselekvés útját. Ezt a látásmódot még hangsúlyosabban juttatja kifejezésre a GS 44, amely az egész II. rész teológiai alapépítményének is tekinthető: „az egyház a történelem társadalmi realitása és kovásza, [és] ugyanígy az egyház is tudja, mi mindent köszönhet az emberi nem történelmének és fejlődésének”.

A valóság *locusai* mint teológiai források

Azért fontos ezt tisztán látnunk, mert a GS recepciójának Achilles-ínával találjuk szembe magunkat. Az elmúlt évtizedekben a kortárs valóság vizsgálata alapvetően negatív tónusúvá vált: Mely veszélyeket kell elkerülnünk? Milyen új problémák merültek fel, amelyeket meg kell válaszolnunk? Eközben elfelejtettük, hogy az idők jelei nem pusztán „az idők problémái”, hanem azok a teológiai *locusok*, források és helyek, amelyeknek az egyház is sokat köszönhet. Ezek a jelek nem csak azt mutatják meg, hol kell ellenállnunk és mit kell védekezésül cselekednünk, de rávilágítanak arra is, hogy mit vár Isten tőlünk. A XXIII. János által meghirdetett *aggiornamentónak* ez az igazi

értelme — az egyház így ismerheti fel a maga „óráját”, hogy a jánosi szóhasználatkal éljünk.

4. Ferenci Wirkungsgeschichte

A ferenci pápaság szembesít minket a GS idők jeleit olvasó alapmagatartásának az egyházi beteljesületlenségével. A 2012-es, új evangelizációs színódus után kiadott *Evangelii gaudium* kezdetű buzdítás címével és első pontjával világos kapcsolódást mutat a GS-hez. Az intertextuális elemzés azt is megmutatja, hogy a hatásvonal az első, 1974-es evangelizációs színódus után kiadott *Evangelii nuntiandi* kezdetű apostoli buzdításon át vezet. A GS 1, az EN 1 és az EG 1 ugyanazokat a kulcsszavakat (öröm, remény, szorongás, evangélium-átadás, kapcsolatban az egész emberiséggel, szegények) kínálja, és hasonló nyomvonalat vázol fel. Ezt megerősíti a három dokumentum tárgy-meghatározásának egybecsengése: „az egyházzól (GS) — az evangelizációról (EN) — az Evangélium hirdetéséről (EG) a mai világban”, valamint az, hogy az első kettő egy-egy szava alkotja a harmadik címét. Ugyanakkor a megszólalás szándéka egyre nyomatékosabb. A GS még kijelentő módban írja le az egyházat a mai világban, az EN-ben VI. Pál már péteri szolgálatának a tekintélyével sürgeti az identitásunkból fakadó küldetés bevezetését. Ferenc pedig egyenesen fordulatról beszél, üzenetét programmá teszi, radikális változást vár el az egyháztól, amely „nem hagyhatja a dolgokat úgy, ahogy jelenleg vannak” (EG 25). Mi lehet ennek az oka? A primátus újragondolásának kapcsán írja a pápa, hogy „keveset haladtunk előre ezen a téren” (EG 32). Az egész pont elolvasása alapján világos, hogy a zsinati egyházkép megvalósulása töredékes, akadozó. Ebből adódik „a pápaság megtérésének” az igénye (uo.). A legegyszerűbb plébániai szinteken is tapasztalható „mindig így csináltuk”-elv mérgezi az egész egyházat (vö. EG 33). A mi távlatunkban hozzátehetjük még: ez a mentalitás képtelenné tesz arra, hogy megragadjuk a GS által felkínált lehetőséget, olykor egészen érthetetlen ellenkezést szül az idők jeleinek olvasásával szemben.

„Kilépés”

Az EG-nek van egy lelkipásztori elve, amely elméleti követelménnyé és gyakorlati kihívássá teszi a GS topológiai hitértelmezését, az egyház *hol*-identitásának a kiforrasztását. A „kilépés”-ről van szó, amelyet a pápa így ír le: „Lépjünk ki! Lépjünk ki, hogy mindenkinek felkínáljuk Jézus Krisztus életét. (...) Nem akarok olyan egyházat, amely középpont akar lenni, és úgy végzi, hogy belebonyolódik a rögeszmék és procedúrák szövevényébe” (EG 49). Hová történik meg ez a kilépés? „...lépjünk ki a saját kényelmünkől, legyen bennünk bátorság eljutni az összes perifériára, ahol szükség van az Evangélium világosságára” (EG 20). A perifériák ezerfélesége megfelel a GS által leírt külső gyújtópontban megtapasztalható pluralitásnak. A belső gyújtópont a kilépés által *helyezkedik* bele a valóságba (lásd EG 24). Itt persze megint felmerülhet a klasszikus kér-

dés: az *ad extram* szempont hangsúlyozása nem sebzí meg a hit igazságának hűségés hordozását (*ad intram* szempont)? „A többiek felé való kilépés, melynek célja, hogy elérjük az emberi perifériákat, nem azt jelenti, hogy céltalanul és értelmetlenül rohanunk a világ felé” (EG 46). Vagyis az egyház életében szűkségszerűen fennáll a kétpólusú feszültség. Nincs olyan állapot, amikor a külső és a belső gyújtópont egybeesik. A közöttük lévő távolság csökkenhet, de — a dolog természetéből adódóan — nem olvad el. Újra a khalkedóni dogma paradigmátikus kijelentésére utalunk: Krisztus két természete a személyes egységben soha nem oldódott egymásba. A DV Krisztusközpontú szemlélete, s az ehhez kapcsolódó, a GS-ben megjelenő topológiai hitértelmezés mindvégig megőrzi az istenembség misztériumát, illetve mindazt, ami abból az egyházra nézvést következik. Ilyen értelemben beszélhetünk a „megtestesülés logikájáról”, amely kizár „egy egykultúrájú és egyhangú kereszténységet” (EG 117). Bár a belső gyújtópont egyetlen, az egyház mégis ezerarcú — a valóság *locus*ai, az idők jelei teszik ilyenné. Az így fellépő különbözőségek igénylik, hogy legyen egy „közös terv”, amelynek megfelelően a megannyi *hol*-identitásra szert tett közösség „egy néppé épül” (EG 221). A tervadó alapelvek az EG IV/3-ban nyernek kifejtést.

A jelen kor kihívásai és a cselekvés

Ferenc pápa foglalkozik „a jelen kor néhány kihívásával” (EG 52–75), amelyeket az idők jeleinek nevez: Ezek lehetnek társadalmi, kulturális és gazdasági természetűek — mindegyik kapcsán fontos kihívás az, hogy ne csupán beazonosítsuk, mi a rossz, hanem tudatosan válasszuk (és cselekedjük) azt, amit jó. Vagyis nem elég *látni* és negatív *megítélni*, de szűkség van pozitív *megítélésekre*, döntésekre is, amelyek az egyház mint kontraszt-társadalom vagy kulturális alternatíva *cselekvését* vezérlik — „és ez a döntő” (EG 51). Ha ezt nem tesszük, elveszítjük kapcsolatunkat „hívó népünk megszenvedett valóságával”, és a partvonalról osztogatjuk az utasításokat (EG 96).

A ferenci recepció azt mutatja, hogy a GS tanítása terén tapasztalt paradox magatartás a tanítóhivatal részéről kezd túlhaladottá válni. A kritikus hangok ellenére világos, hogy a GS-ben megfogalmazott egyházkép az EG révén programmá vált az előttünk álló időszakra. A teológiának ugyanakkor még nagy lemaradást kell behoznia, legfőképpen azon sajátosan hitelméleti, illetve episztemológiai akadályok terén, amelyek gátjai a megvalósulásnak, hogy „világosabban fölfogván teljes hivatásunkat, az ember kimagasló méltóságának megfelelően alakítsuk a világot, egyetemes és mélyebben megalapozott testvériségre vágyakozzunk, és szeretettől indítva, nagylelkű és együttes törekvéssel válaszoljunk korunk sürgető kihívásaira” (GS 91).