

MÁRTONFFY MARCELL

Az ekkleziológiai képzelőerő józansága

Ghislain Lafont OSB emlékére

P. Ghislain Lafont 1928. január 13-án született Párizsban. Tizenhét éves volt, amikor a burgundi-ai La Pierre-qui-Vire apátságban belépett a bencés rendbe. 1961-ben lett teológiai doktor, ezután monostorában, 1978 és 1995 között pedig a bencések Szent Anzelm Pápai Egyetemén és a jezsuiták Gergely Egyetemén – tanévenként egy-egy szemeszternyi időt töltve Rómában – teológiát tanított. Számos nagy monográfia szerzője: Aquinói Szent Tamás Summájának elemzése¹ mellett könyvet írt a Szentháromságról², az üdvösségtörténetről, illetve az istentapasztalat időbeliségéről és narrativitásáról³, az 1990-es évektől kezdve azonban munkásságát főként az egyháznak (a keresztény tanúságtétel és közösségi lét teológiai és intézményi feltételeinek) szentelte, történeti és rendszerező megközelítésben. Hogy mindez nem a látószög szűkítése jegyében történt, jól jelzi *Mit szabad remélnünk?* című antropológiai munkája⁴, amely a másokért való egzisztenciára és így Isten országának tanúsítására meghívott kereszténység küldetésének globális távlatát jelöli ki. Az ezredfordulón az eucharisztia teológiáját és ünneplésének feltételeit újragondoló kismonográfiával lepte meg olvasóit,⁵ élete utolsó szakaszában pedig, amikor Ferenc pápa szolgálatának ihletésére két egyháztani munkát is írt még, az interneten, egy cikksorozatban ismételten végigelmélkedte az „eucharisztia új teológiáját”. Többször járt Magyarországon – könyveinek bemutatóján, vagy lelkigyakorlatot, konferencia-előadást tartani,

1 Lafont, Ghislain: *Structures et méthode dans la „Somme théologique” de Saint Thomas d’Aquin*, Cerf, Paris, 1996, 512. (Cogitatio Fidei, 193).

2 Lafont, Ghislain: *Peut-on connaître Dieu en Jésus-Christ? Problématique*, Cerf, Paris, 1969, 328. (Cogitatio Fidei, 44).

3 Lafont, Ghislain: *Dieu, le temps et l’être*, Cerf, Paris, 1986, 373. (Cogitatio Fidei 139).

4 Lafont, Ghislain: *Que nous est-il permis d’espérer?*, Cerf, Paris, 2009, 336.

5 Lafont, Ghislain: *Eucharistie. Le repas et la parole*, Cerf, Paris, 2001, 162.

és találkozni azokkal a tanítványjaival, akik a földrajzi távolság ellenére, mértéktartóan személyes, világló emberségének köszönhetően barátjuknak érezhették. 2021. május 11-én hunyt el abban a monostorban, amelynek hetvenhat éven át szerzetese volt.

Az alábbi megemlékezés a vázlatos, de az életmű irányait sorra vevő összefoglaló szándékával indult. Hamar nyilvánvalóvá vált azonban, hogy Ghislain Lafont teológiai látomása, amelynek középpontjában az Isten és az ember s az ember és ember közti párbeszéd egyfajta biblikus modellje, a minden személyközi interakció alapját képező „szimbolikus áldozat” (*sacrifice symbolique*) – vágy és lemondás, adakozás és tiltás, hívás és válasz komplex együttese – áll, és amely látomás az ember teremtését elbeszélő paradicsomi történet új megközelítésétől a biblikus időtapasztalatot strukturáló liturgikus várakozás és eszkatologikus reménység horizontjáig a Krisztus önátadásából és feltámadásának örömhíréből táplálkozó élet és gondolkodás valamennyi lényeges dimenzióját átfogja, az itt rendelkezésre álló terjedelemben főbb összetevőinek puszta említése szintjén sem írható le. A megemlékezés ezért végül csak az utolsó alkotói éveket is meghatározó központi kérdést veti fel, remélve, hogy folytatódik majd a bencés teológus kivételes gondolati teljesítményének magyarországi recepciója, amely teológiatörténeti és ekkleziológiai alapműveinek kiadásával (1998-ban és 2007-ben) már megkezdődött.

*

Jelen gondolatmenet – Ghislain Lafont néhány egyháztani propozíciójának vázlatos áttekintése – abból az előfeltevésekből indul ki, hogy a keresztény teológia gazdag hagyománya magában hordozza, s a hermeneutikai figyelem számára folyamatosan és bőkezűen felkínálja a megújulás (alkalmasint felforgató) impulzusait, mivel a hagyomány lényegéhez tartozik az eseményeit és eredményeit tekintve nyitott dialógus azzal a kulturális környezettel, amelyet formál, és amely formálja. „A történelem arra tanít, hogy a kereszténységet a kultúrákra irányuló figyelme, a kultúrákhoz fűződő viszonya tette azzá, ami.”⁶ A hagyomány létmódjaként értett kulturális párbeszéd „kölcsonös elismerés és elfogadás olyan emberek részéről, akik őszintén és alázattal járnak a keresés fárasztó útját. Ennek alighanem egyetlen ellensége van, az egyházon belül is: az integrizmus vagy fundamentalizmus, tehát mindazok, akiknek, vélhetően félelemből, nincsenek problémáik, csak múltbeli megoldásaik vannak.”⁷ Másfelől viszont nagyon is elképzelhető, hogy a párbeszéd történései feltűnés nélkül mennek végbe akkor, ha „a keresés fárasztó útját járó” résztvevők bátorságához és alázatához olyan elemzőkészség és higgadt körültekintés járul, amely nélkül a reform szándéka nem képes megalapozni a valódi fordulat reményét.

6 Monory M. András – Tillmann J. A.: Ezredvégi beszélgetés Ghislain Lafont bencés szerzetessel, *Élet és Irodalom*, 1999/25, URL: <https://www.es.hu/old/9925/interju0.htm> (Utolsó letöltés: 2021. 11. 08.).

7 Uo.

Aki elmélyülten tanulmányozza Ghislain Lafont életművét, annak nem lehet kétsége afelől, hogy úgyszólván kezdettől fogva jelen volt benne kritikai látásmód és konstruktivitás vagy teremtő képzelet olyanfajta egyidejűsége, amelyet egyik utolsó írásbeli megnyilatkozásában így jellemez: a gondolkodás „követendő eljárás módja alighanem a klasszikus teológia egyfajta »dekonstrukciója«, egyszersmind az új teológia »konstrukciója« kell hogy legyen. Dekonstrukción természetesen nem a rombolást értem, hanem az összetevők elemzését, összekapcsolásuk magyarázatát, jótékony hatásuk felismerését és elégtelenségük kritikus szóvá tételét. Ebből azután lassacskán megszülethet az a rekonstrukció, amelynek alapja az eredeti szimbolika [legyen szó az Isten és az ember közti paradicsomi párbeszéd gazdag jelentéstartalmairól a teremtés hajnalán, vagy a kereszthalál és a feltámadás alapító eseményéről a keresztény történelem kiindulópontján], de amely megőrzi, ugyanakkor új elrendezésben kínálja fel a klasszikus teológia építőelemeit.”⁸ De milyen teológiáról és miféle építőelemekről van szó? A pontos válasz megkövetelné az induktív megközelítést, Lafont alakuló gondolkodásának részint időrendi, részint az építkezés logikáját az alapoktól nyomon követő elemzését. A vázlatosság, de az életmű végére visszavonhatatlanná és lenyűgözően egyértelművé kristályosodó konklúzió is kézenfekvővé teszi azonban, hogy a zárókötőtől elindulva, az előzményekre visszatekintve próbáljunk benyomást szerezni a felépült gondolatrendről. Korántsem véletlen ugyanis, hogy az anyanyelvén, franciául kilencvenkét éves korában publikált utolsó művében, melynek a *Katolicizmus – másként?* címet adta,⁹ a szerző ekkleziológusnak minősíti magát: olyan teológusnak tehát, aki kimondottan a katolikus egyházi valóság mint egybehívott és a világba küldött közösség, s mint intézményszervezeti struktúra teológiai alapjairól gondolkodik és az alapzat átépítésén fáradozik. Utolsó előtti, 2017-ben megjelent kötetében – *Kis esszé Ferenc pápa idejéről. Felmerülő sokszög és csúcsára állított piramis*¹⁰ – a Ferenc pápaságához kötődő stílusváltásban és teológiai hangsúly-áthelyeződésben a II. vatikáni zsinat intencióját beteljesítő korszakváltás ígérését ismeri fel, és egyúttal annak az egyházmodellnek a körvonalait látja kirajzolódni, amelynek megalapozásához saját munkássága is nagymértékben hozzájárult (és amelyet természetesen nem a sajátjának tekint, hanem a zsinatot megelőző időszak óta a modernséggel intenzív és érdemi párbeszédet kezdeményező teológia fokozatosan és meg-

8 Lafont, Ghislain: *Nuova teologia eucaristica (2). Un'eucaristia in Paradiso?* Megjelent Andrea Grillo blogján: *Come se non*, 2018. 02. 22. URL: <https://www.cittadellaeditrice.com/munera/nuova-teologia-eucaristica-7-uneucaristia-in-paradiso-gh-lafont-2/> (Utolsó letöltés: 2021. 10. 10.).

9 Lafont, Ghislain: *Le catholicisme autrement?* Cerf, Paris, 2020, 192. (A könyv elsőként olaszul jelent meg: *Un Cattolicesimo diverso*, szerk. Francesco Strazzari, ford. Romeo Fabbri, Edizioni Dehoniane, Bologna, 2019, 88.)

10 Lafont, Ghislain: *Petit essai sur le temps du pape François. Polyèdre émergent et pyramide renversée*, Cerf, Paris, 2017, 272.

késve kibontakozó, de talán visszavonhatatlan eredményének). Tömör megfogalmazásban: a hagyomány egyházkormányzati vonatkozásban Ferenc pápa nevével összefüggő fordulata „az isteni Nevek közül” annak adott nyomatékot, „tudniillik a túlcsonduló Szeretetnek és az Irgalomnak, amelyre felépíthető és amelyben megtapasztalható az evangéliumhoz a lehető legszorosabban igazodó egyház eszménye”.¹¹

Mielőtt röviden utalnánk arra, hogy milyen alapvető belátáson nyugszik az az egyházkép, amelynek kidolgozásában egyaránt központi szerepe van a képzeletnek és a teológia-, illetve egyháztörténeti kutatásnak, a bibliatudomány eredményeinek és a dogmatikai megfontolásoknak, de éppígy a modernség megkerülhetetlen filozófiai és antropológiai ismereteivel folytatott termékeny párbeszédnek is, érdemes futólag kitérnünk az első monografikus munkára: a *Struktúrák és módszer Aquinói Szent Tamás Summa theologiae-jában* című, először 1961-ben megjelent, majd harmincöt év múlva – az ekkor már ismert teológus korai alkotásaként (de korántsem zsenijeként) – újraközölt doktori disszertációra.¹² Ennek munkálatai közben alakult ki ugyanis a teológiai gondolkodás nem részleges – a „változatlan mondanivaló változó köntösben” közhelyének engedelmeskedő –, hanem esszenciális történetiségének tudata, amely egyáltalán lehetővé teszi a múlt nagy alkotásainak megértését: a velük való mély azonosulást és új tudásformák felé továbblendítő dinamikájuk követését. A teológia katolikus hagyományának ha nem is kizárólagos, de mindenképpen döntő jelentősége Lafont műveiben – ami azért érdemel említést, mert nem magától értetődő, hiszen a szerző katolikusként is vonzódná más hagyományokhoz, meghaladhatná felekezetét tágabb horizontok felé, kiindulhatna egy ideális ökumené vagy akár a tapasztalaton túli egyetemesség képzetéből – nem választható el a Tamás-élménytől: tudatosan kapcsolódik egy, az Angyali Doktornál korán felismert arányossághoz, hit és értelem tökéletes összhangjához, amelyre az a kijelentés utal ismételtelen vissza az életműben, hogy a kinyilatkoztatás mindig megelőzi az értelmet (vagyis végső kiszajátíthatatlansága folytán az értelemnek mindig marad feladata, és ahhoz, hogy az idő különböző pillanataiban ideiglenesen „utolérje” a kinyilatkoztatást, teljes szabadságra van szüksége). A *Summa* struktúráinak és építkezésmódjának tanulmányozása az ötvenes években arra ébreszti rá a fiatal szerzetesteológust, hogy Szent Tamás művét nem „az égből alászállott abszolútumnak” kell tekintenie, hanem „egy zseniális ember teljesítményének”; s azt kell néznie benne, hogy mivel ösztönöz napjainkban a teológia művelésére. „Olyan ez a feltáró munka, mint egy gótikus templomra vetett mérnöki tekintet a jelenkorban: mondhatni földbe gyökerezett a lábam. Eleven kapcsolat létesült Tamás és

11 Uo., e-könyv-változat, „Introduction”.

12 Lafont, Ghislain: *Structures et méthode dans la „Somme théologique” de Saint Thomas d’Aquin*, Cerf, Paris, 1996, 512. (Cogitatio Fidei, 193).

köztem a csodálat és a tiszteletteljes barátság jegyében, és ez ma is tart.”¹³ Jóval később a *Teológiatörténet* egyértelmű összekötést teremt a modernség kezdetei és Szent Tamás között, akinek teológiai definíciói mögött „az a felismerés válik láthatóvá, hogy a létezők a hozzájuk tartozó cselekvéstartománnyal együtt önállóak és értékesek. A szellemi lények – az angyalok és az emberek – esetében egyrészt autonómiájuk kap hangsúlyt, másrészt tevékenységük pozitív, habár korlátozott jelentősége; a gondolkodás feladata éppen az, hogy megtalálja és használja is azokat az eszközöket, amelyekkel kifejezheti ezt az autonómiát és e működést, rámutathat fokozataikra, határaikra és a határok meghaladásának lehetőségére.”¹⁴

A fentebb idézett életút-interjú a következőképpen összegzi azokat a paramétereket, amelyek segítségével a teológiatörténet – s mivel sokkal inkább a teológiai fejlődés mérlegén vizsgálta egyháztörténetéről van szó, mintsem elvont eszmetörténeti konstrukcióról: a katolikus praxis és az emberi autonómia eszményét kiteljesítő modernitás számos tekintetben végzetes következményekkel járó összeütközésének története – a kifejezetten kritikai vizsgálódás számára válik hozzáférhetővé, lehetővé téve egyúttal egy olyan keresztény közösségi alapstruktúra elgondolását, amely nem pusztán számot vet a modernség igényeivel, hanem érvényre juttatja a katolikus teológiai hagyomány részben kihasználatlan tartalékait. „A *Summá*ból három olyan dolgot tanultam, amelyeket ma is lényegesnek gondolok. Az egyik az a meggyőződés – amely sosem hagyott el –, hogy a gondolkodásnak valamiképp szüksége van a lét metafizikájára (...) akkor is, ha ennek tartalmát folyamatosan ellenőrizni kell.”¹⁵ A messze nem steril fogalomként kínálkozó, hanem időbeliségében, változásaiban, a létezők sokféleségének tükrében, a természet és a kultúra összetett materiális és szellemi valóságban szemlélt lét – amely függ a nyelvtől, a lehetséges elbeszélések sokféleségétől, amely összefér az emberi tapasztalat egységesíthetlenségével (mint annak közös alapja, amely ezért a különbözők kommunikációjára is mindig reményt ad), ugyanakkor analogikus fokozatain keresztül mozgásban tartja a racionális megismerést, végső soron pedig a nagy emberi szimbólumokban, kivált a vágyat és hiányt, közelséget és (szükséges) távolságot egyaránt magába foglaló kölcsönösségben az Istennel való közösségre, annak elgondolhatóságára, közölhetőségére és megtapasztalására is kinyílik – távolinak tetsző, mégis kitapintható alapzatává válik egy elsősorban a különbözőséget és annak következményeit érvényre juttató (nem mellesleg pedig az Újszövetség összetett valóságához is közelebb álló) keresztény egyházi-közösségi formának. A második fogalom, illetve „dolog”, amit Tamástól okvetlenül

13 „Tirer de son trésor de l’ancien et du neuf. Entretien avec Ghislain Lafont”, *Lumière & Vie*, 300 (2013. október–december), 7–21, itt: 10.

14 Lafont: *A katolikus egyház teológiatörténete*, i. m. 199.

15 „Tirer de son trésor de l’ancien et du neuf...”, i. m. 10.

érdemes megtanulni, „az anyag – a biológiai matéria, a test, a konkrét valóság – jelentősége. Talán ez az oka, hogy későbbi kutatásaimban mindig könnyebben boldogultam Marxszal, mint Hegellel, könnyebben Freuddal, mint Junggal.” Végül pedig „a harmadik, amit Tamástól kaptam, az emberi szabadság eszméje. (...) Ő maga így fogalmaz: »Miután szóltunk a Mintáról, azaz Istenről, és azokról a valóságokról, amelyek bölcsessége folytán az isteni hatalomból születtek, a Képmásról fogunk beszélni, vagyis az emberről, aki maga is princípiuma saját tetteinek, mivel hatalma van fölöttük és szabad akarata.« Ezt nagyon szeretem! Az ember szabad lény. (...) Sajnos egyáltalán nem biztos, hogy ennek az alapvető szabadságnak a belátása mélyen meggyökerezett a keresztény tudatban.”¹⁶

A létezők sokféleségében fennálló lét, a testi valóság és a teremtményi szabadság sok évszázadon át tartó keresztény alulértékelése és teológiai mellőzése (vagy egyenesen elfojtása) egészen a jelenkorig örökíti az értelmes hit belátásai és a szent hatalomra hivatkozó – holott „túlontúl emberi” – tekintély misztikája közti ellentétet. Az a középkorban (Tamással szemben) főként Szent Bonaventura teológiájához kötődő, platonikus eredetű megvilágosodás-tan – Bonaventuráról Joseph Ratzinger írt habilitációs értekezést¹⁷ –, amely szerint az Istenhez közelebb álló klerikusok „a bűntől való megtisztítás, a megvilágosítás vagy a beteljesítés művét szolgálhatják”, hierarchiájuk pedig „a maga egészében s a rend értelmében a pápától függ, aki itt a földön a krisztusi és isteni közvetítés egységcentruma, olyannyira, hogy a pápa tekintélye bizonyos fokig kiterjed a világiakra is”,¹⁸ a lélek és a megismerő értelem közvetlen istenkapcsolata folytán az egyetlen igazságban való részesedést kínálja fel az ember számára. Nem véletlen, hogy az osztatlan igazság letéteményese, „a spirituális közvetítések skáláját”¹⁹ fenntartó és ellenőrző egyház – a *Teológiatörténet* folytatásaként íródott, annak lényegi következtetéseit kibontó és ekkleziológiai alapvetésként hasznosító *Hogyan képzeljük el a katolikus egyházat?* diagnózisa szerint –, ha évszázadokon át szavatolta is azoknak a spirituális, kulturális és politikai alakzatoknak a hatékonyságát, amelyek „az Istennel való egységként elképzelt Túl keresésének” jegyében, „a misztikus kutatás, a jó és a rossz közötti küzdelem, a vallásos jellegű hierarchiák és a különféle intézmények által uralt világban” kialakultak,²⁰ egyoldalú, nemcsak a modernség ember- és társadalomszemléletével nehezen összehangolható, de az Isten és ember közötti szövetség szentírási tartalmainak és értelmezési lehetőségeinek gazdagságával szemben is jelentős mértékben immunis szerkezetet hívott

16 Uo. 10–11.

17 Ratzinger, Joseph: *Die Geschichtstheologie des heiligen Bonaventura*, Schnell und Steiner, München, 1959.

18 Lafont: *A katolikus egyház teológiatörténete*, i. m. 187.

19 Lafont: *Hogyan képzeljük el a katolikus egyházat?*, i. m. 29.

20 Uo. 36 és 37.

létre. A VII. Gergely pápa (1020–1085) reformintézkedései által megszilárdított forma mintha korunkban is csak nehézségek árán veszítene időtlennek szánt érvényéből – leírása a *Teológiatörténet*-ben mindenesetre nem csupán a múltat idézi.²¹ E kompakt leírásnak fontos eleme, hogy a Gergely-féle egyházszervezet „feltételezi az *iskolázatlan*, önálló gondolkodásra csak szerény mértékben képes – többségében írástudatlan és falvakban élő – *népet*, amely mind politikai, mind egyházi téren igényli a hierarchizált szerkezet biztonságát: *homo hierarchicus*”.²² Utóbbi formula ellentétpárjával, a *homo modernusszal* együtt a teológiai perspektívába állított egyháztörténeti fejtegetések rendezőelvét alkotja – hogy mennyire ismeretgyarapító érvénnyel, azaz *nem* afféle leegyszerűsítő dichotómia elemeként, hanem mindenkori árnyalhatóságával és lokális eltéréseivel együtt is helytálló modellként, azt Lafont műveinek kifinomult elemző passzusain túl az egyházi valóság empirikus megközelítése is sokszorosán igazolja.

Lafont egyházlátomásának egyik alappillére a *Lumen gentium* – mint, a szerző szerint, kivételesen jelentős, az egyház konstitúciójának meggondolásában fordulatot hozó, mivel Isten népének egyetemes papságát újszövetségi alapzatán értékelő és középpontba állító, ugyanakkor súlyos kompromisszumok árán létrejött, ellentmondásoktól terhes, ezért kontroverz utóéletét megelőlegező zsinati dokumentum – rendkívül elmélyült és részletes egzegézise. Az így végigvitt eljárás eredménye nem kevesebb, mint a klasszikus hivatali teológia által vitathatatlannak feltüntetett – és a *Lumen gentium* egyik szólama által is megerősített – „szent hatalom” dekonstrukciója, ennek eredőjeként pedig az általános vagy egyetemes papsággal *szembeállított* hierarchia eszméjének fundamentális kritikája. (A szent hatalom begyökerzettségét az Egység és a Rend korántsem politikamentes, hanem nagyon is politikai vonzatú misztikájába a *Teológiatörténet* sokoldalúan bemutatta, s a *Milyennek képzeljük el...* is kiindulópontnak tekinti.²³) Pontosabban: Lafont-nál a „hatalom” átírása történik meg egy olyan evangéliumi szellemiségű, a bibliatudományi ismeretekkel egybehangzó, ugyanakkor a katolikus hagyomány felől is igazolható egyházképletbe, amelynek „alapító elbeszélése” (és a zsinati dokumentum szerint is egyik forrása) a Római levél 12. fejezete, és amely a karizmák sokféleségében, tehát az általános papság kontextusában, „hierarchikus” értelemben pedig *utána* helyezi el a vezetés felszenteléssel megerősített képességét, elválaszthatatlannak tekintve azt a természetes adottságoktól, vagyis a tényleges – nem nélkülözhető és szakramentális úton nem pótolható – emberi alapoktól: a tehetőségtől és a felkészültségtől, a nagyobb szeretettől és a személyes figyelemtől, mindama tulajdonságoktól tehát, amelyek az „ordo” szolgálati lényegéhez tartoznak. A „szent *potestas*” ebben az ösz-

21 Vö. Lafont: *A katolikus egyház teológiatörténete*, i. m. 403.

22 Uo.

23 Lafont: *Milyennek képzeljük el a katolikus egyházat?*, i. m. 28–29.

szefüggésben nem közvetlen isteni kiválasztásból származó „ontológiai” többlet, hanem (átlátható választási procedúra során közvetített) közösségi felhatalmazás és a Szentlélek általi megerősítés, egyszersmind olyan *potencialitás*, ösztönző lehetőség, amelynek aktualizálása nagyon is megtűri, sőt igényli a többi karizmát hordozó gyülekezet kontrollját; továbbá amely a saját feladatkörnek megfelelően jól megkülönböztethető a szerzetesi életforma megvalósításától: nem tart számot annak aszketikus jellemzőire. Ennyiben a hívó közösség az Isten iránti, a testvéri és a világ felé irányuló szeretet elsődleges küldetésének alapzatán (vagyis a keresztény élet alapját képező „lelki áldozat” egységében) lényege szerint – a funkciók és megbízatások különbségét tiszteletben tartva – egyenrangú saját elöljáróival: a püspökökkel és az őket segítő lelkipásztorokkal.²⁴

Miért ragaszkodik a francia teológus egy *másik* vagy *más-fajta*, a megingathatatlanak vélt formához képest erősen dehierarchizált katolicizmushoz, és miért emel szót erélyesen a túlaradó isteni szeretet tanúsítására alkalmasabb intézményi struktúra létrehozása mellett? Vajon nem valamiféle, immár elavultnak tekinthető modernizációs elképzelés megkésett apostola követel-e több autonómiát a laikus hívőnek és racionálisabb megalapozást a vezetés karizmájának akkor, amikor a hívő önazonosság-igénye a posztmodernben szemlátomást nehézség nélkül megelégszik a reálisan létező hagyományalakzatok valamelyikével? A hit gyakorlásának adott és kézenfekvő formáit felfedező útkeresők nem feltétlenül tudják, de talán nem is akarják hasznosítani a zsinat teremtő megértéséből táplálkozó egyháztani imagináció lendületét. Úgy tűnik, a „nem szerkezeti reform, hanem spirituális megújulás” sokat hangoztatott jelszavának napjainkban sincs valódi konkurenciája.

Mindazonáltal Ghislain Lafont teológiája, amely már negyedszázaddal ezelőtt is tévútnak minősítette akár a modernségből való kiábrándulás orvosszereként kínálókozó individualista miszticizmust, akár a – kollektív – „keresztény identitás tekintélyelvű és irracionalizmust sem nélkülöző hangoztatását”²⁵, az egyház Ferenc pápa nevével, tanításának evangéliumi koncentrációjával és szolgálatának gesztusrendjével fémjelzett korszakában nem a vallási öntudat alakulását, hanem a kereszténység humanizáló, szolgáló, a másik ember szenvedésével és örömeivel – végtelen magányával és végtelen vágyakozásával – szolidáris, a test fel-támadásának reményét pedig nem csupán kimondani, hanem megérezkíteni és átadni is képes arculatát tartja elsődlegesnek.

*

24 „Huszonöt éve kiadott könyvemben (...) arra a tényre támaszkodva, hogy a bencés szerzetesek maguk választják apátjukat, olyan eljárást javasoltam, amelyet a püspök helyi egyház általi megválasztására nézve is helytállónak vélttem.” (Lafont: *Le catholicisme autrement?*, i. m. „Ouvertures et conclusions”; vö. uő: *Milyennek képzeljük el a katolikus egyházat?*, i. m. 324–329.)

25 Lafont: *Milyennek képzeljük el a katolikus egyházat?*, i. m. 17.

Ghislain Lafont: Embernek lenni

(részlet)

„Beszéljünk végül az emberről. A túlcsoorduló szeretet jegyében megvalósuló egzisztencia a szabadság útja. Úgy tűnik, ez teszi lehetővé az igaz emberség megjelenését. A Ferenc [pápa] szövegein való elmélkedés visszavezetett néhány, a zsinat után megmutatkozó kihíváshoz, amelyek együttvéve a zsinat belső logikájából fakadtak, noha külön-külön már előzőleg léteztek. (...) Négy pontban foglalom össze azt, ami érzésem szerint az emberi egzisztencia felszabadítását jelenti:

A túlcsoorduló szeretet először is felszabadít a »vallás« alól, ha valláson a lehetetlen tökéletesség gondját, egyfajta elérhetetlen tisztaság többé-kevésbé kényszeres, a szentség gyakori vételének praxisára épülő keresését, a kultúrától való eltávolodást és az igazhitűség miatti folytonos aggodalmat, a humor, a játék és a művészet hiányát értjük.

És fordítva: a túlcsoorduló szeretet rendre visszaküld bennünket a forráshoz, amely Jézus Krisztus és misztériuma: »hogyan megismerjük őt – feltámadása erejét, valamint a szenvedéseiben való részesedést« (Fil 3,10), személyének egyszerre sürgető és békés közelségében. (...)

Harmadsorban a túlcsoorduló szeretet találkozásra hív: találkozással minden emberrel –mindegyikük ugyanúgy tárgy e túláradásnak, mint mi magunk –, aminek folytán a létezés lassan együttlétté válhat. Ezt mindenki sajátos helyzete, emberi adottságai és adományai, spirituális karizmái szerint bontakoztatja ki, egymással érintkező terekben, s majd a távolabb élőkkal is közösségben. A művészet, a kultúra, a játék része a találkozásnak: együttlétünk talaja, akárcsak a hit, s hasonlóképpen a család, a munka, a város. Terentius mondása talán igazságkritériumként is szolgál: »Ember vagyok, semmi sem idegen tőlem, ami emberi.« (...)

Végül pedig, ha volna végső ismérve annak, hogy jól választottunk-e, akkor ezt Louis Bouyer-től meríteném, aki szerint Lamennais intuíciói közül »a legmélyebb, oly valóságosan evangéliumi sejtés a szegények és az alacsony sorsúak nyomorúságának és méltóságának megsejtése, amelyet a nagy prófétákhoz méltó, saját korában páratlan erejű és szépségű szavakkal volt képes kifejezni.«²⁶

Nem vagyunk messze Ferenc pápa periferiáitól.²⁷

26 Bouyer, Louis: *La décomposition du catholicisme*, Aubier-Montaigne, Paris, 1968, 91.

27 Lafont: *Petit essai sur le temps du pape François*, i. m. („Être homme”; ford. M. M.).