

HATOS PÁL

KELETI POLITIKA – NYUGATI GYÖKEREK

A VATIKÁNI OSTPOLITIK KULTURÁLIS KONTEXTUSA

„[...] nagyrészt a kapitalizmus elméleti és gyakorlati túlzásai okolhatóak a szocialista és kommunista tanok terjedéséért.”¹

Ötven éve, 1964. szeptember 15-én a Szentszék és a kommunista Magyar Népköztársaság képviselői „részleges megállapodást” kötöttek Budapesten. Az egyezmény szerénynek hangzó műfaji meghatározása ellenére a hidegháborús időszak hátralévő negyedszázadára meghatározta a magyar katolikus egyház és a katolikus hívők életét és helyzetét. A dokumentum két részből állt: a Vatikán és a magyar kormány közötti tárgyalások konkrét eredményeit tartalmazó okmányból, valamint a vitás kérdéseket és a felek ezzel kapcsolatos álláspontját tartalmazó jegyzőkönyvből. A megállapodás intézkedett a püspöki kinevezések módjáról, a papok állami esküjéről és a római Pápai Magyar Egyházi Intézet helyzetéről is. A jegyzőkönyv pedig tizenhat pontban foglalta össze a fennálló vitás kérdéseket, így az egyházi állások betöltésének módját, az egyházmegyék kormányzati szabadságát, a letartóztatott és/vagy a hivatásuk gyakorlásától felfüggesztett papok és szerzetesek ügyét stb.² Az egyezmény teljes szövegét azóta sem hozták nyilvánosságra, de a megegyezés túlmutatott Magyarországon: az első és leglátványosabb megnyilvánulása volt annak az új külpolitikai orientációnak, amelyet a történeti irodalom – hasonlóan a nyugatnémet külpolitika 1960-as évek közepétől bekövetkező fordulatához – *Ostpolitik*nek nevezett el, s amely a korábbi intrazigenciával szemben nyitott volt a vasfüggönyön túli kommunista rezsimekkel való tárgyalásra, egyfajta *modus vivendi* kialakítására. Az Ostpolitik a kelet-európai szovjet uralom összeomlásával tűnt le a történelem színpadáról, hivatalos *temetése* szintén Budapesten volt. 1990. február 9-én: Magyarország – immár Magyar Köztársaságként – és a Vatikán helyreállította az 1945-ben megszakadt diplomáciai kapcsolatokat, s egyúttal hatályon kívül helyezte az 1964-es megállapodást. Az eseményen a Szentszéket az az Agostino Casaroli képviselte, aki már 1964-ben is, igaz, akkor még csupán egy fontos szereppel megbízott kuriális diplomataként jelen volt – 1990-ben pedig már a Vatikán pápa utáni legmagasabb rangú tisztviselőjeként, bíboros államtitkárként. Néhány hónappal később nyugdíjba vonult, s távozásával az Ostpolitik is végleg a múlt része lett.

Az Ostpolitik kezdettől komoly és rokonszenves visszhangra talált Nyugat-Európában, a magyar egyháztörténeti irodalomban viszont 1990 éles cezúrát jelent, addig csupán pozitívan szabadott róla írni, azóta viszont a hazai történészek szinte kizárólag negatív módon ítélték meg hatását, eredményességét, sőt néha szándékait is. Szembeállítva a *vértanúk egyházával*, sok visszaemlékező számára a Vatikán diplomáciai törekvései a *diplomácia egyházának* kétes manipulációit hordozták.³ A kritikusok arra emlékeztetnek, hogy az 1964-es részleges egyezmény hatalmas propagandasiker volt a pártállami rendszer számára, széles körben elterjedt pozitív történeti értékelése része lett a Kádár-rendszer hazai társadalmi elfogadottságát megalapozó hamis kompromisszumnak, sőt a formálisan helyreállított hierarchiáért cserébe a Vatikán elismerte az egyházi élet gettósítását, a főkegyúri jog sajátos szocialista restitúcióját, amely minden fontos egyházi állás betöltését előzetes magyar állami bejegyzéshez kötötte. Alapvető forrásmunkák azt is kimutatták, hogy az egyházmegyék és fokozatosan a nagy városi plébániák vezetését szinte kizárólag olyanok vették át, akiket előzőleg vagy éppen püspöki kinevezésük érdekében beszervezett ügynökei lettek az állambiztonsági szerveknek, és/vagy békepapok voltak, akik nyíltan ágáltak a szocialista rendszer mellett. De az egyezmény, illetve az egyházakat és a vallásos életet gúzsba kötő intézkedésekkel szembeni nyílt tiltakozásról lemondó Ostpolitik kihasználásával a kommunista rendszer nem csak belföldön ért el sikereket. Az egyezmény a Kádár-rendszer nemzetközi konszolidálását is elősegítette, és erősítette nemzetközi tekintélyét, tárgyalóképesé tette szinte minden nemzetközi fórumon. Az egyezmény, különösen a római Pápai Magyar Intézet magyar irányítás alá kerülése alkalmas eszközként szolgált a szocialista tábor hírszerzési törekvéseihez. Egyes kutatások szerint a magyar titkosszolgálatok már a II. Vatikáni Zsinat folyamán, és később – a szocialista országok állambiztonsági szervei között kialakult sajátos munkamegosztás keretében – Rómában, a katolikus egyház központjában is hatékony információs pozíciókat építettek ki, arra azonban nincs bizonyíték, hogy a zsinat lefolyását vagy éppen a zsinati konstitúciókat érdemben befolyásolni tudták volna.⁴ Miközben sorra látnak napvilágot az Ostpolitik korszakának egyházi vezetőiről szóló kompromittáló jelentések, addig az egyháztörténeti narratívákban az Ostpolitik áldozatának, Mindszenty bíborosnak (akit esztergomi érseki székéből meglehetősen példátlan eljárással mentett fel VI. Pál pápa) a kultusza virágzik, az elmúlt negyed században szobrok és emlékművek sora készült róla, s nevét intézmények, köztterek viselik. Emlékezte politikai emlékezet lett, szimbolikus sorsában valósult meg a katolicizmus és a nacionalizmus szintézise, amely 1989 után, a hamvaiból feltámadó magyar politikai katolicizmusnak is legfőbb hivatkozási alapja lett.

A vádakkal szemben apologétái elsősorban Ostpolitik pasztorációs jellegét hangsúlyozzák, ahogy Casaroli bíboros írja: „elsősorban a katolikusok

nagy többségének – családanyák, gyermekek, fiatalok, továbbá a munkásság és a parasztság – megfelelő lelkipásztori ellátását kellett biztosítani, mert nekik nem volt lehetőségük és esetleg bátorságuk sem, hogy éljenek az »illegális«, titkos pasztorációs lehetőségekkel, amelyeket a legelkötelezettebbek és a legbátrabbak megkockáztattak”.⁵ Önigazoló soroknak tűnhetnek azok számára, akik Mindszenty bíboros példájában katakombák korszakának újra manifesztálódó hősi eszményét és antik toposzát látták újraéledni. De a hősi ellenállás az akkori katolikus hívők milliói között társadalmi mértékben nem bizonyult releváns alternatívának. A bekövetkező elnyomás során sem a főpásztorok, sem a hívek döntő többsége nem volt kész arra a fajta *tántoríthatatlan bátorságú* helytállásra, amire a hercegprímás letartóztatását megelőző utolsó, 1948. december 20-án keltezett pásztorlevelében felhívta őket.⁶ A totális hatalom pedig Mindszenty esetében is megtalálta a módját, hogy az „emberi erőt felülmúló” szenvedések felemésszék ellenállását. A vádlottak padján ott ülő megfélemlített és megkínzott főpap a filmhíradók képein ugyanolyan szárandó volt, mint akármely megkínzott és megfélemlített átlagos hívő. Ahogy XII. Piusz pápa 1949. február 14-i rendkívüli konzisztóriumon elmondott beszédében fogalmazott: „ez a mindaddig oly szilárd és természetében, élettevékenységében oly bátor férfiú egyszeriben annyira gyengének és ingatag jelleműnek mutatkozott, hogy magatartásával nem annyira önmagát látszik vádolni, mint inkább tulajdon vádlóit és bírát”.⁷ A kirakatper nagy nemzetközi nyilvánosságot kapó képei s nyomában a következő évtizedek papi koncepciók pereinek magukat vádló elítélteiről szóló beszámolók bizonyára járhattak az Ostpolitik képviselőinek gondolataiban, nem utolsósorban annak a VI. Pálnak az emlékezetében, aki helyettes államtitkárként már a Mindszenty-per idején is a keményvonalas ellenállással szemben tartózkodó magatartásával tűnt ki, ellentétben államtitkártársával, Domenico Tardinivel, aki a *vértanú egyház* tanúságát várta el a megfélemlített, habozó magyar püspöki kartól.⁸

Az Ostpolitik és II. Vatikáni Zsinat összefüggései?!

Az Ostpolitik kérdése azonban nem csupán erkölcsi vagy éppen diplomáciatörténeti szempontból érdekes. Az Ostpolitik kidolgozása egykorú a katolikus egyház legnagyobb hatású modernkori eseményével, az 1962 és 1965 között tartott II. Vatikáni Zsinattal. Kezdeményezője mindkettőnek az 1958 őszen pápává választott XXIII. János pápa volt. Ő és utódja, VI. Pál aktív szerepet játszottak nemcsak a zsinat meghirdetésében, előkészítésében és a legfontosabb zsinati dokumentumok előkészítésében, hanem a keleti politika elvi és gyakorlati megvalósításában is. A zsinat ülészekai adtak leginkább módot arra is, hogy a vasfüggönyön túli egyházakkal való kapcsolatokat felvegyék. Joggal vethetjük fel a kérdést: vajon állt-e fent összefüggés a II. Vati-

káni Zsinat tanítása és az új vatikáni keleti politika között? Értelmezhetjük-e a keleti politikát a zsinati mozgalom, az *aggiornamento* egyik, sőt akár logikus következményeként, vagy csupán az évszázados szentszéki diplomácia hagyományainak megfelelő pragmatikus fordulatként, amelynek célja a kelet-európai katolikusok Róma-hűségének lehetőségek szerinti biztosítása, az egyházi hierarchia és az intézményes jelenlét fenntartása volt? Maga az a tény, hogy a közeledés politikája kezdettől és ma is inkább Nyugat-Európában nyert elismerést, jelzi, hogy a Vatikán keleti nyitásban szerepet játszó tényezők részben függetlenek voltak a térségünk problémáitól, viszont annál inkább kötődtek a vallás és a modern társadalom viszonyának a felvilágosodás óta szüntelenül jelenlévő újrafogalmazásához és a globális geopolitikai változásokhoz. Az Ostpolitik sajátos kontextusát adja az a tény, hogy az 1950–1960-as évek fordulóján a baloldali gondolat vonzereje Nyugat-Európa-szerte megnőtt, s a forradalmi változáson átmenő nyugat-európai társadalmakban az atomfegyverek fejlesztését, a neokolonializmust és a kapitalizmust kritizáló baloldali erőkkel való dialógus gondolata minden nyugat-európai *mainstream* egyházban teret nyert.⁹ A XXIII. János által meghirdetett *aggiornamento* s nyomában a II. Vatikáni Zsinat értelmezhető e fordulat katolikus kifejeződéseként is, az Ostpolitik pedig a zsinaton elfogadott változások egyik konkrét gyakorlati következményeként. XII. Piusz hajlíthatatlan antikommunizmusa, amelyet az 1956 őszen eltiport magyar forradalom és szabadságharc leverésének tapasztalata tovább keményített (a forradalom és az azt követő rövid időszak alatt 3 enciklikát adott ki!), nemcsak a szentszéki politikát sorolta a hidegháború bipoláris világában a nyugati táborhoz, de a vasfüggönyön túl azt a hitet is táplálta, hogy a *néma egyházak* megszabadulása csak egy világméretű konfliktus árán lehetséges. Ezt a 20. század traumatikus történelmétől motivált apokaliptikus víziót váltotta fel 1958-tól, János pápa megválasztásától kezdve a pasztorális fordulat, a dichotomikus igehirdetés elvetése, s egy nagyon markáns antropológiai optimizmus, s ezáltal a szekuláris humanista filozófiák progresszív fejlődésképéhez való közeledés a teológia terén. A kelet-európai katolicizmus hagyományosan az innovatív teológiai mozgalmak (modernizmus, neotomizmus, perszonalizmus) peremterülete volt, a vasfüggöny pedig tovább fokozta az elszigeteltséget. Mind-szenty koncepciók pere ismert volt, de az ő sorsa elsősorban a hidegháború első korszakának volt a szimbóluma, amely az '50–60-as évek fordulójának nyugat-európai atmoszférájától már idegen és távoli volt. Az *aggiornamento* fejleményei ezért elsősorban a nyugat-európai társadalmakban végbemenő változásokra adott válaszként értelmezhetők, s ezzel párhuzamosan a katolikus egyház kulturális és politikai újrapozicionálásaként a rohamos mértékben átalakuló, a folyamatos technikai fejlődés segítségével kiépülő jóléti társadalmakban. A kommunizmus kihívása és legyőzése ebben a keretben nem egy új világháború lidércnyomásához, hanem az elkerülhetetlenül be-

következő társadalmi átalakuláshoz és generációváltáshoz, s az ehhez igazodó újfajta pasztorációs szemlélet sikerébe vetett reményhez kapcsolódott. Ráadásul a népegyházi vallásosságot hordozó agrárrétegek és az általuk hordozott életforma visszaszorulása is felgyorsult. Ahogy Casaroli visszaemlékezése fogalmaz: „a jövőben a nemzetek életében mindenekelőtt a népesség legfiatalabb részének, a munkások és az értelmiségiek gondolkodásában, érzelmeiben és vágyaiban végbemenő mély átalakulás válhat az intellektuális és politikai élet főszereplőjévé”.¹⁰

A szentszéki politika változásainak alapja

Casaroli e mondatának értelmezéséhez röviden fel kell idézni a Szentszék politikai változásainak kontextusát. Ahogy fentebb említettük, a Vatikán az 1945-öt követő másfél évtizedben következetesen antikommunista politikát folytatott, számítva a két világháború közötti katolikus reneszánszból fakadó mozgósító erejére. A katolikus reneszánsz sikere a 19. századi egyházpolitikai küzdelmek korába nyúlik vissza, az ún. *Kulturkampf* korszaka alatt követett magatartásra. A Szentszék világi hatalmának lehanyaglásával és feudális eredetű közjogi-politikai privilégiumainak fokozatos elvesztésével a Vatikán politikájának és missziós tevékenységének újrafogalmazására kényszerült. Szilárd és hajlíthatatlan dogmatikai álláspont és az I. Vatikáni Zsinat (1869–1870) szellemében a szentszéki tanítóhivatali tekintély védelmében önálló *katolikus táborok* kiépítése lett a cél Európa-szerte, a hierarchiától függő politikai képvisellel, sajtóval, iskolarendszerrel, kiterjedt egyesületi élettel, elszigetelve a tábor híveit a többi (antiklerikális, radikális, liberális, szocialista, protestáns stb.) tábor *fertőző* hatásától. A Hollandiában *oszloposodásnak*, német nyelvterületen *miliőnek* nevezett szociopolitikai szituáció azért volt sikeres, mert a széles politikai értelemben vett *felekezeti* identitások még az osztályalapú, sőt egyes esetekben a nemzeti-nyelvi identitáskülönbségeknél is erősebb kötőerőnek bizonyultak.¹¹ Ez a modern politikai cselekvés időszerű követelményeit sikeresen elsajátító magatartás ideológiai téren lehetővé tette a felvilágosodás és a szekularizáció előrenyomulásával szemben egyértelműen elutasító konzervatív katolikus világnézet hatékony képviselését. S a siker nem korlátozódott a politika területére, hanem egy sajátos katolikus szocializációs minta társadalmi mértékű reprodukálását is eredményezte. Ráadásul a 19. századi liberális-szabadelvű politika az első világháború katasztrófájában végzetes sebet kapott, és Európában mindenütt diszkreditálódott, visszaszorult. A '20-as évektől kezdve teret nyerő autoriter és totális ideológiák szorításában a katolikus egyház a középkori egyetemes teokratikus nosztalgijára épített.¹² A gondolatnak az egyik fő népszerűsítője az agnosztikus ifjúságát eltemető konvertita francia filozófus, Jacques

Maritain (1882–1973) volt, aki a húszas években több fontos tanulmányában vázolta fel a természetjogra épülő *organikus* keresztény civilizáció lehetőségét, ami egyben szakítás a modernitás megosztó, szociális igazságtalanságot és széthúzó nacionalizmusokat eredményező filozófiájával. A „középkori keresztény Európa” (*Christendom, Chrétienté, Chistenheit*) tételezett vallási s egyben politikai egységére valló visszatekintés a skolasztika filozófiájának neotomista felújítása új racionalizmust, új humanizmust ígért szemben a „bolsevik és ateista kommunizmussal”,¹³ és egyházellenes tendenciái miatt szintén veszélyként felfogott nemzeti-szocialista ideológiákkal szemben. A két világháború közötti időszak pápája, XI. Piusz ezért vezette be *Quas primas* enciklikájával 1925-ben Krisztus Király ünnepét, ezért bátorította a Szent-szék a munka világának az olasz és portugál diktatúrák által gyakorlatban is kipróbált korporatív szervezési modelljét, s ezért kívánta mindenütt igazi tömegmozgalommá szervezni az Actio Catholicák rendszerét, amelyek a hierarchia és a papság vezetésével immár az egész társadalom egyházas evangélizációjára törekedtek, de továbbra is a laikusok alárendelt szerepvállalásával.¹⁴ A *Regnum Christi* gondolata a demokráciák két világháború közötti általános válságában alkalmasnak tűnt a *katolikus rend* alternatíváját kínálni a totalitárius rezsimek ideológiájával szemben. Ráadásul az évszázados antiliberalizmus és a bolsevizmusellenesség közös nyelvezetet kínált azon hívők számára, akik a kor militáns nyelvezetének hatása alá kerültek. A náci Németország kivételével az autoriter európai rendszerek (ideértve az 1929-es lateráni egyezményt megkötő fasiszta Olaszországot is, vagy éppen a Pétain marsall által 1940 és 1944 között bevezetett *morális rendre* alapozó vichyi Franciaországot) erőteljesen igénybe vették az egyházak együttműködését a kommunizmus ellenében.

A háború végével és a fasizmus vereségével azonban a politika nyelve is radikálisan megváltozott. A háború utáni Európa kulturális életében egy időre pedig a francia és az olasz intellektuális befolyás lett az irányadó. Bár mindkét ország vallási térképén a katolikus egyház volt a meghatározó, mindkét országban nagy hagyománya volt az antiklerikalizmusnak is. 1945 után pedig éppen ebben a két nyugat-európai országban tett szert a legnagyobb befolyásra a kommunista mozgalom, hatalmas tömegpártokká fejlődve. S ez a befolyás sokrétű volt, mindkét országban túlmutatott a milliós választási táborokon, s nem csupán a politikát érintette, hanem általában is az értelmiségi tájékozódás balrafordulását eredményezte. Ebben fontos szerepet játszott az egzisztencializmus hatása, Sartre és Camus, Benedetto Croce vagy éppen Gramsci művei. A háború befejezése egyébként is *tabula rasát* teremtett, az új korszak, az újrakezdés ígérete, az új generációk színrelépése a politikai retorikát óriási mértékben hatotta át. S nem csupán azt. A növekvő állami szerepvállalás minden területén (munkaerőpiac, szociális transzferek, demokratizálódó oktatás) jelentkezett az új időszámítás narratívája,

a háború előtti és alatti évek történéseire pedig társadalmi mértékű felejtés borult. A hidegháború logikája felújította a dichotomikus gondolkodást, de a régi ellentétpárokat újak váltották fel. Az antikommunizmus csak Amerikában maradt mérce, Nyugat-Európában viszont az antifasizmus lett. Sokszor ugyanazok az értelmiségi körök és egyetemi diákmozgalmak, amelyek a két világháború között a fasiszta kísérletre vagy éppen a náci Németországra tekintettek rokonszenvvel, most lelkes szimpátiájukat a győztes Szovjetunióra terjesztették ki. S mivel a Szovjetunió volt a vezető antifasizista hatalom, a háború utáni nyugat-európai közgondolkodás nem volt különösebben érzékeny a sztálini totalitarizmus bűneire, melyről egyébként is ritkán és hiányos információkból értesült.¹⁵ Az *aszimmetrikus ellenfogalmak* pedig, miként azt Reinhart Koselleck leírta, szuggesztív erejükkel képesek a magukban hordozott ellentétet egyenlőtlen szembenállássá alakítani, az ellenséges politikai beszédet a maguk javára fordítani.¹⁶ Az antifasizmus esetében ez azt jelentette, hogy mindaz, ami az antifasizmussal szemben állt (szovjetellenesség, kommunizmusellenesség, kapitalizmus stb.), könnyen keveredett a faszizmus gyanújába. Ahogy az *Esprit* francia baloldali katolikus folyóirat szerkesztője, a perszonalista Emmanuel Mounier 1946-ban egy szélsőséges pillanatában különösen élesen megfogalmazta: „találjunk bár száz helyes indokot az igazolására, az antikommunizmus mégis a faszizmus visszatérésének szükséges és elégséges kristályosodási pontja”.¹⁷

Nem csoda, hogy az antifasizmus ideológiája a nemzetközi kapcsolatok új rendszerére is nagy hatást gyakorolt. Az Egyesült Nemzetek Szervezetének alapokmányai, a nemzetközi jog új alapidokumentumai nem kis részben a fasiszta kollektivizmusok ellenében az individuumot emelték a nemzetközi államközi kapcsolatok középpontjába, s kevés figyelmet fordítottak a kollektív jogokra. A háború utáni rendezés alapelveit meghatározó Emberi Jogok Egyetemes Nyilatkozata (1948) a felvilágosodás klasszikus humanizmusát hordozza. A faszizmus és a fajelméletek kollektív ideológiájával szemben határozta meg magát, ezért építette az emberi jogok új gyakorlati filozófiáját az emberi méltóságon alapuló individuális szabadságjogokra. Ami e szabadságjogokat egyetemessé teszi, az nem az ember közösségi, társadalmi létéből fakad, hanem *minden* ember – nemzeteken, nyelveken faji és egyéb különbségeken – átvélő feltételezett közös aspirációjából, hogy ezen saját személyiségéből fakadó, elidegeníthetetlen szabadságjogainak minden előzetes feltétel és utólagos ellentételezés nélkül a birtokába jusson.¹⁸ A nyilatkozatból pedig – bár történtek javaslatok ilyen irányú kiegészítésre – kimaradt minden transzcendentális utalás, annak érdekében, hogy hívők és nem hívők gyakorlati együttműködésének ne szabjon gátat. Az emberi jogok filozófiájának antropocentrizmusa a hagyományos katolikus tanítástól – mely a jogok és kötelességek a teremtő Istentől származtatott s a biblikus kinyilatkoztatásban kifejezett megbonthatatlan egységére épült – idegen volt. A Szentszék

és személyesen XII. Piusz ezért nem volt nyitott az egyetemes emberi jogok kanonizációjára egyértelműen igent mondani.¹⁹ Ugyanakkor az intranzigens álláspont továbbélt többi keresztény felekezet felé is. A Szentszék nem volt hajlandó kompromisszumot kötni a kereszténység történetileg kiformalódott plurális valóságával, a protestáns kezdeményezésre a két világháború között szárnyat bontó ökumenikus mozgalmak viszont 1948-ban Amszterdamban intézményesítették együttműködésüket, és megalapították az Egyházak Világtanácsát. A világtanács különösen az 1950-es években befolyásos ágense lett a háború utáni teológiai tájékozódás újrafogalmazásának és baloldali fordulatának, különösen a svájci református teológus, Karl Barth (1885–1968) szellemi hatása alatt. Az Egyházak Világtanácsának Amszterdamban a protestáns és ortodox egyházak küldöttei által elfogadott nyilatkozata a keresztények közös és aktív részvételét bátorította a háború utáni társadalmi és politikai életben: „Fölhívni az egyházakat a látható egység elérésére az egy hitben és egy eucharisztikus közösségben; megkönnyíteni az egyházak közös tanúságtételét; támogatni az egyházak missziós tevékenységét a világban; segíteni az egyházakat az ínség enyhítéséért, az embereket elválasztó falak lebontásáért és az emberiség családja egységének létrehozásáért végzett munkájában; bátorítani az egyházakat a megújulásra az egységben, istentiszteletben, misszióban és szolgálatban.” A csatlakozásra a katolikusok is meghívták, de a Szentszék ezt elutasította, mivel az relativizálta volna helyzetét, amelyet mindig is abszolút érvényűnek tekintett.

A háború utáni rendezés nemcsak új nyelvezetet és retorikát hozott, hanem mindenekelőtt új kommunikációs szituációt teremtett, amelyben a katolicizmus *nyelvileg* is defenzív helyzetbe került, a régi világ foglya maradt. Mégis a háború alatti növekvő vallásosság megnyilvánulásai azt sugallták, az intranzigens katolicizmus évszázados erőfeszítései nem voltak hiábavalóak: 1940-és 1944 között, a *morális rend* négy éve alatt Franciaországban például megteltek a templomok, stabilizálódott a papi utánpótlás helyzete.²⁰ Ám az 1945 után következő évtized csupán egy rövid indián nyárnak bizonyult a szekularizáció ellenében. Az ötvenes évek közepéig a katolikus tömegek lojalitása többé-kevésbé intaktnak tűnt, a vallásgyakorlás rendkívül magas volt, Olaszországban egyes helyeken például még 1956-ban is közel 70%-os volt a vasárnapi miselátogatás aránya. XII. Piusz és a Szentszék az egyházi tanítóhivatal tekintélyére és a népegyházi struktúrákra támaszkodva a háború után növelni tudta befolyását az olasz politikai életben, elsősorban az Alcide de Gasparri vezette Kereszténydemokrata Párton (DC) keresztül. Az 1948. áprilisi olasz választásokon a DC közel négymillió szavazattal kapott többet, mint a baloldali pártok, ami megakadályozta a kommunisták kormánya jutását és a háborút követő évek koalíciós kormányzatát, de ennek nemzetközileg nagy ára volt. Az 1949-as tanítóhivatali rendelkezés, amely a *Divinis Redemptoris* enciklika értelmében a kommunista párttagokat kiközösítéssel

fenyegette meg, nem az egyház, hanem ellenfelei számára lett eredményes propagandaeszköz, s nem csupán a szovjet megszállás alatt lévő kommunista államokban, hanem a nyugat-európai baloldali értelmiség soraiban is. Ráadásul a kommunistákba belépő vagy rájuk szavazó katolikusok exkommunikációja csak addig bizonyult hatásosnak, ameddig a katolikus tömegek egyben fegyelmezett politikai közösségként viselkedtek. De ez egyre inkább csupán olyan autoriter államokban volt tartható, mint a francoista Spanyolország, a salazari Portugália, illetve egyes dél-amerikai diktatúrákban. Spanyolország és Portugália politikailag és gazdaságilag is marginalizálódott az 1950-es évek végére, ahogy a dél-amerikai katolicizmust is egyre több hatalmas ellentét feszítette. Franciaországban a politikai katolicizmus és a kereszténydemokrácia képviselői töredezett volt, s nem alkotott egységes tábor, és még Olaszországban is létrejöttek az intranzigens állásponttal szembenálló baloldali kötődésű katolikus körök és politikai kezdeményezések. Bár a nyugat-európai kereszténydemokrácia háború utáni felívelése kétségtelenül sokat köszönhetett a meglévő erős egyházi intézményes beágyazottságának, sikerében még fontosabb tényező volt, hogy nem az egyházi hierarchia eszközeként viselkedett, hanem politikai célokat – mint a szociális piacgazdaság és a jóléti állam kiépítése – követett. Ez az új politikai stratégia – ellentétben az Actio Catholicával és a háború előtti idők katolikus pártjaival – nem zárta be a katolikus vagy éppen protestáns egyházas szavazótáborba a kereszténydemokrata törekvéseket, sőt hosszú távon a kereszténydemokrácia katolikus, sőt általános keresztény legitimitációja másodlagossá lett. A kereszténydemokrácia a legnagyobb sikereit német nyelvterületen érte el. Nyugat-Németországban a hajdani Rajna-vidéki katolikus politikus, Konrad Adenauer vezetésével a kereszténydemokraták kezdetűl pragmatikus öko-
menikus politikát folytattak, így a tartós kormányzati hatalmat kiépítő CDU nem vált az intranzigens politika támaszává.

Ellentétben a Vatikán elvárásaival a kereszténydemokrata pártokban új lendületet kapó politikai katolicizmus saját társadalmi programjának megvalósítása érdekében nem volt tekintettel a vasfüggönyön túli realitásokra, a közép-kelet-európai *néma egyházak* katolikusainak szenvedése csupán limitált értékű politikai tőkét jelentett választási mozgósításában. A hajlíthatatlan antikommunizmusnak leginkább az amerikai katolikusok között voltak hívei, nem pedig Nyugat-Európában. Ahol a teológiailag megkérdőjelezhetetlenül katolikus álláspontot valló filozófusok sem lelkesedtek az intranzigens politikáért, különösen annak szociális deficitjéért. A neotomista filozófia vezéralakja, Maritain, maga mögött hagyva a húszas években követett antimodernizmusát, már az 1930-as évektől egy új *integráns humanizmus* programjának lett a szószólója, amivel kivívta a konzervatív katolikus körök rosszállását. De 1945 után eljött Maritain pillanata, üzenetértékűnek minősült, hogy de Gaulle tábornok a háború után Franciaország szentszéki

nagykövetének nevezte ki, ahol különösen Giovanni Battista Montinival, a későbbi VI. Pállal alakított ki szoros baráti viszonyt.²¹ Az ekkor már világhírű tudós aktív részt vállalt az ENSZ kulturális szervezetének, az UNESCO-nak a megalapításában is. A szervezet 1947-es mexikói kongresszusán hatalmas figyelmet kapott megnyitó beszédében az ideológiailag szembenálló országok gyakorlati és intenzív kulturális együttműködését hirdette meg. Maritain a békés koegzisztencia lehetőségét katolikus hitéből vezette le: „Az összhang spontán módon jöhet létre, nem közös spekulatív gondolkodás, hanem közös gyakorlati gondolkodás alapján, nem azért, hogy mindenki egy és ugyanazon felfogást teszi magáévá a világról, az emberről és a megismerésről, hanem úgy, hogy valamennyien a cselekvést szabályozó meggyőződések egy és ugyanazon együttesét fogadják el.”²² A plurális társadalom és különösen a kulturális pluralizmus elfogadása bizonyosan szemben állt a *Divinis Redemptoris*ban megfogalmazott tilalommal. Maritain barátja, a neotomizmus másik francia vezéralakja, Étienne Gilson 1946 nyarán XII. Piusznak a magántulajdon védelmére intő figyelmeztetésével szemben védelmébe vette a kulcsfontosságú ipari szektorokban a nagyvállalatok államosítását, egyben *homályosnak* minősítve a katolikus egyházfő korporatív és szövetkezeti mozgalmakra vonatkozó ajánlását.²³ A negyvenes években pedig szintén a *Le Monde*-ban közölt tárcájában pedig a hidegháborús polarizációt elutasítva az USA vezette atlanti katonai szövetséggel szemben a fegyveres, Németországot is magában foglaló európai semlegességért szállt síkra.²⁴ Gilson nem volt kommunista, a kormányon lévő kereszténydemokrata MRP párthoz álltak közel a politikai meggyőződései.

A növekedés válságától a II. Vatikáni Zsinatig

Maritain tanítványa, a perszonalizmus *harmadik útját* meghirdető Emmanuel Mounier még inkább baloldali ihletettséggel beszélt a *polgári kereszténység* agóniájáról, amely nem volt képes az ipari társadalom és az urbanizáció korának hajtóerejévé válni, s teljes vereséget szenvedett.²⁵ Mounier-t és követőit lehet balra sorolni s radikális kritikáját értelmiségi álláspontként értelmezni, de hatásuk korántsem volt marginális. Más nyelvezetben, de Mounier-hez hasonlóan fogalmazott Emmanuel Suhard (1874–1949) párizsi érsek, bíboros, aki néhány évvel korábban a francia püspöki kar túlnyomó többségével teljes egyetértésben támogatta a vichyi Franciaország rendszerét, s aki még Párizs felszabadítása előtt néhány hónappal is nyilvánosan állt ki Pétain marsall mellett. Suhard bíboros 1947-ben *Növekedés vagy hanyatlás* címmel közzétett nagyböjti pasztorális, könyv terjedelmű levele azonnal nagy feltűnést keltett.²⁶ A főpap levele kezdetén leszögezi, hogy nincs visszaút a múlt *nyugodt formáihoz*, ami a háború előtt volt, véglegesen *meghalt*. A háború utáni

időszak válsága viszont nem apokaliptikus időket jövendől, nem *hanyatlásról* szól, hanem a *növekedés válságának* a jeleit mutatja, egy új világ születésének vajúdása, ami a katolikusok szeme elé tárul. A kommunikáció, a közlekedés forradalma mindenütt jelenvaló, ahogy a felgyorsuló technológiai forradalom győzelmes előrenyomulása is. Az újság, a rádió, a mozi, a televízió nem ismeri a szokványos határokat, hanem gyors ütemben hozza létre a *planetáris egységet*. A világ történetében először válik *eggyé*. Az egyetemes új humanizmus, ami kialakulóban van, a felfedezések és a gépek, a technika civilizációjának eredménye. Van-e helye, lesz-e helye ebben az új világban a katolikusoknak, a hívőknek, vagy elsodorja őket a fejlődés, mint a letűnt világ az *uralkodó osztályok* tipikus képviselőit, ahogy az egyház ellenfelei állítják? Az ellenfelek szerint ez annál is biztosabb, mert a katolikus egyház világa a fejlődés törvényével szemben *statikus*, merev, féltékeny a tudomány sikereire. A kritikusok szerint az egyháznak a tömegek, a munkásosztály, az új társadalom felemelkedő rétegeihez nincs szavuk, híveik tömegével hagyják ott őket. A kapitalizmus rendjével, amelyhez elválaszthatatlanul hozzákötődtek, együtt fognak eltűnni. Mindezekre a vádakra a bíboros szerint két módon lehet felelni. Az egyik a múltban követett stratégia követése, az elkülönülésé, a hit és dogmák szilárd védelméé, a modern világgal való szembenállás folytatása. Ezen álláspont szerint a világgal *szakítani* kell, hiszen Krisztus Országá nem e világból való, doktrinális téren pedig a tradíciókhoz való szigorú hűség tartása az egyetlen lehetséges magatartás. A világgal nem lehet kiegyezni, nem lehet hozzá alkalmazkodni – idézi fel a francia főpap a mindenkori vallásos intranzigencia alapelvét. Ám Suhard bíboros rokonszenvét nem a hit rendíthetetlen védelmezőinek, hanem azoknak tartja fenn, akik az alkalmazkodás stratégiáját választják, akik a régi formalizmus kritikájával a hitletétemény őrzésébe való *belemerevedés* helyett az új társadalmi formákba való *beletestessülést* választják. Az Egyház új tavasza, a növekedés akkor jön el, ha ennek a kor kínálta feltételeihez az egyház alkalmazkodik, őrizve ugyanakkor a hitet az egyház örökkévaló küldetésében. Suhard a nagy angol konvertitának, John Henry Newmannak (1802–1890) a fejlődésről szóló művét idézi, és a történeti fejlődést az egyház földi útjának a megvalósításaként látatja. A császárok Rómáját meghódíthatták a barbárok, de a pápák Rómája meghódította a barbárokat. Lassú asszimilációval, a kultúrák keveredésével, kölcsönös alkalmazkodással. Suhard szerint nincsenek abszolút történelmi korszakok és országok, a kereszténység történelme nem szolgálhat illúziók táplálására. Nem létezik *visszaút* a középkorba, már csak azért sem, mert annak egyetemes katolicitása vitatható volt, de a hanyatlás prófétáinak sincs igazuk, akik szerint a kereszténység ügyének véglegesen leáldozott. Az egyház fejlődése folyamatos, ilyen értelemben nincsenek *keresztény korszakok* és *nem keresztény korszakok*. Suhard elismeri, hogy Európában a kereszténység visszaszorulóban van a tömegek között, sőt azt is, hogy a technikai fejlődés és a szekulari-

záció pozitív összefüggése mutatható ki. Szerinte a felvilágosodás filozófiai elitjének naturalisztikus és hitetlen agnosztikus kultúrája két évszázad alatt érte el a tömegeket. De a keresztények feladata nem feltétlenül az, hogy a *többség* legyenek. Céljuk az kell legyen, hogy a formálódó új civilizáció minden színterén (urbanizáció, gazdasági élet, politika, nemzetközi kapcsolatok, kultúra, művészeti élet, szórakozás) – mint a kovásznak a kenyér tésztájában – megtermékenyítő legyen a jelenlétük. Ez a jelenlét, bár hatalmas munkát kíván, meg fogja hozni az eredményét, a kicsi kovász megkeleszti az egész tésztát. „Erre a generációra esett az a megtisztelő feladat, hogy megértse, hogy az emberiség új helyzete az apostolkodás új feltételeit teremtette meg.”

Suhard bíboros pásztorlevele nem csupán elméleti tézisek összefoglalása volt, hanem annak megértése, hogy Európában a *keresztény államszervezés* kora véget ért. Európa – s Franciaország különösen – missziós terület lett, ahol a hagyományos módszerek helyett újakat kell keresni. A Suhard által patronált úttörő jelentőségű vallásszociológiai kutatások, a laikus és értelmiségi nyitás s különösen a munkáspapi mozgalom életre hívása ebben a koncepcióban született meg, amely már nem táplálta a társadalomnak a keresztény rendekhez való visszatérítésének illúzióját, hanem a keresztény apostolkodás formáinak újrafeltalálását az alkalmazkodás, a megértés, a világgal való egyenrangú párbeszéd keretében javasolta megpróbálni. Misszionárius utópia volt ez, melynek a következményei ma is intenzíven velünk vannak. A *Növekedés vagy hanyatlás* a II. Vatikáni Zsinathoz vezető út egyik alapműve lett, első olvasói között ott volt az akkori párizsi nuncius, Giuseppe Roncalli, a későbbi XXIII. János pápa, jókedélyű, de kissé enigmatikus, saját meggyőződéseiről nem sokat nyilatkozó diplomata főpap. Az akkori nuncius hallgatott a levélről, sőt ha hinni lehet biográfusának, a Szentszék rosszallását közvetítette a francia püspököknek a kommunista *kísértő*vel való rendszeres flörtök miatt.²⁷ A negyvenes-ötvenes évek fordulóján a Vatikán erőteljesen igyekezett ezeket az újszerű elképzeléseket visszaszorítani, betiltotta a munkáspapi mozgalmat, az ökumenizmus és történeti módszer követőit pedig indexre helyezte. De Roncalli 1958 őszén, XII. Piusz utódjaként a pápai trónra kerülve éppen azt a programot valósította meg, amelynek eszmei alapjait a francia katolicizmusnak a háborút követő intellektuális erőfeszítései határoztak meg, s amelyeknek komoly európai visszhangjuk volt. A történelem és a történelmi progresszió pozitív értékelése XXIII. János minden ünnepélyes megnyilatkozásában, így a II. Vatikáni Zsinat 1962. október 11-én tartott megnyitó beszédében is jelen van. A *Gaudet Mater Ecclesia* (Örvendezz, Anyaszentegyház) ironikusan szólt a világ végét jövendölő *hanyatlás prófétáiról*, akik szerint minden egyre rosszabb a korábbi évszázadokkal szemben, s akik a nem veszik tudomásul, hogy a történelem *az élet tanítómestere*. A nosztalgiával szemben a pápa, hasonlóan Suhard-hoz a dolgok jelen állására nézve az emberi viszonyok magasabb rendjének eljövételét olvassa ki a Gondviselés szándékaiból,

amelyben minden, még az emberi különbségek is az egyház javát szolgálják. Az ünnepélyes megnyitóban XXIII. János arra biztatta a zsinati atyákat, hogy ne csupán az egyház időtlen tanításának megőrzésével foglalkozzanak, „hanem vidám akaratú és félelem nélkül feladatunknak feszüljünk: korunk azt követeli, hogy folytassuk azt az utat, melyet az Egyház húsz évszázad óta jár”. A zsinatnak az egyház mondanivalóját „a mai gondolkodás kutatási formái és irodalmi megfogalmazásai révén” kell kifejeznie.²⁸ Ha ezt a beszédet ötven évvel korábban mondta volna el, a fiatal Giuseppe Roncalli aligha menekült volna meg a modernizmus vádjától.

Idő, tér és alkalom változásaihoz való alkalmazkodás

A történelmi változásokhoz való alkalmazkodás elfogadása még határozottabban megmutatkozik az 1963. április 11-én megjelent *Pacem in Terris*-ben, amely a pápa talán legnagyobb hatású elvi megnyilatkozásának tekinthető.²⁹ Az enciklika az *idők jelei* köré csoportosítja mondanivalóját. Az idők jelei között pedig a munkásosztály előretörése, a nők társadalmi helyzetének megváltozása, a faji és társadalmi egyenlőtlenségek felszámolása kitüntetett helyet foglal el. A béke üzenetének pápai megfogalmazása és a címzetek körének kitérítése minden jóakarátú emberre újrapozicionálta a Vatikán helyzetét a szekuláris világban, amihez hozzájárult a pápa sikeres közvetítése Hruscsov és Kennedy között a kubai rakétaválság idején, amely éppen a zsinat megnyitásának idejére esett. A „minden jóakarátú ember”-nek szóló címzés a modern társadalom inherens pluralizmusának egyértelmű tudomásulvétele volt, s annak rögzítése, hogy az egyház földi küldetése idő, tér és alkalom változásaihoz igazodik. A kor kérdéseinek megoldásában nem ura, ugyanakkor a világ sorsának újra másokkal egyenrangú részese, teljes mértékben megértve azt az új globális kommunikációs helyzetet, amelyben nem lehet többé csupán a saját táborhoz szólani. Az enciklikát kétségkívül nagyon határozott antropológiai optimizmus uralja, amikor kifejezi, hogy „az emberek együttélése teljesen új társadalmi és állami átalakuláson ment keresztül. Ugyanis mivel minden nép megszerezte magának a szabadságot, vagy meg akarja szerezni, azért már rövidesen nem lesznek népek, amelyek mások felett uralkodnak, sem amelyek mások hatalma alatt lesznek” (PT Nr. 42.). A dokumentum abban is örökösé Suhard 1947-ben közzétett pásztorlevelének, hogy a technikai civilizáció vívmányaira, a műszaki haladásra, s mindebben a keresztények részvételére nagy hangsúlyt helyez: „fiainkat ismételten buzdítjuk, [...] érdeklődjenek a civilizáció intézményei után s hathatósan vegyenek részt annak belső munkájában. Valóban, mivel a jelen emberi és civilizációs életet a tudományos és technikai találmányok jellemzik, senki sem vehet részt valójában a közügyekben, hacsak nem jártas a tudományban, nem felkészült műszakilag, és

végül, ha szakmájában nem képezett” (PT Nr. 148.). Az enciklika a technikai haladást ma már elképzelhetetlen lírai melegséggel élteti, és biztatja a keresztényeket arra, hogy abból egy új kozmológiai biztatást vegyenek: „Sőt minden embernek úgy kell ítélnie, hogy mindez, amit eddig tett, nem elegendő a szükséglethez, és ezért naponként mindig nagyobb és alkalmasabb munkát kell vállalnia, ez vonatkozik a termelőszövetkezetekre, szakszervezeti egyesületekre, szakmai szövetkezetekre, társadalmi biztosításra, kulturális intézményekre, jogrendszerekre, az állam formájára, egészségügyi szolgáltatásra, sportra és végül minden ilyenre általában véve. Mindezt ugyanis korunk kívánja, mert az emberek, miután felfedezték egyéniségüket, a világűrbe törnek, hogy új utakon tudjanak a végtelenbe tekinteni” (PT Nr 157.). De az új korszakot váró optimizmus tükröződik a feltehetően kommunista nézetekre való utalásban is, amikor az enciklika letagadhatatlan maritaini terminusokban kijelenti: „meg kell állapítani, hogy a bölcselek hamis tanait a világ és az ember természetéről, eredetéről és céljáról teljesen meg kell különböztetni azoktól, amelyek vagy a gazdasági és társadalmi, vagy a kulturális, vagy a politikai életre vonatkoznak, még ha ezek ugyanazokból a tanokból vennék is eredetüket és ösztönzésüket; mert a tudományos fogalom, miután véglegesen meghatározta, már nem változik, ugyanakkor azok az intézmények, mivel változandó dolgok körülményein alapulnak, nem lehetséges, hogy ne legyenek azoknak nagyon is kiszolgáltatva. Különben is ki tagadná, hogy ezekben a kezdeményezésekben, amennyiben tudniillik a józan ésszel meg egyeznek és az emberek jogos követeléseit fejezik ki, ne lehessen valami jó és helyes?” (PT Nr. 159.). A történelmi változás reménye feloldhatja a legkínosabb dilemmákat és felülírhatja a legmegalapozottabb félelmeket is.

XXIII. János pápa művének folytatója, VI. Pál még a zsinat ideje alatt, 1964. augusztus 6-án publikált *Ecclesiam Suam* kezdetű enciklikájában kifejezetten utalt elődje enciklikájának erre a legutolsó helyére. Ennek a nagy fontosságú megnyilatkozásnak, mely a modern világgal való dialógus teológiáját a zsinati változások fényében értelmezi, a teljes szövegét maga a pápa írta. Az enciklika hangneme jóval óvatosabb a *Pacem in terris* új utakon járó bizalomteli hangvételénél. Nem is fogadták fenntartás nélkül a vasfüggönyön túl. De alig egy hónappal később VI. Pál küldöttei Budapesten mégis aláírták az Ostpolitik első egyezményét a Magyar Népköztársaság kormányával.

Az aggiornamento megítélése

Ötven év távlatában a zsinati folyamat, köztük az Ostpolitikkal szembeni kritikák mindenütt széles körben ismertek, de figyelemre méltó, hogy 2014-ben mindkét zsinati pápa kanonizációja megtörtént, XXIII Jánost szentté, utódját, VI. Pált pedig boldoggá avatta Ferenc pápa. Kritikusai szerint a II. Vatikáni

Zsinat túlzottan optimista volt céljait illetően, mások szerint egy olyan modern világhoz való alkalmazkodást tűzött ki maga elé, amely a zsinat pillanatában már a tegnaphoz tartozott, s hatvanas évek lázadó kultúrájának s új filozófiai irányzatainak számára idegen és érthetetlen volt az aggiornamento, mely új bort akart tölteni a régi tömlőkbe.³⁰ Mások, főként a tradicionalista ellenzék a zsinat utáni válságot és széttzilálódást, a tömeges szekularizációt Nyugat-Európában hozzák fel arra nézve, hogy mivel járt a korábbi katolikus identitás-politika feladása.³¹ 1962 júliusában, néhány hónappal a zsinat megnyitása előtt Mihelics Vid, a sokat látott katolikus újságíró az általa szerkesztett *Vigiliában*, a néhány megmaradt vallásos folyóirat egyikében a *Biztosnak láthatjuk-e a zsinat sikerét?* címmel publikálta töprengéseit. Ebben pedig azt írta: „A csatlakozhatatlanság [...] nem szükségszerűen foglalja magába azt, hogy a tanítóhivatal mindig a legalkalmasabb pillanatban formulázza meg mindazt, aminek meghallására és megértetésére az egyháznak valóban szüksége van, és pedig azon a módon, amely majd a lehető legvilágosabbnak és leghatásosabbnak bizonyul. Mert annak megítélését, hogy mi a célszerű és időszerű, nem fedezi a csatlakozhatatlanság karizmája. Ugyanakkor pedig korántsem állítható, hogy az ilyen célszerűségi ítéletek [...] kisebb jelentőséggel bírnának. [...] Ezek az ítéletek ugyanis nemcsak a történeti helyzet többé vagy kevésbé pontos felmérését tételezik föl, aminek éppen napjainkban akkorra fontosságot kell tulajdonítanunk, hanem kifejezésre jut bennük általában az egyház voltaképpeni küldetésének többé vagy kevésbé mélyreható felismerése is, s e két mozzanaton múlik, hogy az egyház majd jobban vagy rosszabbul tesz eleget az itt és most reá háruló feladatoknak.”³² Kérdésének értékéből, amelyet az Ostpolitik eszmei kontextusára is vonatkoztathatunk, semmit sem von le nyomorúságos sorsa, mint hogy a zsinatról többek között egy „Molnár Béla” fedőnevű ügynök is tudósította a magyar állambiztonsági szolgálatokat.³³

Jegyzetek

- ¹ CASAROLI, Agostino: *A türelem vértanúsága*, Szent István Társulat, Budapest, 2001, 51. p.
- ² A megállapodás hátteréhez L.: SZABÓ Csaba: *A Szenszék és a Magyar Népköztársaság kapcsolatai a hatvanas években*, Szent István Társulat – Magyar Országos Levéltár, Budapest, 2005, 19–48. p.; FEJÉRDY András: *Magyarország és a II. Vatikáni Zsinat 1959–1965*, MTA Történettudományi Intézete, Budapest, 2011, különösen 109–117. p.
- ³ SZABÓ Ferenc SJ: *A Vatikán keleti politikája közelről. Az Ostpolitik színe és visszaja*, L'Harmattan, Budapest, 2012.
- ⁴ BOTTONI, Stefano: Egy különleges kapcsolat története. A magyar titkosszolgálat és a Szenszék, 1960–1968, In: BÁNKUTI Gábor – GYARMATI György (szerk.): *Csapdában. Tanulmányok a katolikus egyház történetéből 1949–1989*, L'Harmattan, Budapest, 2010, 254–255. p.

- ⁵ CASAROLI: *i.m.*, 78. p.
- ⁶ SALACZ Gábor: *A magyar katolikus egyház tizenhét esztendeje*, Görres Gesellschaft, München, 1988, 31. p.
- ⁷ Az Acta Apostolice Sedis 1949. február 25-i számából idézi SALACZ: *i.m.*, 51. p.
- ⁸ BALOGH Margit (szerk.): *A magyar katolikus püspöki kar tanácskozásai 1949–1965 között. Dokumentumok I.*, METEM, Budapest, 2008, 210–211. p.
- ⁹ MACKIEWICZ, Józef: *A kereszt árnyékában. Külön vonal a Gondviseléshez*, Attraktor, Máriabesnyő–Gödöllő, 2009, 53. p. skk.
- ¹⁰ CASAROLI: *i.m.*, 83. p.
- ¹¹ Németország vonatkozásában L.: BLASCHKE, Olaf (ed.): *Konfessionen im Konflikt. Deutschland zwischen 1800 und 1970: ein zweites konfessionelles Zeitalter*, Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen, 2002.
- ¹² Ez a nosztalgia a romantikus felvilágosodás terméke, egyik megalapozója a német költő és misztikus, Novalis, akinek műve *Die Christenheit oder Europa* címmel 1799-ben jelent meg Jénában.
- ¹³ A XI. Piusz pápa által 1937-ben *Divini Redemptoris* címen kiadott enciklika kifejezése.
- ¹⁴ L.: HÜRTEIN, Heinz: *Deutsche Katholiken 1918–1945*, Schöningh, Paderborn, 1992.
- ¹⁵ Ennek briliáns összefoglalása Furet 1995-ben megjelent, mára már klasszikus műve: FURET, François: *Egy illúzió múltja. Esszé a 20. század kommunista ideológiájáról*, ford. Mihancsik Zsófia, Európa Könyvkiadó, Budapest, 2000.
- ¹⁶ L.: KOSELLECK, Reinhart: *Az aszimmetrikus ellenfogalmak történeti-politikai szemantikája*, ford. Szabó Márton, Jászóveg Könyvek, Budapest, 1997, 8. p.
- ¹⁷ A teljes szöveg: „L’anticommunisme peut avoir cent bons motifs. Il n’empêche que dans la réalité des choses, en France, en 1946, l’anti-communisme sert à consolider tout ce qui meurt et empoisonne le pays de sa trop longue agonie; qu’il est surtout la force de cristallisation nécessaire et suffisante d’une reprise du fascisme.” MOUNIER, Emmanuel: *Communisme, anarchie et personnalisme*, Seuil, Paris, 1966, 58. p. A szöveg elérhető a világhálón: <http://classiques.uqac.ca/classiques/Mounier_Emanuel/communisme_anarchie_personnalisme/communisme_anarchie.rtf> (letöltve: 2014. 12. 04.).
- ¹⁸ JOBLIN, Joseph Marie: Pie XII et l’ouverture de l’église à la modernité, *Archivum Historiae Pontificiae*, vol. 46, 2008, 372. p. skk.
- ¹⁹ *Uo.*, 375. p. skk.
- ²⁰ BÉDARIDA, François – AZÉMA, Jean-Pierre: *Vichy et les Français*, Fayard, Paris, 1992, 102. p.
- ²¹ A filozófus és az öt mesterének nevező pápa viszonyára L.: CHENAUX, Philippe: *Paul VI et Maritain. Les rapports du „Montinianisme” et du „Maritanisme”*, Istituto Paolo VI, Brescia, 1994. A tanulmány szerint Maritain sokoldalú hatása a későbbi egyházfőre a modern világra való nyitottságban volt a legfontosabb.
- ²² MARITAIN, Jacques: La voie de la paix, In: UŐ.: *Oeuvres complètes, vol. IX (1947–1951)*, Editions Universitaires Fribourg, Suisse – Editions Saint Paul, Paris, 1990, 143–164. p. A szöveg magyar fordítását Turgonyi Zoltán fordításából idézem: MARITAIN, Jacques:

- A garonne-i paraszt. Egy öreg laikus töprengése napjaink kérdéseiről*, ford. Turgonyi Zoltán, Szent István Társulat – Kairosz, Budapest, 1999, 100. p.
- ²³ GILSON, Étienne: Le Vatican et les nationalisations, *Le Monde*, 1946. augusztus 8., 1–2. p.
- ²⁴ Bár Gilson jól ismerte az Egyesült Államokat, álláspontjából különösen Raymond Aron a realizmust hiányolta. L.: ROGER, Philippe: *Rêves et cauchemars américains, les Etats-Unis au miroir de l'opinion publique française (1945–1953)*, Villeneuve d'Ascq, Septentrion, 1996, 307–309. p.
- ²⁵ Kritikai feldolgozás: BOULOUIS, Jean: „Les Certitudes difficiles” d’Emmanuel Mounier, *Revue française de science politique*, 1952/2., 374–387. p.
- ²⁶ Cardinal SUHARD: *Essor ou déclin de l’Eglise, Lettre pastorale, Carême de l’an de grâce 1947*, Éditions A. Lahure, Paris, 1947. A könyvből vett idézeteket a University of Chicago könyvtárában található példány világhálón elérhető változata alapján, a könnyebb olvashatóság miatt az oldalszámok elhagyásával közlöm saját fordításomban: <https://archive.org/details/MN5003ucmf_7> (letöltve: 2014. 12. 04.).
- ²⁷ HEBBLETHWAITE, Peter: *John XXIII. Pope of the Century*, Chapman, London, 1984, 107. p.
- ²⁸ A beszéd hivatalos latin verziója: *Acta Apostolice Sedis*, vol. LIV (1962), n. 14, 786–796. p. A latin eltér a pápa által fogalmazott eredetitől, az eltéréseket az angol fordítással L.: <<https://jakomonchak.files.wordpress.com/2012/10/john-xxiii-opening-speech.pdf>> (letöltve: 2014. 12. 04.).
- ²⁹ *Pacem in Terris*, XXIII. János pápa enciklikája az igazságon, igazságosságon, szereteten és szabadságon felépítendő békéről. A világhálón <<http://uj.katolikus.hu/konyvtar.php?h=122>> (letöltve: 2014. 12. 04.) hivatkozással elérhető fordítást vettem alapul. Az idézeteket a főszövegben PT jelzéssel és a cikkszámmal zárójelben közlöm, a magyar fordításnak megfelelően. A szöveg megegyezik az alábbi kötetben található szöveggel: GOJÁK János – TOMKA Miklós (szerk.): *Az egyházak társadalmi tanítása. Dokumentumok*, Szent István Társulat, Budapest, 1993, 161–195. p.
- ³⁰ A zsinat hatásainak kritikus értékeléséhez L.: PELLETIER, Denis: *La Crise catholique; religion société, politique en France (1965–1978)*, Payot, Paris, 2002; GREELEY, Andrew: *The Catholic Revolution New Wine, Old Wineskins, and the Second Vatican Council*, University of California Press, Berkeley – Los Angeles, 2004.
- ³¹ Igaz, népegyházi struktúra összeomlása, a vallásgyakorlás tömeges csökkenése mindenütt megkezdődött már a zsinat idején, s ezért valószínűleg független volt a zsinattól és az utána történetektől. L.: DOBBELAERE, Karel – BILLIET, Jaak: Late 10th Century Trends in Catholic Religiousness, In: KENNIS, Leo – BILLIET, Jak – PASTURE, Patrick (eds.): *The Transformation of the Christian Churches in Western Europe 1945–2000*, Leuven University Press, Leuven, 2010, 137. p.
- ³² MIHELICS Vid: Biztosnak láthatjuk-e a zsinat sikerét? *Vigilia*, 1962. július, 419–420. p.
- ³³ L.: FEJÉRDY: *i.m.*, 281. p. A legérdekesebb ügynöki jelentését pedig SZABÓ Csaba közli: *i.m.*, 129–132. p.