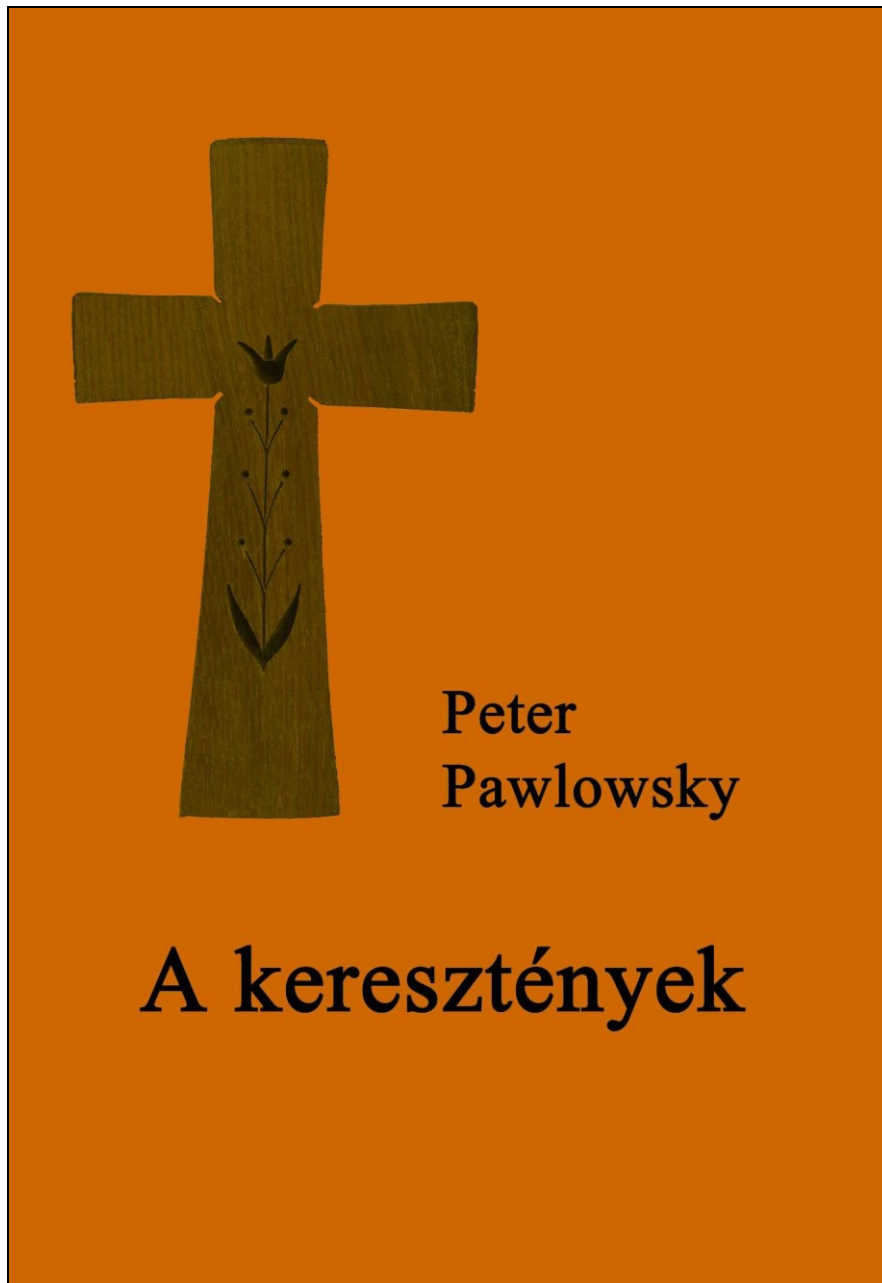


Peter Pawlowsky A keresztények

mű a Pázmány Péter Elektronikus Könyvtár (PPEK)
– a magyarnyelvű keresztény irodalom tárháza – állományában.

Bővebb felvilágosításért és a könyvtárral kapcsolatos legfrissebb hírekért
látogassa meg a <http://www.ppek.hu> internetes címet.



Impresszum

Peter Pawlowsky
A keresztények

Alapkiadás:
Peter Pawlowsky: Das Christentum
Htp-Verlagsgesellschaft (Kurz und Bündig), 1995

Fordította: Jakabffy Tamás

Kézirat gyanánt

A könyv elektronikus változata

Ez a publikáció a német alapkiadás fordítása, amely a *Keresztény szó* 2000. évi 1-11. számában jelent meg. Az elektronikus változat a fordító, Jakabffy Tamás engedélyével készült. A kéziratot lekipásztori célokra a Pázmány Péter Elektronikus Könyvtár szabályai szerint lehet használni. Minden más szerzői jog a szerző és a fordító tulajdonában van.

Tartalomjegyzék

Impresszum	2
Tartalomjegyzék	3
Peter Pawlowsky esszéi elé.....	4
Palesztina a nulladik évben.....	5
Történelem – igehirdetésből	8
Mi a krisztológia?	12
Az egyházhoz vezető lépések	14
Üldöztetés és terjeszkedés.....	18
A Pantokrátor uralma.....	21
A politika és a teológia vitái	24
A 19. század.....	33
Mint a tenger fővenye	38
A kereszténység útja	42
Az egyetemes zsinatok táblázata	45

Peter Pawlowsky esszéi elé

Tíz nagyon tömör, olvasmányos és lényegretörő esszé következik a *Keresztény Szó* idei első lapszámától kezdve az Ausztriában élő Peter Pawlowsky tollából (az esszék a 2000. év 1-11. számaiban jelentek meg). A szerző (1937) germanisztikát, művészettörténetet és filozófiát tanult Bécsben. Pályáíve a könyvkereskedői szakmától a kiadói lektorságon és fordítói munkákon át a politikai újságírásig és a tévé-szakmáig ível. 1969 óta belpolitikai újságíró volt különböző lapoknál, ugyanakkor azonban munkát vállalt az ORF rádió- és televíziótársaság tudomány- és vallás-főosztályán. Szerkesztőként és moderátorként jóval több mint száz nagy televíziós beszélgetés és vitaműsor fűződik nevéhez – elsősorban a szellemtudományok és a teológia témáiban. 1990 óta az Osztrák Televízió vallási részlegének vezetője. Számos izgalmas dokumentumfilm és útifilm forgatókönyvírója, rendezője, és a KAVÖ (az Ausztriában működő, katolikus értelmiségieket tömörítő szervezet) egyik animátora, az *Actio Catholica* című negyedéves folyóirat szerkesztője. „Hit az emberré lett Istenben: egy zsidó szekta világvallássá nővi ki magát. Ennek története Európa válságainak és utópiáinak története egyszersmind” – vallja Pawlowsky végigtekintve mintegy kétezer év keresztény változástörténetét.

Jakabffy Tamás

Palesztina a nulladik évben

A kereszténység a zsidó vallásból csírázott ki; zsidó szektaként tűnt föl, és mégis: az eredetére való emlékezés évszázadokon keresztül a zsidók üldözését és elátkozását alapozta meg a keresztény egyházban. Jézus és a hozzá tartozó kortársai zsidók voltak, és kultúrájuk, gondolkodásuk mélyen e zsidó hagyományban gyökerezett. A keresztények vallásának megértéséhez így hát elsősorban a Közel-Kelet vizsgálatából kell kiindulnunk.

Egy boszorkányüst anatómiája

Ha az időszámítás fordulóját élő Palesztináról beszélünk, mindenképpen el kell tekintenünk a történelem keresztény értelmezésétől. Vajon az az idő, amelybe a názareti Jézus beleszületett, valóban korforduló volt? Kétségtelenül vannak emellett szóló érvek. A Makkabeus-dinasztia utolsó uralkodójának letűntével – Kr. e. 37-ben – lezárult egy korszak. 130 évvel azelőtt – vagyis Kr. e. 167-ben – a Makkabeusok sikeres felkelésükkel vezették be a zsidó nép politikai önállóságának utolsó száz esztendejét (Izrael állam 1948-tól számított függetlenségét nem számítva). Az utolsó Makkabeust követő uralkodó már Hagy Heródes volt, aki zsidóként még úrnak számított ugyan a maga országában, ám már római támogatással és kinevezéssel, szerepe pedig nem volt több a Közel-Kelet labilis politikai egyensúlyának fenntartásánál.

Heródes a hellenizmus világra nyitott kultúráját pártolta, kozmopolitaként tűnt fel kortársai előtt, barátságos kapcsolatot tartott fenn Augustus császárral és tíz, különböző vallásokhoz és nemzetiségekhez tartozó felesége volt. Ezzel – ahogy ezt ma értelmezzük – az ortodox zsidók szemében egyértelműen árulója volt mindannak, amiért a makkabeusok harcoltak. Másfelől azonban épp Heródesnek köszönhető a hithű zsidóság öntudatának újabb jele és tárgya: ő kezdeményezte a pompás (második) jeruzsálemi templom építtetését, az ő nevéhez fűződik a mai zsidóság legmélyebb, helyhez kötött hitfundamentumának létrejötté: a siratófalé.

Heródes persze nemcsak a templomépítést kezdte meg. Paloták és erődítmények is őrzik emlékét, közöttük a Holt tenger-melléki Maszada erődváros, amely a rómaiak elleni utolsó zsidó ellenállási törekvés szimbólumává vált a Jeruzsálem végleges eleste (Kr. u. 70) utáni történelemben. Ezt a hovatovább mértéktelen építkező lendületet azonban nem csupán a királyi triumfalizmus magyarázza, hanem egy jól koncipiált munkaerő-gazdálkodási program is. Heródes Jeruzsálemben – az akkor mintegy 25.000 lakost számláló nagyvárosban – a templom építésének kezdetekor (Kr. e. 20-ban) mintegy 11.000 építómunkást foglalkoztatott, és amikor az építkezési munkák végére jutottak – jóval Heródes halála után (Kr. u. 62 és 64 között) –, a munkanélküliség valóságos katasztrófaállapota elé nézett Jeruzsálem a 18.000 elbocsátott munkaerő miatt. A szociális elgyökérlenedett egész serege küszködött ekkor labilis egzisztenciájával. Palesztina a kor színvonalához képest egyértelműen túlnépesedett volt, a zsidó kereskedők és kézművesek jóformán az egész Mediterráneumot megszállták új és tartós egzisztencia után kutatva. Azok a földművesek és más mezei munkások, akik nem rendelkeztek önálló boldogulási lehetőséggel és így nem kereshettek munkát külföldön, egyre inkább robbanékony proletariátust alkottak, amelyet Heródes és utódai nem csupán a jeruzsálemi építkezési programba kíséreltek meg bekapcsolni, hanem számos városalapítás (például Cezárea, Tiberias) révén próbáltak újrathonosítani és földhöz kötni.

Szó ami szó, Heródes becsvágyát az az ínség is magyarázza, amely ellen küzdött. Az építkezési munkálatok csillagászati összegeket emésztettek fel, az adókat egyre feljebb és feljebb szorították, s ez a kisembereket részint az adósok rabszolgaságával fenyegette, részint arra bírta rá, hogy rablóbandákba szerveződjenek vagy felkelő csoportokba tagolódjanak be, amelyek a parti peremhegységekben garázdálkodtak. Palesztinában ekkor háromszor

adóterhet kellett elviselni: adót vetett ki a király, a templomi hierarchia és a római császárság. Heródes elkobozta a fizetésképtelen földművesek földjeit és egyre terebélyesedő latifundiumokba olvasztotta egybe ezeket, amelyek nemritkán római nagybirtokosok tulajdonába jutottak, olyanok kezébe, akik számára csak az exportból befolyó haszon számított. A helyzet a mai Latin-Amerikára emlékeztet: kisszámú, egyre tehetősebb mágnások uralták az országot, és a szegények tömege mindenféle önkénynek alávetve nyomorgott nap nap után. A többit megtették a katasztrófák: szárazság, éhínség és földrengések tetézték Palesztina első századi válságait, és a Római Birodalom egészében általánossá váló közellátási gondok a Kr. u. 46. és 47. évben hatalmas, általános éhínséghez vezettek.

Próféták és terroristák

Az efféle korok egyfelől apokaliptikus félelmeket, másfelől forradalmi gondolatokat teremnek. Heródesnek még sikerült ugyan a növekvő feszültségeket kordában tartania, ám Kr. e. 4-ben bekövetkezett halála után a felhalmozódott agresszió és csalódottság szabad folyást talált magának. Galileában – egy bizonyos Júdás vezetésével – felkelés tört ki, egyike a következő évtizedekben lejátszódó számos lázadásnak. Különböző próféták idézték meg Jahve csodálatos jeleit mintegy a küszöbön álló politikai változás jeleként. Az ilyenszerű, látványos akciók állandó gyanakvással töltötték el a rómaiakat, és az efféle „guruk” és szimpatizánsaik felvonulásai gyakorta torkolltak borzalmas vérfürdőbe. A „tisztulási akciók” alkalmával mindahányszor naiv idealisták is felléptek, s a rómaiak pontosan tudták: bármely pillanatban fegyveres ellenállás robbanhat ki.

A Kr. u. 6. évben Quirinus, a szír helytartó Judeát közvetlen római közigazgatás alá helyezte, amely egyet jelentett a végleges annexióval. Quirinus népszámlálást rendelt el, amely az adózás rendszerének pontosabb szervezését szolgálta. Ez volt a jel Júdás és egy Szádok nevű farizeus számára, hogy különböző „földalatti” szervezeteket egyesítsenek a zelóták („buzgók”) pártjával. Kikiáltották „Isten egyeduralmát”, követelték a római tisztségviselők erőszakos eltávolítását és a római-kollaboráns honi királyok letételét. A zelótáknak nem volt veszténivalójuk, ezért radikalitásukban semmire és senkire nem voltak tekintettel. Terrorakciókat szerveztek és rettegésben tartották Jeruzsálemet: orgyilkosok szurkáltak válogatás nélkül a zarándokló tömegben, majd pillanatok alatt eltűntek a zűrzavarban.

Jeruzsálemet és a templomot a szaduceusok papi arisztokráciája uralta, amely főként a „zarándokturizmusból” élt. Emellett minden zsidó tizedet és templomi adót fizetett nekik. A szaduceusok „kettős stratégiát” alkalmaztak: egyfelől együttműködtek a rómaiakkal, hisz a közrend mindennemű megzavarása gazdasági alapjaikat, a zarándoklatokból származó bevételeket érinthette; másfelől világossá tették a zsidó nép előtt, hogy az országszerte tapasztalható elégedetlenség egyedül és kizárólag a római uralomra vezethető vissza. A szaduceusok így próbálták meg az agresszió szélárnyékában nagyonis helyi érdekű, korlátozott befolyásukat biztosítani.

Jóllehet mind a zelóták csoportja, mind pedig a jeruzsálemi elit vallásosan megalapozott „pártprogrammal” rendelkezett, a háttérben valójában hatalmi érdekek húzódtak meg. Két további csoport pedig igazi vallási megújulásra várt: az esszénusok és a farizeusok. Az esszénusok – a Holt-tenger-melléken fekvő Qumrán „kolostori” központjával – radikális szigorúsággal, az ószövetségi tisztasági parancsok kéréselhetetlen betartása mellett kísérelték meg Isten uralmát előkészíteni. Zárt, tiszta „ellentársadalmat” építettek ki, és bár békés törekvésű társaságnak számítottak, az eljövendő isteni hatalomátvételt véres orgiaként képzeltek maguk elé, amelynek során minden tisztátalan és idegen megsemmisül. Az esszénusok központi „magjának” tagjai cölibátusban és a magántulajdont nem ismerve éltek.

A farizeusok – hasonló módon – a törvény, vagyis a Tóra szigorú megtartásában látták az üdvösség feltételét; számukra azonban nem a visszahúzóds és a kirekesztés jelentette ennek

gyakorlati megvalósítási módját, sokkal inkább a zsidó társadalom normális, napi életét próbálták megújítani. Ezzel együtt fellépett a törvénytisztelet radikális-pragmatikus megvalósítására mutatózó igény is, s így elkerülhetetlenül olyan dilemmatikus helyzetek is adódtak, amelyeket a farizeusok nem tudtak mindig világosan megoldani, s amelyek arra vezették őket, hogy a jogi körmönfontosság képmutatóivá vagy bűvészeivé váljanak. Mindennek ellenére a farizeusság volt az egyetlen reális megújulási mozgalom – s amint később megmutatkozott – az egyetlen, amelynek valóban jövője volt. A biblikus tanulmányokat – értsd a Tóra ismeretét – a nagyobb részét világiakból álló farizeus réteg olyan vallási presztízsrre juttatta, amilyen annak előtte csak a templomi kultusznak járt ki. Maguk között gyakran vitatták, mi a fontosabb: a rigorózus, feltétel nélküli törvénykövetés – ezt képviselte Rabbi Sammai iskolája –, vagy a törvények betartásának emberarcúbb, a megélhetőség szintjén beteljesítendő formája – ezt kivált Rabbi Hillél csoportja hangoztatta. A liberálisabb Hillél-iskola volt az, amely fennmaradt, és „átmentette” a zsidóságot Jeruzsálem eleste és a templom lerombolása idején.

Palesztinában a fentiek mellett hellenista zsidók is éltek, a diaszpórából visszavándorlók, a Földközi-tenger térségében kibontakozó nemzetközi kultúra szimpatizánsai. A szigorú hithűségben élő őshonosok semmiképp sem tudtak megbékélni velük – s ez a kereszténység hajnalán a legkevésbé sem jelentéktelen konfliktusokhoz vezetett.

Tudunk-e valami pontosat Jézusról?

Ebben a vallási és politikai boszorkányüstben, ebben az egyre inkább instabilizálódó társadalomban lépett fel a Kr. u. 30. év táján egy ember, aki Jézusnak mondta magát és a názareti Galileából származott, arról az északi vidékről, amely régóta a társadalmi nyugtalanságok tűzfészke volt; három évvel később el is ítélték. Jézus azoknak a várdorprédikátoroknak és prófétáknak egyikeként jelent meg kortársai előtt, akik akkoriban gyakran okoztak muló feltűnést Palesztinában, és akiknek sorsa gyakran teljesedett be a római igazságszolgáltatás rövid úton intézett bünvádi eljárásai nyomán. Ő maga egyetlen írott sort sem hagyott maga után, és ugyancsak kevés metabiblikus tanúvallomás tesz említést róla. A kor történetírói csak mellékmondatokat szántak Jézus személyének, a vele, körötte lezajlott eseményeknek sincs számottevőbb történeti jelentőségük. Az Újszövetség szövegeit pedig több évtizeddel a valóságos események után jegyezték le, és szintén kevés történeti utalást tartalmaznak. Ekként történhetett, hogy Jézus születési dátumát egyfelől Nagy Heródes uralkodásának idejére tették, aki pedig időszámításunk kezdete előtt 4 évvel halt meg, másfelől a híressé vált, Quirinus kezdeményezte népességösszeírással hozták összefüggésbe – a szír helytartó pedig csak mintegy tíz évvel később vette át hivatalát.

A Jézus valóságos születési dátumát illető becslések a Kr. e. 12. és 2. év közötti időszakra koncentrálnak. Valamivel pontosabb értesüléseink vannak nyilvános fellépéséről. Úgy tűnik, kezdetben egy másik prédikátor köréhez tartozott – jelesül a Jánoséhoz, aki a Jordánnál prédikált és keresztelt. Jánost Kr. u. 29-ben végezték ki. Körülbelül egy évvel később – de mindenképp Pontius Pilatus római prokurátor szolgálati ideje alatt (Kr. u. 27-36) – Jézust keresztre feszítették.

Történelem – igehirdetésből

A zsidók Bibliája a keresztények számára is szent könyv, csakhogy ők „régí testamentumnak”, Ószövetségnek nevezik, amióta Bibliájuk kibővült egyfajta „saját” iratokkal. Ezekben Jézus Isten küldötteként és az idők beteljesedésének jeleként tűnik fel.

Az Újszövetség

A nemkeresztény történetírók ösztövére adathalmazaival ellentétben a Názáreti Jézus egy egész sor ókori írás középponti alakja. A számos sugalmazott és áthagyományozott szövegből a 2. és 4. század között a keresztény egyházi konszenzus „kiválasztotta” e szövegek kánonját: 27 írást, amelyek az 51/52. évtől a 120-as, 130-as évekig öltöttek végső formát. A valóságos szerzőkről keveset tudunk: hét levél írója teljes bizonyossággal Pál maga (a Római levél, a két Korinthuszi levél, a Galatákhoz intézett levél, az első Thesszalónikai levél és a Philemonhoz írt levél). Az epheszoszi és kolosszei keresztényekhez intézett írástok páli szerzősége vitatott, a többi ún. Pál-levél pedig bizonyosan nem tőle származnak, hiszen az apostol halála után születtek és csupán az ő tekintélyére támaszkodnak valóságos szerzői. Lukács a maga evangéliumával és Az Apostolok Cselekedeteivel ugyancsak konkrét történeti személyként áll előttünk, a többi szerzőnek viszont vagy csak a nevét ismerjük, vagy valamilyen utalásból következtethetünk rájuk.

Az újszövetségi iratok kétségkívül történetileg megbízható közléseket tartalmaznak, ám egyáltalán nem a történetírás érdekével jöttek létre. Sokkal inkább jellemezhetők azzal az érdeklődéssel, amely a názáreti Jézus személyével és művével kapcsolatos események körül sűrűsödik: azt a hatást tükrözik, amelyet ezek az események a szerzőkre és körükre gyakoroltak. Ezek a „szerzők” egyfajta meggyőződést akartak megosztani utódaikkal, a szó legigazibb értelmében prédikáltak – s ezeket az igehirdetéseket „írók” szerkesztették, sűrítették, részeket hagytak el belőle, emeltek ki vagy éppenséggel új összefüggésekbe állítottak.

A kereszténység létrejöttének kérdése éppen ezért a legkevésbé sem egyszerű, hiszen a legrégebbi iratokban már készen áll előttünk, miközben Jézus halálánál végső soron csak követőinek egy csalódott csoportja van jelen, olyanok, akiktől mi sem áll messzebb, mint hogy „új vallást” alapítsanak. Több mint húsz sötét esztendő húzódik a keresztrefeszítés napja és a legrégebbi újszövetségi szöveg, Pál I. thesszalónikai levelének létrejötte között. Ezekben az években a következők kellett történniük: lezajlott Jézus életének és halálának átértékelése, a bibliai üdvtörténet újabb olvasata fejlődött ki, megtörténtek az első lépések a zsidó anyavallástól való eltávolodásban.

Egy zsidó szekta

Már a 33. év körül (más számítások szerint viszont csak három évvel később) feltűnt Jeruzsálemben egy bizonyos Sztephanosz – István –, aki olyan világosan vallotta meg hitét abban, hogy Jézus a Krisztus, vagyis a Messiás volt, hogy ezért megkövezték. A lincselés útján szerzett „igazság” aktusa volt ez, és az érzelmek valószínűleg nemcsak a keresztény István ellen vetettek vad hullámokat, hanem a hellenista zsidó István ellen is, aki nyilvánvalóan nem tartozott a (vallási szempontból is) nacionalista klikkhez. A konzervatív zsidókeresztényeknek is megvoltak a maguk gondjai az „efféle” hittestvéreikkel. Nem sokkal később, 34 és 37 között állt át a farizeus párthoz tartozó Saulus – akinek a keze Az Apostolok Cselekedetei tanúsága szerint ugyancsak bemocskolódtott Sztephanosz vérével – a Jézus-követők új szektájába: Saulusból Pál lett. Már a negyvenes évek elején sor került Pál és Péter – az akkori jeruzsálemi őskeresztény

közösség vezetője – első missziós utazásaira. A Jézus-követők szektája egyre feltűnőbb lett a környéken. A 46-47-ben bekövetkezett nagy éhínség érzékenyen érintette a jeruzsálemi ösközösséget is; ekkor azonban már számos közösség létezhetett a zsidó gócon kívül is, amelyekben gyűjtéseket rendeztek – így például Antiokhiában, ahol elsőként bukkan fel a „keresztény” megjelölés. Péter elhagyta Jeruzsálemet, követője a közösség vezetésében Jakab lett, „az Úr testvére” (vagyis a Jézusé) – így nevezték. Jakab közvetíteni próbált a konzervatív és liberális-hellenisztikus zsidókeresztények, illetve a zsidó és „pogány” származású keresztények között. Végül ő is Szeptimosz sorsát örökölte: 62-ben halt vértanúhalált.

Ezekben az években Pál első levelei – amelyek a később összeállt Újszövetség legkorábbi szövegei – már mintegy tíz éve közkézen forogtak. Ez azt jelenti, hogy a kereszténység legfontosabb kordokumentumai már Jézus halála után húsz évvel megszülettek. A közben eltelt időszakban nyilván elegendő volt az első három-öt év ahhoz, hogy az új hit ereje annyira megszilárduljon, hogy az első vértanúk életüket adják érte. Ezek azok az évek – talán csak hónapokkal Jézus halála után –, amikor egy közfigyelemre alig méltatott zsidó vándorpróféta csalódott szektájából potenciális világvallás csírázott ki.

Amit Jézus valóban mondott

Hogy megértsük ezeknek az éveknek a dinamikáját, tudnunk kell, mit is mondott *valójában* Jézus és hogyan értelmezték üzenetét halála után követői. Mert egy biztos: Jézus követői többet láttak mesterükben közönséges prófétánál. Krisztusnak nevezték őt, ami nem egyéb, mint a héber „Messiás” görög fordítása – ami „fölkentet” jelent, „a végidők üdvösségszerző királyát”. Ezzel szemben az evangéliumok szövegeinek tanúsága szerint Jézus egyáltalán nem hirdette magát Messiásnak, hanem a küszöbön álló Isten-ország (vagyis a végidők) kezdetének. Ezek az igehelyek érezhetően közelebb állnak a jézusi „összöveghez”, mint azok, amelyeket már a visszatekintés teológiai pátoza jár át. Így hát a jézusi igehirdetés valamelyest különbözik a Jézus-utáni és Jézusról szóló igehirdetéstől.

Jézus Isten országának elérkeztét hirdette meg, mégpedig olyan eseményként, amely rövidesen beteljesedik. Az Istenország feltűnésével a történelem befejeződésének, illetve a világ és az ember újratemtésének elképzelése kapcsolódott össze; minden érték átértékelődésének és a gyűlölet, igazságtalanság, szomorúság és halál végérvényes eltörlésének képzete fűződött hozzá: a végesség végéé, s ezzel a bűn eltörléséé is, azé a bűné, amely a Biblia szerint az ember függősége a gonosztól.

Jézus nem tartozott a zelótákhoz – hiszen Isten Országá nem győzedelmeskedhet erőszak árán –, sem az esszénusokhoz, akik kolostori ellentársadalmukba húzódtak vissza. Jézus karizmatikus prédikátor és gyógyító volt, aki az Istentől kapott teljhatalom tudatában lépett fel, és akiben – már életében is – többen a megjövendöltet ismerték fel. Amit azonban a római fennhatóság alóli felszabadítás érdekében elvártak volna tőle, nem teljesedett be, s így Jézus mégsem „felelt meg” a kortárs zsidók messiási elképzeléseinek.

Tanítványaival együtt a vándorprédikátor életvitelét folytatta, állandó hajlék és család nélkül, vagyontalanul, abban a meggyőződésben, hogy a világ most élhető formájában nemsokára leáldozik. Nem volt sem politikai, sem társadalmi forradalmár, azzal döbbsentette meg mindazokat, akikkel kapcsolatba került, hogy nem tért ki sem az elitezhez tartozók, sem a kívülállók útjából, együtt élt a szegényekkel anélkül, hogy a gazdagok elleni háborúskodásra bujtott volna fel. A gazdagságot akadálynak tartotta ugyan az Istenország felé vivő úton, ám korántsem vallotta, hogy ezt az Országot csak aszkézis és önsanyargatás útján lehet meghódítani. Így azonban teljességgel igénytelen életmódja sem tudta megóvni őt attól, hogy hivalkodóan jámborként feltűnni vágyó kortársai dőzsölőnek, szertelennek tartásák.

Sok szék között a pad alatt. Jézus hatása máig érezhetően is azon alapul, hogy előítéletektől és ideológiai megkötöttségektől szabadon és társadalmi elkötelezettségektől is függetlenül élt.

Ezzel azonban még korántsem magyarázható, miért volt több Jézus a hozzá közelállók szemében a világtörténelem nagy bölcseinek egyikénél. Csak korai erőszakos halála és a feltámadásában gyökerező meggyőződés hozta meg ez ügyben a döntő fordulatot.

Halál és feltámadás

Hogy egy prédikáló galileai „felmegy” Jeruzsálembe, a kultuszmetropoliszba, semmiképp sem vezethetett jóra, kivált hogy Jézus minden más lehetőséget diplomatikusan távol tartott magától. A tisztátalan állapotok – tudniillik a jeruzsálemi zarándoklat turizmussá fajulása – fölötti haragja politikailag veszélyesebb színben tüntette föl őt, mint amilyen volt. Ezt tanúsítja az a történet, amely a Isten hajlékát vásárcsarnokká tevő pénzváltók és állatkereskedők kiűzéséről szól (Jn 2). A szadduceusok Jézus e radikális megnyilvánulása nyomán látták úgy: ajánlatos fellépni a rendzavaró ellen. Megértésre is találtak Pontius Pilatusnál, aki nem szívesen várta volna meg, amíg a potenciális veszélyforrásból valós, működő tűzfészek válik. A Jézushoz tartozók számára ezzel befellegzett a beköszönő végidő álmának, búcsút inthettek befolyásos helyük várományának az Istenországban. Ha megértjük a messiásfogalom akkori jelentését, világossá válik, mennyire „diszkvalifikálódott” a messiásnak remélt Jézus, mihelyt kiszenvedett a kereszten.

A kétség, a csalódás, a megkeseredettség mégsem olthatta ki teljesen azokat az emlékeket, amelyek a Jézussal töltött évekről megmaradtak, és azt a bizalmat sem törölhette el nyomtalanul, amely Jézus szavainak hallatán a tanítványokban mélyen gyökeret vert. Mi volt hát valóságosabb: a tegnapi hit vagy a mai csalódás? A kérdésre adódó válasz nem egyéb, mint a kereszténység születésének pillanata.

A fennmaradt forrásokra ez ügyben jószerével már nem támaszkodhatunk, hiszen a források sokkal inkább az eredményre, mintsem a folyamatra koncentrálnak. Ám ha komolyan végiggondoljuk a Biblia elbeszélés módját, lehetségesnek látszik a folyamat megértése. A belső és külső történések egyaránt *események*ként tűnnek fel, mert csakis valóságtartalmuk számít; a ténytörténet kérdései csak tipikusan újkori nézőpontunkból adódnak. A rekonstrukció-kísérlet eszerint így festene:

Jézus csalódott és megfélemlített követői számára nem annyira a megfeszített Mester tanítása és üzenete, mint inkább a személye volt fontos: beteljesedett sorsával szemben megmaradt-e szavahihetősége, vagy halála kioltotta-e a benne gyökerező hitet?

A Jézusba vetett hit ekként az eljövendő Istenország feltételévé vált; Jézus személyét nem lehetett többé elválasztani igéjétől. Minél inkább tudatossá vált a tanítványokban, hogy a Mesterükbe vetett hit erősebb halálának tényénél, annál kevésbé merült fel kétely aziránt, hogy az Istenország éppen vele, Jézussal köszöntött be.

Ezzel konstituálódott számukra az új, „húsvét utáni” – vagyis keresztény – hit: Jézus ettől kezdve a beteljesedett teremtés első embereként állt előttük, a „bűn nélküliként”, aki fölött a gonosztól és haláltól való függés nem vesz erőt. A történelem Jézusából ekként vált a hit Krisztusa.

A dolgok illetően értelmezése viszont mindent a feje tetejére állított: a halálból feltámadott Jézus megjelent előttük, így hát semmi kétség nem maradhatott elevensége felől. Ám azt is tapasztalhatták, hogy Jézus nem korábbi életébe „tért vissza”, hanem az Istenország új létmódját éli, amelyben a halál ismeretlen (ezt ünneplik a keresztények húsvétkor). Az evangéliumok paradox képekben és jelenetekben beszélnek erről: a zárt ajtók ellenére megjelenik, majd eltűnik, ám barátaival együtt étkezik és megérinteti magát, hogy aztán végleg visszavonuljon előlük (ezt ünneplik a keresztények Krisztus mennybemeneteleként).

Ezek a sokértelmű tapasztalatok a szó szoros értelmében *lelkesítőleg* hatottak a tanítványokra: Az Apostolok Cselekedetei (ApCsel 2) elbeszélése szerint nagy zúgás közepette előntötte őket Isten Lelke, s ezt az eseményt az összes félelem feloldódása követte. A

tanítványok minden nyelven szólni tudtak a jelen levőkhöz (ezt ünneplik a keresztények pünkösdkor).

Bárhányszor próbálunk is e megismerési folyamat mélyébe nézni, mindannyiszor a Krisztusként felismert Jézus újszerű varázslata kerít hatalmába: minden rendelkezésünkre álló vallási elképzelés hozzá viszonyul és rá vonatkozik. A zsidó Biblia számos helye prófétai jövendölésként tűnik fel az új ember halálból való föltámadására – ettől kezdve azonban a korai keresztények írásos „bizonyítékként” értelmezhatték őket. Szilárdan élt az a meggyőződés, hogy a feltámadás az első lépés csupán, és Jézus kisvártatva visszajön, hogy a meghirdetett Istenországot beteljesítse.

Mi a krisztológia?

A Jézus Krisztus személyére vonatkozó súlyos kérdés a keresztény teológiát kezdetei óta foglalkoztatja. Már az Újszövetségben is többféle változat található arra, hogyan kapcsolható egybe az isteni és az emberi elem a kereszténység központi alakjában.

Modellek

A lehetséges megfontolások egyike Jézus János általi megkereszteltetésére épül. Akkor a Jordánánál – olvashatjuk Márk evangéliumában (1,9-11) – egy hang hallatszott az égből: „Te vagy az én szeretett Fiam!” Isten e teológiai vázlat értelmében fiává fogadta volna az ember Jézust („adopcionista krisztológia”).

Egy további magyarázati lehetőséget a János-evangéliumból bonthatunk ki: Krisztus a Logosz, a teremtő Ige, amely már minden idők kezdete előtt az Atyaistennél lakozott, s most eljött a világba, majd visszatért az Atyához („preegzisztencia-krisztológia”).

Miközben Pált nem foglalkoztatja a szűzi születés motívuma – hiszen sehol sem fordul elő írásaiban –, a gyermekségtörténet Máté és Lukács evangéliumában fontos szerepet kap: mivel az említett evangelisták meggyőződése szerint Jézus egyidőben ember és Isten, őt hát Mária Istentől magától foganta („Istenfiúság-teológia”).

Ezeket a legkorábbi elképzelési modelleket a történelem során még számos hasonló követte, és a kérdés teológusok, püspökök, pápák és zsinatok sokaságát foglalkoztatta mind a mai napig. Az isteni és emberi közötti szerves kapcsolat belátása és emellett e kettő világos megkülönböztetése a keresztény teológia karakterisztikuma. Az, hogy Európa évszázadokon keresztül efféle dialektikus elképzelési modellekkel foglalkozott, erősen rajtahagyta bélyegét a kultúrán, civilizáción és a kontinens fejlődésén.

A hittartalom, a kérésigma elgondolásának módja, illetve az esemény maga, amelyet a hagyomány megtestesülésnek (inkarnációnak) nevez, a kereszténység központi problémája, olyan tény, amely ezt a vallást minden mástól megkülönbözteti. A keresztények meggyőződése így foglalható össze: a názáreti Jézusban, a történeti emberben maga Isten lett emberré, a születéstől a halálig emberi sorsot vett magára és ezáltal győzte le mindazt, ami az ember számára legyőzhetetlen: a végességet, a bűnt és a halált. Ez már az istenkép radikális változását jelenti: Isten nem pusztán kívülről-beavatkozó többé, nemcsak a Seregek Ura, hanem a szolidáris, együttélő, az emberi sorsban osztozó Isten is, nemcsak a teljhatalom birtokosa, hanem társ is. A teremtő és Atyaisten mellett megjelent a testvér-Isten. Kultikus elképzeléseiből és istenélményéből minden vallás ismeri a Túlvilági Lény minden emberi mérték fölé magasodó hatalmát és nagyságát; a kereszténység is tulajdonának mondja ezt az elképzelést, ám melléállítja ellentétét is: Isten nemcsak időtlen és mindenható, hanem ki is szolgáltatja magát az emberi esendőségnek, a történelemnek, nem csupán a megközelíthetetlen Túloldalon és nemcsak fényben-dicsőségben tapasztalható meg, hanem az Innenső oldalon, az ember és világa nyomorúságában és keresztjében is.

Belépését a világba a keresztények Isten feltétel nélküli emberszeretetének bizonyosságaként értik; megváltásként, hisz általa tudnak átjutni az isteni tökéletesség és az emberi töredékesség között húzódó szakadékon. Mégpedig nem csak a názáreti Jézus élete során: a keresztények hiszik, hogy az Istenember a Lélek révén jelenvaló és hatékony, és folytatja azt a testvéri együttlétet, amelyet a Fiú ígért meg az embernek. Az Atya hatalmából és a Fiú szolidaritásából fakad a Lélek folyamatos vigasza és bátorítása.

Az istenkép e változásának belső logikájából adódik, hogy a keresztények számára Isten: „háromság”. Ebben is az ellentmondásosság egyféle összeötvözése érzékelhető, ugyanakkor

azonban a keresztény hit és gondolkodás keretében a valóságvonatkozások igen magasrendű sűrítése nyilvánul meg: a szigorú egyistenhit az Atya, a Fiú és a Lélek háromságával fonódik össze.

Címek, méltóságok

A „Jézus Krisztus” nevet ma jobbára úgy használják, mintha legalábbis egy család- és egy keresztnév volna. Jézus – valóban a názáreti ember polgári neve volt, a „Krisztus” azonban olyan cím, amely által a Jézushoz tartozók azt fejezik ki, hogy benne a „Messiást” ismerik el.

„Krisztus”: a héber „Messiás” görög fordítása, és *felkentet* jelent. Ezen pedig a zsidóság az Isten által teljessé tett teremtés végidei királyát értette és érti. Az Újszövetségben a szentírók a „Krisztus” címet csak a jézusi halál és feltámadás – vagyis az első húsvét – *utáni* szellemben használták.

Az ószövetségi Dániel-könyv (7. fejezet) „Emberfiának” nevezi a végidők örökké uralkodó királyát, aki „eljön az ég felhőin” és akit maga Isten iktat be uralkodásába. Az Újszövetségben az „Emberfia” szót csak az evangéliumokban találjuk Jézusra alkalmazva, ám ott csakis Jézus szájából! Hogy a történelmi Jézus valóban „Emberfiának” nevezte-e magát, ma vitatott.

Az „Isten szolgája” cím Jesajahu (Izajás) próféta szövegéből származik (53. fejezet), amely szerint Isten Kiválasztottjának megaláztatásban és szenvedések között kell leélnie életét. A keresztények Jesajahu könyvének e helyét igen korán Jézusra vonatkozó prófétálásként értelmezték, hiszen kézenfekvő is volt a kivégzett Messiás botrányát ezúton érthetővé tenni.

„Isten Fia”: a zsidó hagyomány szerint a királyt Isten (örökbe fogadott) fiának tekintették – például a 2. zsoltárban –, ám szokás szerint a jámborakat is az Úr lányainak és fiainak nevezték. Ha azonban meggondoljuk, milyen következetesen nevezte Jézus Istent Apjának, akár ez is számottevő kapcsolódási pont lehet. A kortárs hellenista zsidók írásai szerint a világot az Istentől és az emberektől különböző, amolyan köztes lények is benépesítették, anélkül, hogy ezáltal kétség merült volna fel a zsidóság szigorú monoteizmusával kapcsolatban. A pogány mítoszok félistenei valami olyasféle szerepben tűnhettek fel, amit az „Istenfiú” fogalommal illethettek, bizonyára egyfajta „megértést könnyítő kifejezésként”, amely azonban félrevezető is volt: mert a keresztény teológia is (még ha nem feltétlenül a népi vallásosság) mindvégig kitartott a monoteizmus mellett. Az „Isten Fia” cím a későbbi keresztény teológia számára a legfontosabb krisztológiai címmé vált.

Az egyházhoz vezető lépések

Jézus igehirdetését és életmódját a későbbi egyházi gyakorlat számára „le kellett fordítani”. Ez kezdettől fogva olyan konfliktuslehetőséget jelentett, amely az egyháztörténet során vég nélkül ismétlődő nézetütközésekben a folytonos megújulás energiáit szabadította fel. E „fordítás” szükségessége és ténye úgy hatott, mint a fundamentumban elhelyezett robbanóanyag – és ez lett a későbbiekben a kereszténység összetéveszthetetlen ismérve.

Azzal a meggyőződéssel, hogy Jézus a rég várt Messiás (vagyis a Krisztus), új vallás lépett a világ színterére és idejébe. Az őt megelőző Mózesrel és Buddhával vagy az őt időben követő Mohameddel szemben Jézus nemcsak kiindulópontja, hanem egyenesen tárgya is lett az új hitnek. Jóllehet sem neki magának, sem élete tanúságtevőinek nem volt szándékuk a vallásalapítás, az emberré lett Isten meggyőződésének dinamikája öntörvényűen vezetett az új vallás megjelenésének folyamatához.

Három lépésre volt szükség ahhoz, hogy az új vallási meggyőződés általánosan élhető társadalmi formát öltön: először – Jézus vándoréletet élő tanítványainak át kellett adniuk vezető szerepüket a helyhezkött közösségeknek, másodsor – a zsidó szektának pogánymisszióvá kellett átalakulnia, harmadszor pedig – az istenország közeli eljövételének hite a történelem folyásába illeszkedő egyházzá kellett, hogy simuljon. Az a gyakran hallható kijelentés, amely szerint Pál alapította volna az egyházat, meglehetősen pontatlan; Pál különleges szerepű részese volt a fentebb másodikként említett folyamatnak, a pogánymisszióknak. De közösségek az ő föllépte előtt is voltak már, és hogy az Isten Országja nem a közeli jövőben érkezik el, csak Pál működésének időszakában vált igazán tudatossá.

Vándorolni vagy lakni?

Jézus – állandó lakhely híján – követőivel együtt vándoréletet élt. Példájára számos „vagabundus” prédikátor járta a vidékeket messze benyúlva a kereszténység első évtizedeibe. Ezek a vándor igehirdetők amolyan fejlett kéregető életet éltek: szerény alamizsnáért és alkalmi hajlékért bátorító beszédeket tartottak, betegeket gyógyítottak és megáldották jótevőiket. Igehirdetésüknek kettős sikere lehetett: egyesek csatlakoztak a vándorprédikátorokhoz, mások viszont helybenlakó szimpatizánsaikká lettek, akiknek házában a vándorok rendszeres menedékre találtak, mihelyt a településre visszatértek.

Szem előtt kell tartanunk, hogy ez az életmód szükségszerűen egyfajta szélsőséges életszemléletet tételezett fel és vont maga után. A vándorprédikátorok megjelenése a legkevésbé sem volt szokatlan, és tudunk vándor filozófusokról is, akik egyaránt a hontalanság és vagyontalanság radikális védelmezői voltak, a családi köteleket, az asszony és a gyerekek meghitt együttesét semmire sem tartották. Az Újszövetség számos helye tükrözi ezt az életfelfogást – egészen „brutális” végleteiig.

De mit kezdhettek az otthon maradottak, a helyhez kötöttek az effajta életszabályozással – még ha a vándorprédikátorok szimpatizánsai voltak is? Számukra mindez haszontalannak tűnt. A keresztény őskor nagy teljesítményei közé tartozott, hogy sikerült a vándorló Jézus-csoport étoszát a letelepedett keresztény közösségek étoszába konvertálni. Az új hit ugyanis csak így maradhatott fenn. Az az életmód, amelynek a maga illékonyságával az istenország közelségére kellett rámutatnia, a közösségekben olyan teret kellett, hogy teremtsen, amelyben előtérbe kerülhetett néhány alapvető elvárás: a testvéri szeretet, a kölcsönös segítségnyújtás készsége, a vendégbarátság és a tulajdon megosztása a gazdagok és szegények közötti különbségek kiegyensúlyozásáért.

Hogy e „fordítás” során mi veszett el az eredeti lényegből, mindig vitatott maradt. A kereszténység e két formája nemcsak az első században élt egymás mellett – amíg legalábbis olyannyira egymásra voltak utalva. Később is felütötték fejüket olyan megújulási mozgalmak, amelyek a túlságosan „letelepedett” egyház ellen emelték fel szavukat, és ismételten a jézusi modellre utaltak vissza: *vagyontalanul* és *hajléktalanul*. Az efféle reformtörekvések rendszerint ugyanúgy alakultak tovább: az alapító igen radikális volt, követőinek – hogy a mozgalmat életben tarthassák – szabályokat kellett felállítaniuk, és intézményesíteniük kellett a mozgalmat, előbb-utóbb házakat kellett építeniük, míg végül maguk is az újabb nemzedékek radikális reformtörekvéseibe ütköztek.

Egy elidegenedés története

Jézus zsidó volt, és mindenféle korlátozás nélkül hozzájuk tartozónak is vallotta magát. Mindazok, akik követték őt az országban, éppúgy zsidók voltak, mint ő. Az evangéliumok nem is hallgatják el, hogy Jézus kifejezetten a zsidó néphez kapcsolódó küldetése tudatában élt és cselekedett.

Hogy Jézus halála után a benne gyökerező hit lelkesültsége nem-zsidókat is hatalmába kerített, súlyos problémát idézett elő: vajon zsidókká kell-e lenniük előbb a pogányoknak ahhoz, hogy beállhassanak a keresztények közé? Ez a dilemma minduntalan előkerült a kezdeti fejlődés logikájában: a fiatal kereszténység valóban zsidó csoportként határozta meg önmagát, az igaz Izraelként, amely számára a biblikus ígéretek immár beteljesültek. A konzervatív jeruzsálemi ösközösség nem tudott elvonatkoztatni attól, hogy keresztény csak az lehet, aki zsidó vagy legalábbis kész a zsidó hagyomány szabályait követve élni. Pál ezzel szemben – aki ez idő tájt kis-ázsiai útját járta – jóval több kereszténységre vágyó pogánnyal találkozott, mint zsidóval. Nem is kötelezte hát e „pogányokat” a zsidó tisztasági előírások vagy a körülmetélkedés parancsának betartására. Voltaképpen Pál megtérésének lényegi tapasztalata volt, hogy a zsidó törvény, a Tóra előírásai – amelyeknek radikális megtartásával élt maga is – nem tették szabadabbá, nem vitték közelebb Istenhez, sőt egyenesen az ember korlátozott szabadságának, istentávolságának tényére döbrentették rá. És később is, a kereszténység további története során mindahányszor túlzott fontosságra tettek szert a szabályok és előírások, hasonló „áttérésekre” került sor (például Luther esetében). A meghaladott törvényekkel szembeni fundamentális megtérés adta meg a kereszténységnek a mindenkori inkulturáció esélyét – hogy ugyanis nem kell csökönyösen kezdeti formáihoz ragaszkodnia. Ám változatlanul fennáll a kérdés: mennyit lehet engedni a zsidóságból?

Amikor Pál 48-49 táján – más számítások szerint már 43-44-ben – ismét Jeruzsálemben volt, a konfliktus kiéleződött. Sok huzavona után (a nézetegyeztetések később az „apostoli zsinat” előkelő nevet kapták) a Tóra „lépcsőzetes”, enyhített követésének elvárásában egyeztek ki, hogy a Krisztus hitére térő pogányokra ne rójanak túl nagy terhet. Ez kezdetben egységet teremtett, később azonban szakadást okozott a zsidókeresztények és a „pogánykeresztények” között, illetve a zsidók és keresztények közötti gyökeres eltávolodás jól érzékelhető korszakát nyitotta meg; ha tudniillik adott helyen „pogánykeresztények” és zsidókeresztények éltek együtt, s a nem-zsidók túlnyomó többségbe kerültek, a zsidókeresztények – akik azért mindenképpen zsidó identitásukat ápták – megoldhatatlan problémával szembesültek: hogyan tarthatják meg a keresztény közösséget, ha sajátos étkezési előírásaikból fakadóan még az asztalközösség sem mutatkozik számukra lehetségesnek?

Az úgynevezett „apostoli zsinat” csak felszínesen hidalhatta át a szakadást. Jeruzsálem 70-ben bekövetkezett elpusztítása a zsidók és a zsidókeresztények elűzetését hozta magával. A zsidók három évtizeddel később (a 100-ban megtartott jabnei „zsinaton”) minden tévhitűt – így a zsidókeresztényeket is – kizártak a zsinagógából. Az arab térségben legalább a 6. századig

zsidókeresztény közösségeknek kellett létezniük, és számos történész feltételezi, hogy Mohamed általuk ismerte meg a keresztény tanítást.

A kereszténység az elkötelezett pogánymisszió révén találta meg az utat az egyetemes világvallássá váláshoz. Többé már nem az ehhez vagy ahhoz a nemzethez-tartozás volt a vallási identitás mérvadó kritériuma, hanem csakis a közös hit. Az etnikai keret jelentésvesztésével mintegy „megszűnt” a nemzetségek, törzsek egyéni fontossága – legalábbis a követelmények szintjén; s amint az univerzalizmus (oly gyakran) szürke elméletté csökkent, sötét fejezet kezdődött az egyháztörténetben. Igazán gyakran hallhatjuk az ősi keresztelési formulát (Pál szerint): „nincs többé zsidó vagy görög, rabszolga vagy szabad, férfi vagy nő...” (Gal 3,28)

Ennek a „vívmánynak” azonban árnyoldala is van. A zsidókeresztények és „pogánykeresztények” között kiéleződött viszony miatt a keresztény–zsidó ellentétet mint a kereszténység egyre kevésbé tetszetős eredetének tövisét a korai egyház saját húsába mélyesztette. Az Újtestamentum szerzői számára ennek az elidegenedésnek a története már közvetlenül tapasztalt konfliktusként jelent meg. Pál maga is viaskodik a kérdéssel: miképpen lehetséges, hogy az üdvösség „átszállt” a zsidóságtól – vagyis saját népétől – a pogányokra. A vita és a kölcsönös védekezés már az evangéliumokban is kemény, nemritkán egyenesen propagandisztikus szóhasználatban nyilatkozik meg.

A megkülönböztetések elenyésznek, ám a farizeusokat egyértelműen Jézus ellenfeleiként mutatják be, s az utolsó evangéliumban – a Jánoséban – többé-kevésbé csak azokról a zsidókról esik szó, akik megtagadják Jézus tanítását. Így kerülnek antijudaista kitételek az Újszövetségbe, amelyekkel majd a későbbi nemzedékek a zsidók megbélyegzésének, sőt üldözésének legitimálásakor élhetnek vissza.

A zsidóellenesség korai és következményeiben rendkívül súlyos bűne a kereszténységnek. Csak a 20. században, a holocaust után jelent meg a zsidó eredetű kereszténységnek egy újabb, méltóbb értelmezési iránya.

Felfüggesztett hazatérés

A közvetlenül „kapu előtt álló” végső Isten-ország váradalma, illetve az a meggyőződés, hogy már el is érkezett, a Palesztinán át vándorló Jézus tanításának központi motívuma volt. A Jézus-mozgalmat Mestere halála után éppen az a hit segítette a túléléshez, hogy ő ennek az Isten-országnak az első „új embere”. Halála persze korántsem vezetett e várakozásnak – tudniillik az evilág közeli vége és az új világ kezdete meggyőződésének – kihunyásához. Ahhoz túl gyakran emlékeztette övéit Jézus a végidőkre. Az Újszövetségben leírt sok végidő-jövendölés félreérthetetlenül tükrözi a jézusi igehirdetés e vonatkozását, ugyanakkor azonban tanúsítja az evangéliumok születésének idején élő keresztény közösségek készülését is. Minél későbbiek a szövegek, annál égetőbb a probléma: meddig kell még várniuk? Mikor érkezik el ismét a Feltámadott, hogy újraformálja a világot?

Pál – az 1Tessz 4,13-17 vagy az 1Kor 15,51 szerint – hiszi, hogy még életében bekövetkezik Jézus visszatérése, és meg is védi reményét a kétkedőkkel szemben azokban a közösségekben, amelyeknek tagjai egyre-másra látni kénytelenek, hogy mellettük mind több keresztény hal meg e nagy esemény színről-színre való megélése nélkül. A későbbi írások már nem számolnak a világvége belátható idejével; s ezzel az a kérdés kerül előtérbe: miképp rendezkedjen be e világban a keresztény – ma és a jövőre nézve?

Ehhez a felismerések egy további lépésére volt szükség: a zsidó Biblia (vagyis az Ószövetség) szent végidőre összpontosító történelemszemlélete Jézusban immár beteljesültként tűnt fel, még hogyha halála – e fájdalmas „megszakítás” – kis időre „fel is tartóztatta” a világot a maga vége felé való sebes igyekezetében. Minthogy azonban ez a „kis idő” egyre hosszabbra nyúlt és beteljesülése távolba veszett, a közvetlen végidővárás periódusa, a „megszakítás” a történelem új, dialektikus értelmezéséhez vezetett: az üdvösség ideje *már* most beköszöntött, de

még nem teljesedett be. Az eszkatológia, a végső dolgok tana két „félre” hasadt: egyrészt *jelen idejű*, másrészt *jövő idejű* eszkatológiára. Alapjában véve minden megvan már; a halál és az igazságtalanság, a szenvedés és a végesség Jézus halála és feltámadása árán legyőzött, az új világ azonban még nem látható végleges teljében. Ehhez még az idők egy további, jövőbeli végére kell várni anélkül, hogy az Újszövetség erre valamiféle időbeli jövendölést tett volna.

A keresztények e „második várakozással” nem gondoltak és nem gondolnak másra, mint a zsidók; mindkét vallás a *még nem* idejét éli. Ami azonban az első meggyőződést, a *már*-t illeti, a keresztényeknek igazán nincs könnyű dolguk az érvelés során. Zsidók és más nem-keresztények idestova kétezer éve joggal kérdik tőlük: ugyan mi változott a világban, miben áll a *már* beköszöntött végidő sajátossága? Ez a kérdés pedig további – és véka alá sohasem rejtett – motívuma lett a legjelentősebb teológiai és filozófiai megfontolásoknak is, s a valláskritika és antiklerikalizmus összes elképzelhető modellje számára „anyagot” szolgáltatott az újkorig.

Az 1. század végén történt a legfontosabb kísérlet az „elnapolt” végidő és Krisztus visszatérése problémájának irodalmi megoldására: János Apokalipszisének – vagy jelenéseinek – írásos rögzítése. Az Újtestamentum utolsó könyve mind a mai napig számtalan spekulációra adott alkalmat, titok-szatócok és szektás guruk kedvenc lektúrje lett, és minden olyan hajlandóságos nézőnek „eladták”, akiknek e látomásokat később egy Hieronymus Bosch is megörökíthette példátlanul megrázó képein; de persze Boschnak sem volt elegendő a viszonylag mértéktartó János-Apokalipszis, ezért az apokrifek jóval „véresebb” szövegeit is megfestette. A dolog lényegében – ilyen egyszerű.

A jó és gonosz hatalmak között vívott végső küzdelem szörnyű jeleneteinek apokaliptikus elképzeléseit már a Makkabeus-időkben is terjesztették, minden természeti katasztrófa, minden társadalmi és politikai megrázkódtatás, minden üldözés ezt a képzetet gazdagította, és kivált Jeruzsálem és a templom elpusztítása táplálta azt a meggyőződést, hogy a jelen világ napjai megszámláltattak. Ugyanezen a véleményen volt számos keresztény is, főként a masszív római keresztényüldözések idejének beköszöntével. A kérdés most az volt: hogyan rendezkedhetnek immár be a keresztények abban a világban, amely kétségkívül utolsó vonaglásait éli?

János apokalipszise a következőt válaszolja erre: a keresztény közösségeknek *először* is pozitívan kell szemlélniük a jelent, és itt-és-most tisztességes életet kell élniük. A „spekulánsok” legnagyobb értetlenségére a Jelenések könyve három fejezetnyi buzdítással kezdődik, amelyet a szerző hét kis-ázsiai keresztény közösséghez intéz. *Másodszor* pedig fel kell adni a Messiás Jézus közvetlenül küszöbön álló visszatérésének reményét; ugyanakkor nem szabad veszni hagyni a „köztes idő” megélésének tudatosságát, még ha ez a *között* évezredekig tart is.

Üldöztetés és terjeszkedés

A kereszténységet csak azoknak a feszültségeknek az ismeretében tudjuk megérteni, amelyek az első három évszázadban jellemezték. E vallás történetének kétezer évét olyan alapmotívumok állandóan ismétlődő variációinak sora határozza meg, amelyek már a kezdeti időkben is maradéktalanul megvoltak.

Kétség sem fér hozzá, hogy az első keresztény közösségek még semmiféle „egyházalkotmánnyal” nem rendelkeztek, és Pál is – aki útjai során mindenütt nagy súlyt fektetett a rendre és a feladatok megosztására – feltűnő érdektelenséget tanúsított bármilyen hierarchikus struktúra iránt, még ott is, ahol „hivatalokról” beszél: hiszen a Krisztus második eljöveteleig tartó rövidke átmeneti időszakért mi szükség is volna *statútumra*?! Egyfelől vitathatatlanul működött az apostolok autoritása, azoké, akik Jézust ismerték, másfelől egyfajta „demokratikus rend” is következett abból a tényből, hogy akik az új valláshoz csatlakoztak, azok ezt minden kétségen felül meggyőződésből tették.

A következő nemzedék idején azonban máris megmutatkozott a változás. Immár nemcsak *egyese*k tértek és keresztelkedtek meg, hanem egész „házak” is: családok gyermekekkel és szolganéppel együtt. Minthogy a mihamarabbi világ vég reménye füstbe ment, rögtön más szemmel kezdték nézni a világot. Amíg a keresztények nem vonakodtak az elítélt és kivégzett Messiást hirdetni – „a zsidóknak botrány, a pogányoknak ostobaság”, ahogy Pál írja (1Kor 1,23) –, környezetük, a „jó társadalom” elismeréssel szemlélte őket. A keresztény istentiszteletek *oktalanságainak* persze híre ment a Birodalomban, s a híresztelések persze jócskán fel is nagyították ezeket: extatikus kitörésekről csakúgy tudomást szerezhetünk, mint megszállottan motyogó prófétákról, mi több: nyilvánosan felszólaló nőkről is! Kétségkívül olybá tűnhetett: valamiféle végidő-orientált szekta a keresztényeké; ám a történelmi idő útján járó egyháznak még valami igen fontos volt: a kedvező arculat.

Az Újszövetség késői levelei – amelyek semmi esetre sem Páltól származnak (1Tim, 2Tim, Tit) – immár az uralkodókért és minden hatalom gyakorlóért végzett imára is felszólítanak, „hogy békés, nyugodt életet élhessünk, szentségben és tisztességben” (1Tim 2,2). Milyen szembetűnő a változás a vándorprédikátorok életvitelének radikalitásához képest! Már az alkalmazkodás tűnik fontosnak, a társadalommal való ütközések elkerülése, a keresztényeknek most már becsületes polgárokként kell magukat meghatározniuk. Ehhez egyébként a női szerep újabb „alkalmazott” felfogása is hozzákapcsolódik. A nők a jézusi mozgalom idején és a keresztény eszmélkedés első évtizedeiben feltétlenül a hit elismert tanúságtevőiként tűnnek fel, hivatalokat töltenek be, prédikálnak és missziós utakra vállalkoznak. Ötven évvel később már ezt olvashatjuk az első Timoteus-levelemben: „Az asszony csöndben, engedelmes lélekkel hallgassa a tanítást. Nem engedem, hogy az asszony tanítson” (1Tim 2,11sk).

Kétségtelenül egyre fenyegetőbb motivációul szolgáltak persze a keresztények feltűnni-nem-akarásához a mind hevesebben ismétlődő üldözések is. Már Néróval (54-68) megkezdődött az üldözés, bizonyosan az ő infantilis kegyetlenségének esett áldozatul Péter és Pál. Három további üldözési hullám – Septimius Severus (193-211), Decius (249-251) és Diocletianus (284-305) – jelenti a kereszténység változatos szenvedéstörténetének csúcspontjait. E kor megszámlálhatatlan mártírt jegyez a keresztények közösségeiből. Az új vallás mindemellett megállíthatatlanul terjedt. A 2. század végén Alexandriában igen jelentős katekétikai iskola működött és egész Egyiptomban mintegy száz püspök kormányzott. 250 körül egy római zsinatra hatvan itáliai püspök gyűlt össze, és amikor Karthágói Küprianosz 256-ban összehívta az észak-afrikai egyházi gyűlést, 87 püspököt látott vendégül. Ezidőtájt bizonyíthatóan számos keresztény közösség élt már az Ibériai félszigeten és Galliában, Arábiában és Indiában.

Harc a gnózis ellen

A történész-kutatók még ma sem látják egészen tisztán annak a sajátságos mozgalomnak az eredetét, amely a fiatal kereszténységet csaknem öt évszázadon keresztül nem hagyta nyugodni. A gnosztikusok mozgalmáról van szó, a kor „felvilágosultjainak” gazdagon szerteágazó közösségéről. Már az újszövetségi időszakban megjelent e sokarcú, antik „ezoterikus hullámok” színpompája: keresztény, zsidó és pogány elemek sajátos keveréke, amelyből azoknak a titokzatos „vallása” lett, akik így vagy úgy kiválasztottnak tartották magukat, és mindenképpen az uzuális tömegvallásosság fölött vélték igazukat megtalálni.

A gnosztikusokat nem lehetett egykönnyen azonosítani. Látszólag világnézeti értelemben is ott vertek gyökeret, ahol épp megtelepedtek, miközben lényegében kirívónak érezték magukat a helyi vallásosságból és a rítus „primitivitásából”. Ennek ellenére korántsem voltak pusztán prepotens individualisták, minthogy vitathatatlanul meghatározó elemei voltak a közgondolkodásnak és társadalmi öntudatosodásnak.

Még néhány évtizeddel ezelőtt sem volt egyszerű kifejezni, miről is szólt a gnoszticizmus, mivel szinte összes jellemzőjét csupán a keresztény hitvédelmi iratok reflexióiból lehetett rekonstruálni. Mindaddig így volt ez, mígnem 1945-ben egy felső-egyiptomi földműves agyagkorsókat talált Nag Hammadinál, amelyek tizenhárom kötet terjedelmű, 1130 oldalnyi kopt nyelvű szöveget tartalmaztak – nem kevesebb, mint ötvenegy összefüggő írást. Gnosztikus eredetű szövegek voltak, amely végre bepillantást engedtek a mozgalom gondolatvilágába.

A gnosztikusok számára egy igen különleges mítosz magyarázta a világ kilátástalanságát és megválthatatlanságát: minden ember isteni szikrát hordoz lelkében, de nem mindenki tud róla. Az „isten-darab” a test börtönében sínylődik. Ennek végső oka Szophia, az égi bölcsesség, aki a demiurgosz kéjvágyának feltörése nyomán fogant, fattyúszülött, akinek nincs helye az egekben; ezért a demiurgosz sajátos lakhelyet teremtett számára: a földet, abban a valóságban, ahogy láthatjuk, a tudatlanság és erőszak, a balgaság és bírvágy világát. Csak aki az igaz éggel való helyes kapcsolat tudatára ér és emellett gyermektelen is marad – vagyis nem hozza létre a demiurgosz „szikrájának” újabb börtönét, újabb emberi testet –, csak annak van esélye újra elérkezni oda, ahová tartozik: az isteni világba.

A gnózis sokkal inkább megfelelt az első évszázadok kortársai gondolatvilágának, mint a kereszténységnek. Az átmeneti időszakban igen nehéznek bizonyult a *jó* Teremtő hitét megalapozni. A „titkos társaság” elit-tudata az intellektuális győzelem képzetét ébresztette, a különféle vallásokból merített, kreatívan szerteágazó motivációk a „New-Age-érzet” korlátlanságát, a szabad választás és az átláthatóság benyomását alapozták meg.

A kereszténység a gnózis ellen viselt harc során elvesztette a kezdetek parázslóan tiszta lelkeségét, és mélyen beágyazódott félelmeket termelt ki az ideológiai veszélyekkel szemben – ez is hozzátartozik „gyermekségtörténetének” vázlatához. Megkövetelte a „tisztá tanítást”, és a gyermekellenes gnoszticizmus ellenében azt állította: a nőt az „üdvöztíti”, ha vállalja az anyaságot és gyermeket fogan (1Tim 2,15). Egyfajta népies intellektualitás-ellenességgel párosult korai puritanizmus láttatta a kor képzett pogány gondolkodói előtt a kereszténységet moralizálónak és retrográdnak. Másfelől azonban a kereszténység ekkor sajátította el az ókori görög és kortárs filozófiát – mégpedig a sokat tudó egyházatyák ugyancsak figyelemreméltó intellektuális teljesítményei révén. Éppen ez – és magas erkölcsi normái – predestinálták a keresztre feszített Megváltó vallását, a sok üldözés dacára is, az államban domináns lelki hatalom szerepére.

A konsztantinoszi fordulat

Amikor Konsztantinosz császár hatalomra jutott, és úgy határozott, hogy a 313-as mediolanumi ediktummal szabadságot ad a keresztényeknek, nem csupán a tolerancia és az emberszeretet ösztönözte döntését. A római állami ideológia sok változáson ment át. A császár a res publica többistenhite, a szinkretikus tolerancia és a központi Jupiter-kultusz kényszeredett szorgalmazása között ingadozva maga vált a birodalom kötelező tekintélyű isteni szimbólumává. Hogy a keresztények nem hódoltak a császárkultusznak, minduntalan üldözésük okául vagy ürügyül szolgált. Ami azonban a dolgok legmélyén húzódott: az egyetlen egységes állameszme keresése az egységes birodalomban.

A Pantokrátor uralma

A későantik templomok apszisában életnagyságot is meghaladó méretben, pantokrátorként (világbíróként) ábrázolt Krisztus-képek nem pusztán művészettörténeti jelentősége van. Ez a képtípus, amely kiszorította a „jó pásztor”-ábrázolásokat, a kereszténység és politikai hatalom viszonyának megváltozott formájától tanúskodik.

A keresztények számára megadatott új szabadság nem csak a politikai összképet változtatta meg, hanem a keresztényeknek önnön vallásukhoz való viszonyát is. A pogány-kor istenként tisztelt császára helyébe az Isten-ember lépett – ám ugyancsak császári pózban, a valóságos császárt pedig a kor értékrendje az Isten-ember földi helytartójaként tartotta számon. Ezzel pedig a keresztény kritika a császár istenítését „átfordította” a császári hatalom isteni legitimálásává. A császárok és királyok ettől kezdve „Isten kegyelméből” uralják Európa országait.

A vallás politizálódása

A megtúrt vallásból kötelező vallásba való átmenet folyamata csak rövid időre szakadt meg Julianus császár (361-363) országglása idején. Julianus a római hagyomány és ezzel a pogány kultuszok egyfajta reneszánszát szorgalmazta. A keresztény történetírás emiatt az aposztata („hitehagyó”) jelzővel látta el. Nagy Theodosziosz (379-395) gátat vetett az efféle kísérleteknek, amikor a kereszténységet egyenesen államvallássá tette meg. Sokrétű következményekkel járó lépés volt ez, amennyiben az új vallás a császári hatalom legitimálását kellett hogy szolgálja, s ekként más vallások konkurenciáját politikai bizonytalansági tényező fényében láttatta.

Amikor Theodosziosz 395-ben meghalt, a Római Birodalom széthullása politikai értelemben elkerülhetlenné vált, és az Impérium egy nyugati (Róma fővárossal) és egy keleti (fővárosa: Konstantinápoly/Bizánc, ma Isztambul) részre vált szét. A vezető szerepet az 5-7. században egyértelműen a keleti országrész játszotta. Az ókori egyház összes zsinata a Keleti Birodalom földjén ült össze, és ugyancsak itt rögzült a császár egyház fölötti dominanciájának – már Konsztantinosztól eredeztethető – gyakorlata. A „cezaropapizmus” modellje egyházfői szerepkört ruházott a császárra, minthogy ő maga – a pogány császárkultusz reminiszenciájaként – már életében is Isten képmásaként és társuralkodójaként tűnt fel. És fordítva: az állami törvények megszegőit is egyházi szankciókkal büntethették. A bizánci államkassza „szent fiscus” volt, az adócsalókat vagy a késlekedőket pedig szentségtörökként ítélték meg. A kelet-római (bizánci) császár „utódaként” (Konstantinápoly 1453-ban való ottomán elfoglalása után) az orosz cár nem pusztán a császári titulust ragadta magához, hanem az ortodox egyház fejének szerepét is, ekként az orosz ortodoxia államfüggő státusa még az 1917-es forradalom után is – végső soron – az államegyháziság e csaknem töretlen modelljére vezethető vissza.

A pápaság mint hatalmi tényező

Egész más pályát futott be a nyugat-római birodalom hatalmi „csúcsszerve”. A császár tényleges hatalma alig pár évtizeddel a Római Birodalom megoszlása után annyira megcsappant, hogy a római pápa lépett elő Itália legfőbb politikai tekintélyévé. Nagy Leó pápa (440-461) vette rá 452-ben Attila (vagy Atilla) hun királyt a visszavonulásra, illetve 455-ben a vandálok királyát, Geiserichet arra, hogy Rómát ne égesse porig. 476-ban végül az utolsó nyugat-római császárt, Romulus Augustulust is elűzte a germán zsoldosparancsnok, Odovaker, miután a nyugat-római birodalom többi provinciáját, Britanniát, Galliát, Spanyolországot, Észak-Afrikát stb. a gótok,

hunok, vandálok, frankok vagy longobárdok a népvándorlás során már rég keresztül-kasul dúlták.

Ilyen körülmények között a bizáncihoz fogható cezaropapizmus Rómában nem alakulhatott ki. Ellenkezőleg: a politikai potenciál, amely a pápákat mint a legitimitás és hagyomány egyedüli letéteményeseit megillette, a továbbiakban olyan politikai hatalmi igény alapja lett, amely mindenkor ellensúlyt képviselhetett az európai császárok és királyok „világi” hatalmával szemben, mi több: gyakran fölérendelt instanciaként is felléphetett.

Így következhetett be – az 5. század politikájának kétes alakulása folytán – a politikailag nagyönis számottevő pápaság színrelépése és ennek következtében csírázott ki a „lelki” és „világi” dualitásával jellemezhető gondolkodás, a „két birodalom” (Augustinus, +430) vagy a „két hatalom” (Gelasius pápa, 492-496) modellje. A nyugat-európai történeti fejlődés egészére rányomja bélyegét ez az antagonizmus egyház és állam között; csak ennek feltételével magyarázható a továbbiakban az „egyházi állam” létrejötte, amely államiság a Vatikán formájában a mai napig is jogi valósággal bír. A római katolikus egyház politikailag szuverén öntudata, egyensúlyozása a különféle koalíciók és a politikai ellenállás között – ami egyébként az egyház belsejében mind a mai napig a leghevesebb viták egyikének tárgya – ugyancsak itt található meg gyökereit.

A pápaságot mint hatalmi tényezőt Itália lakossága a maga rendjén kedvezően fogadta, hiszen az Európa-szerte általános zűrzavar korában a pápaság szavatolhatta a politikai stabilitás minimumát. Következésképpen azonban az új európai népek ugyancsak haszonélvezői voltak e fejlődésnek, mégpedig nem pusztán azért, mert lépésről lépésre krisztianizálódtak, hanem azért is, mert – a többé nem létező Római Birodalom földjén élve – csak a római pápa legitimálhatta létüket és hatalmukat a római császári méltóság kontinuitásában, amennyiben erre egyáltalán súlyt fektettek. A Birodalom kora lecsengett ugyan, de az impérium örökségére való feddhetetlen hivatkozás a további évszázadokra is szükségesnek mutatkozott.

Károly Rómában: a középkor

A történészek különféle historikus események időpontjától számítják a keresztény középkort, a legkésőbbi ilyen időpont azonban kétségkívül a 800-as év. Vajon miért?

A kis termetű, ám a későbbiekben a „Nagy” felségi jelzővel kitüntetett Károly frank királynak mintegy „affinitása” volt a világtörténelmi léptékre és a kerek dátumokra.

Országlásának negyvenhat esztendeje alatt a frank birodalom Nyugat-Európa nagyhatalma lett, amely az összes germán törzset összefogta.

Az északról és keletről a Mediterraneumba áramló törzsek ötszáz évi népvándorlás után nagyjából elérték végleges területükre, és a későantik-hellenista életmóddal együtt átvették a kereszténységet is. Keleten megjelent az új vallás, az iszlám (a moszlimok időszámítása Mohamed próféta mekkai kivonulásának évével, 622-vel kezdődik), amely példátlanul sikeres módon alig egy évszázad leforgása alatt meghódította Arábiát és Perzsiát, Észak-Afrikát és Spanyolországot. A kelet-római Bizáncot, amelyet már a népvándorlás is megtépázott, a moszlim arabok tovább fojtogatták, mígnem már csak a Balkán félsziget és Kis-Ázsia fölött gyakorolhatott némi befolyást.

Ebben a helyzetben Európa újrendezéséhez már csak a történelem általi szimbolikus legitimitáció hiányzott. Károly felismerte ezt és cselekedett. A 800. év karácsonyán Rómában volt: III. Leó pápa császárrá koronázta. A nyugat-római császári méltóság több mint 300 évig „nyugodott”, hogy fokról fokra megkísértse Károlyt: legyen ő az európai királyok királya, és állítsa vissza a Nyugat imperiális egységét.

Bizánc protestált, tizenkét év után azonban meghódolt, és elismerte az új nyugati császárt. Ez ugyanakkor a pápa politikai elismerésével is összekapcsolódott, ami maga után hozta azt,

hogy a pápa – a császárok kezeseként és „felkenőjeként” – egy évezredre az európai politika megkerülhetetlen szereplője legyen.

A Nyugat középkori kereszténysége e háttér ismeretében két síkon fejlődött: a császár és a pápa közötti feszültségmezőben zajló egyházpolitika megtette a maga hatását az alsóbb szinteken is, a püspökök és helyi uralkodók, a plébánosok és a birtokosok közötti konfliktusokban is.

A kegyességi mozgalmak nagyon gyakran keresztezik az egyházpolitika útjait, fellépnek a politizált egyház ellenében. E mozgalmakat részint eretnekségekként elítélték, részint reformimpulzusokként integrálták az egyház életébe. A viták vonatkoztatási kerete és mércéje egy olyan egyetemes rend elképzelése volt, amelyben az antik római birodalmi eszme ahhoz a megtiszteltetéshez jut, hogy a keresztény üdvtörténet alkotóelemévé léphet elő. Ebben az idealisztikus „átépítésben” természetesen elsőként az univerzális hatalmi elemek (a császár és a pápa) igényei ismerhetők fel, és sokkal kevésbé a peremterületek és a régiók autonomikus vágyai. A politikai és vallási centralizmus verseng itt egymással, „előbbre viszik” az európai történelmet, ugyanakkor azonban e történelem egyre kisebb egységekre való széthullását is előidézik, mégpedig véres konfliktusok vég nélküli láncolata során. Az a különleges tény, hogy a kereszténység politikai ambíciói révén nem vált teljességgel hiteltelenné és nem mondott csődöt, eretnekjeinek és szentjeinek köszönhető, akik kíméletlen következetességgel visszavisszamatattak a Konstantinosz előtti kezdetekre.

A politika és a teológia vitái

Az egyház összeszövődése a politikával – amióta a kereszténység a Római Birodalom államvallása lett – elvezetett ahhoz, hogy minden teológiai nézetütköztetés egyszersmind politikai érdekek kifejeződése és csatateret lett. Már az ógyház első zsinata is ehhez szolgáltat kiváló példát.

Nem a római pápa, de még csak nem is a keleti pátriárkák egyike volt, aki az egyháztörténet első egyetemes zsinatát összehívta. Konsztantinosz császár tartotta úgy, hogy – ha már a kereszténységet a Birodalom vallásává tette – legfőbb ideje beavatkoznia a teológiai vitákba, hogy egyszer s mindenkorra rendet teremtsen.

Elrendelte hát 325-ben, hogy a Birodalom összes püspöke egybegyűljön a Márvány-tenger kis-ázsiai partvidékén fekvő Nikaiába. A püspököket mintegy birodalmi tisztviselőknek tekintve császári postajáráttal utaztatta, és gondoskodott róla, hogy Nikaiában két hónapon át vitathassák az egyház ügyeit. Ő maga tartotta a megnyitó beszédet, ismertette a birodalmi törvények határozatait, júliusban pedig – uralkodásának huszadik évfordulóján – pompás bankettel rekesztette be a zsinatot.

E modell szerint zajlottak az ókor egyházának további zsinatai is. Szinte kivétel nélkül a császár kezdeményezte őket, még Nagy Károly is zsinatokat hívott össze. Annak a kérdésnek a feltevése, vajon mekkora „szabadsággal” bírt az egyház zsinati döntései alkalmával, anakronizmus volna egy olyan korban, amikor a középkori pápák szinte állandó defenzívában voltak a császári egyházpolitikával szemben. A laikusok – jelen esetben a császárok, illetőleg császárnők, hivatalnokok – meghatározó szerepe az egyházi döntéshozásban hovatovább általános jelenség volt, és csak a 19. és 20. század római katolikus egyháza adta fel ezt a gyakorlatot a teljes klerikalizmus javára.

Világi személyek masszív jelenléte a zsinatokon mégsem volt akadályja annak, hogy ezek a zsinatok a keresztény hitet újraértékeljék és hitvallásformákban pontosítsák. A Konsztantinosz türelmi rendelete utáni mintegy 150 éves időszakban került sor az első négy zsinatra, amelyek döntő jelentőségűek voltak a hitrendszer tisztázásában. Leginkább az a kérdéskör képezte e kristályosodási folyamat súlypontját, amelyet a teológusok krisztológiának neveznek. Az új, elismertségi helyzetnek örvendő kereszténységben kivált két probléma mutatkozott sürgősen megoldandónak:

1. Valóban a legszigorúbb, biblikus alapú egyistenhitből vezethető-e le a kereszténység, amennyiben nemcsak egyetlen (Atya)istenben, hanem még egy Fiúban és egy Szentlélekben is hisz? A háromságos Isten elképzelése (trinitás) nem csak a zsidók – majd később az iszlám-hitűek – szemében volt szállka; nehezen tudott „elszámolni” a kereszténység a háromsággal a kortárs filozófiai kategóriák rendszere előtt is.
2. Miként jelenthette ki Jézus, egy ember, hogy *Isten is egyszersmind* anélkül, hogy óhatatlanul saját személyének istenítésébe essék vagy hogy Istent az emberi szférába rángassa le, ahol per definitionem megszűnne istennek lenni?

Areiosz (+226), az alexandriai szerzetes-pap képviselte leginkább azt a nézetet, hogy a három személy közül csak az egyik – jelesül az Atya – valóságos isten, miközben a Fiú az Atya teremtménye, a Lélek pedig a Fiú teremtménye. A 325-ös nikaiai egyetemes zsinat visszautasította ezt a gondolkodási modellt és egylényegűnek jelentette ki az Atyát és a Fiút (a „lényegileg egységes” és a „lényegileg hasonló” kifejezéseket a görögben csak egyetlen betű választja el: *homousziosz* és *homoiusziosz*). A következő egyetemes zsinat – a 381-ben tartott konstantinápolyi – ugyancsak minden kompromisszumot visszaszorított e kérdésben: a nikaiai hitvallás az első konstantinápolyi zsinat megfogalmazásában a mai napig is közös krédója az

ortodox, a katolikus és a protestáns egyházaknak. Ám abban az időben ezek a zsinati döntések korántsem akadályozták Konsztantinosz császárt és trónutódait abban, hogy újra meg újra az ariánus oldalról toborozzanak pártot maguknak. Az arianizmus a gótok és germánok között bevett vallássá lett, sőt néhány évszázadon át a kereszténység legelterjedtebb változatává nőtte ki magát.

Száz évvel Nikaia után újabb kérdés került a középpontba. Egy bizonyos Nesztoriosz (+451) szerint – aki Antiokhiából jött és konstantinápolyi pátriárka lett – Máriát semmiképp sem lehet „istenszülőnek” (*theotokosznak*) nevezni, hiszen ő csak az ember Jézust hozta világra. Kyrillosz (+444), Alexandria pátriárkája elhatározta magát Nesztoriosz nézetétől, hiszen ez azt jelenthette volna, hogy Jézus *nem kezdettől fogva* isten. A vita során nem válogattak az eszközökben, de a nézetütköztetés nem utolsó sorban a két pátriárka közötti politikai versengés köntösévé is vált. Végül is II. Theodosziosz császár 431-re újabb zsinatot rendelt el, Epheszoszba. A dolog pikantériája abban áll, hogy Epheszosz (Kisázsia Égei tengerpartja) nem pusztán impozáns tárgyalási színhelyt kínált a maga hatalmas Mária-templomával (egy legenda szerint Mária Epheszoszban halt meg), hanem arról is nevezetes volt, hogy korábban a nagy Artemisz anyaisten városaként is tisztelték, így hát a zsinat idején úgy jártak ide Mária lábához a zarándokok, mint korábban Artemisz kultuszáért.

A zsinat határozata Nesztoriosz ellenében hangzott; letették pátriárkai szolgálatából és száműzték. Ez teológiailag kétségkívül következetes lépés volt, és – jóllehet az egész kérdéskör Jézus istenemeri voltáról szólt – a keresztény kegyesség történetében rögzítette a Máriára vonatkozó „istenszülő” fogalmat. A Mária-tisztelők a középkortól egészen napjainkig Jézus Anyját immár „magasan stilizált” formában állíthatják maguk elé, olyannyira, hogy – bár korántsem a keresztény tanításra alapozva, ám de facto – akár negyedik isteni személyt is láthatnak benne a Háromságon túl.

Az epheszoszi zsinatnak további – ezúttal sajnálatos – fejleménye volt egy maradandó egyházszakadás. Azt a kérdést, miként képzelhető el Jézus Krisztusban Isten és ember egysége, a zsinat egyáltalán nem oldotta meg. A Nesztoriosz-tan elleni küzdelemben az ortodox keresztények némileg túllőttek a célon, amennyiben az isteni és emberi természet egységét olyanképp fogták fel, hogy végső soron csak egy maradt meg belőle: az isteni. Ennek a modellnek a képviselőit aztán monofizitáknak nevezték el. Marcianus császár – pontosabban energikus felesége, Pulcheria – 451-re Kalkedonba, a Boszporusz Konstantinápolyal szemben levő partjára újabb zsinatot hívott össze. Ez volt a legnagyobb egyetemes zsinat egészen az I. vatikánumig (1870), és legfőbb célja a monofizitizmus elítélése volt.

A következmény a harmadik nagy egyházszakadás lett. Öt ókeleti egyház – A Földközi-tenger keleti partvidékétől Egyiptomig és Örményországig – nem ismerte el a zsinati határozatot. A szakadás mélyebb oka azonban az eltérő politikai-kulturális fejlődésben keresendő. Ez a széttartó fejlődési irány már az 5. században törékennyé tette a Mediterraneum egységét, majd annak végleges szétesését is magával hozta.

A formula, amellyel a krisztológia Kalkedonban klasszikus és végleges alakját rögzítette, kétszeresen is messzemenő jelentőséggel bír. Egyfelől Jézus Krisztus *teljes* istenségéről és *teljes* emberségéről beszél, két természetről tehát, amelyek „keveredés és fogyatékoság nélkül állnak fenn”. Ebben egyfelől a dialektikus gondolkodásmód érvényesül, vagyis egy olyan gondolkodás, amely a fennálló és fennmaradó ellentétek összetartozását vallja, másfelől a negatív fogalmak használata. Mindkettő a keresztény teológia magasrendű gondolkodási standardjának kialakulását erősíti, illetve megalapozza a saját határait illető tiszteletet. Olyan sajátosságok ezek, amelyek az európai gondolkodási hagyomány számára alapvetők lettek. De további kérdések is – mint például a szabadság és eleve-elrendeltség Augustinust (+430), a legnagyobb antik teológust foglalkoztató kérdése – ennek a gondolkodási modellnek az alapján találták meg máig érvényes válaszukat; a Nyugat meg-megújuló *egyház és politika* antagonizmusa is jól használható, racionális eszközt ismert föl benne.

A nagy szakadás

A nesztoriánusok és a monofiziták a visszájára fordították az egyház egységét. A nyugati és a keleti egyház-rész egészen az első ezredfordulóig olyan feszült viszonyban élt, hogy egy apró ürügy is elég lett volna a nyilvánvaló és végleges töréshez. A politikai különbségek még egy további okot szolgáltatottak az eltávolodáshoz: Bizánc még jelentős területekkel bírt az itáliai félsziget déli részén, ám ez a pápák egyre növekvő politikai igényeivel ütközött. A szakadás tulajdonképpen okát végső soron mégis csak a pápai primátus körüli vita szolgáltatta.

A pápa és a császár politikai elsőbbségét illető, a nyugati kereszténységre olyannyira jellemző ingadozás kétszáz évvel Nagy Károly után a császári oldal javára kezdett eldőlni. A császárok I. Ottó (936-973) óta egyre csillogóbb szakrális fénnel vették körül magukat, III. Ottó (983-1002) pedig egyenesen vissza akarta állítani az Imperium Romanumot. A pápaság hatalma fokozatosan hanyatlott és vitatottá vált.

III. Henriknek 1046-ban a sutri helyi zsinaton *három* pápát kellett letennie, akiket különböző pártok támogattak, s egy negyediket kellett a pápai trónra ültetnie. Ez kétségtelenül mélypont volt a pápaság történetében – ám ugyanakkor fordulópontra is: a burgundiai Cluny bencés kolostorából kiinduló egyházi reformmozgalom elsősorban a hivatali visszaélések és papi házasságkötések ellen emelte fel szavát. Ezt a törekvést a következő pápák már egyértelműen támogatták. Krisztus földi helytartóinak öntudata ettől kezdve újra szilárdulni kezdett.

Az ideológiai csatározások csúcspontja az 1075-ös „*dictatus papae*” volt, egy olyan dokumentum körüli zűrzavar, amely a pápa teljhatalmát és legfőbb bírói joghatóságát követelte az egyház egésze fölött, továbbá sürgette a pápa tévedhetetlenségének kinyilvánítását lelki kérdésekben és jogot formált a császárok kinevezésére és letételére. Ezzel a pápaság egy markáns egyházpolitikai programot nyilvánított ki, amellyel kétségkívül sok tisztázatlanság elháríthatóvá vált, ám egy sor további konfliktus is kirobbant.

Az egyházreform legparázslóbb szószólója Humbertus volt, a lothringeni szerzetes, majd később bíboros-püspök. Szóban és írásban vehemens dörgedelmeket intézett azokhoz a laikusokhoz, akik klerikusi hivatalokat töltöttek be, mint ahogy keményen megfeddte azokat a papokat, akik megvásárolták rangjukat vagy tiszttségüket, egyszóval kikelt minden olyasmi ellen, ami a pápa korlátlan hatalma ellen szegülhetett.

A világegyház egésze fölötti pápai joghatóság és a primátus elleni legelszántabb hangok természetesen Konstantinápolyból (Bizáncból) hallatszottak. 1054 nyarán pápai küldöttség utazott Konstantinápolyba a Kelettel tárgyalni. A delegáció vezetője Humbertus volt. Bizáncban Kerullariosz Mihállal találkozott, aki a legkevésbé sem volt hajlandó Róma bármely igénye előtt is meghajolni; Humbertusnak meg derogált *részéről* elintézetlen ügyeket hazavinni Rómába.

Ezzel „teljes” lett a szakadás. Humbertus július 16-án kiközösítő bullát tett a Hagia Sophia, a bizánci pátriárkai székesegyház oltárára. Öt nappal később a pátriárka – válaszlépésként – kizárt minden római keresztényt az egyházból. Minden elképzelhető eretnokség-vádat egymás fejébe vadgostak. A keleti egyház (az „igazhitűek”: ortodoxok) és a nyugati egyház (az „egyetemesek”: katolikusok) nagy szakadása azóta is fennáll.

Egy monopol-vallás „munkamegosztása”

Az egykor új vallás első ezer évében jelentős mértékben eltávolodott szellemi kezdeteitől. Az állam intézményével és a politikával való összefűződése árán viszont egész Európa monopol-vallásává lett. Senki sem tehetett, hogy ne hallgasson rá, csak a zsidók őrizték meg állandóan fenyegetett kivételes helyzetüket, hol tolerálták őket, hol korlátozták szabadságukat, üldözték vagy száműzték őket, majd újra megtúrták közösségeiket – a politikai opportunitás

alakulása szerint. Mindazt, ami ellenszegült a kontinens – sőt az egész fölközi-tengeri térség – keresztény egyneműsége posztulátumának, súlyos identitásválságként tapasztalták meg és egyre szigorúbb eszközökkel szorították vissza.

A *császár és pápa* politikailag „örökzöld” témája az ebben közvetlenül nem érintetteket jótékony árnyékban hagyta. A regionális érdekek Franciországbán és Angliában, Nyugat- és Kelet-Európában általánosan jelentkeztek, és csak igen ritkán vált szét bennük a vallásos vonatkozás a politikaitól. Amit politikai értelemben regionalizmusnak láthatunk, az vallási értelemben pusztán a nyelvek, mentalitások és életformák különbözőségeként jelentkezett. Ehhez járult újból és újból a kezdetekre való visszaulálás, hiszen nyilvánvaló volt, hogy Rómában a pompa teljében nemzetközi politikát művelő pápa nehezen azonosítható annak a názáreti Jézusnak a képviselőjével, aki vagyontalanul élte életét és a politika *áldozatává* vált. A monopol helyzetben levő vallásnak állandóan ilyenszerű ellentmondásokkal kellett szembenéznie. Ahhoz, hogy az egyház ezekkel az ellentmondásokkal többé-kevésbé zökkenésmentesen együttélhessen, kétségkívül egyfajta „munkamegosztásra” volt szüksége.

Az első „munkamegosztás” az egyházi „állapotok” kidolgozása volt: a *klerikusoké* és a *laikusoké* (világiaké). Bár a tisztségviselő és „nem-hivatali” keresztények oppozíciója már az újszövetségi korban is fennállt, csak a fokról fokra állandósuló társadalmi berendezkedéshez való adaptálással és az állami hivatalokba felkapaszkodó klerikusok státus-szilárdulásával érkezett el az idő e kétosztatú egyházi-társadalmi rend megerősödéséhez. Igaz, e kettősség belső határvonala sokkal átjárhatóbbnak bizonyult, mint a többi társadalmi „sorompó”. Ennek egyik oka vitathatatlanul a nőtlenségi kötelezettség volt, amely a 4. századtól Nyugaton egyre keményebben érvényesült, s amelyet a 10. században a clunyi reform minden ellenállás dacára általánosan konszolidált. Ekként nem alakulhattak ki örökölhetőségi alapon szerveződő papi dinasztiák, hiszen minden új pap a laikátusból jött. Minthogy nyilván nem minden keresztény élt vagy élhetett az evangélium mércéje szerint tökéletes életet, a klerikus–laikus „munkamegosztás” óhatatlanul egyfajta kölcsönös „képviselési” struktúrát alakított ki: az egyik „osztály” az imának és az istentiszteletnek élt, a másik „osztály” jellemző életmegnyilvánulása a gazdálkodás, a háború és az erődépítés volt.

Egy további, máig ható „munkamegosztás” a kléruson belül a *tanítóhivatal* és a *teológia* funkciója között figyelhető meg, kivált a római katolikus egyházban. Már az antik egyház zsinatain is a püspökök vindikálták maguknak a jogot, hogy hitkérdésekben döntéseket hozzanak, és ehhez „felhasználták” – akárcsak ma – a teológusok szakmai kompetenciáját. A tanításbeli döntések pápai centralizálása azonban gyakran tette e „munkamegosztást” heves csatározások színterévé. Az alig legyőzhető gond ezzel kapcsolatban ott keresendő, hogy egy kétezer éves, jószerevével írásban kinyilatkoztatott vallás elkerülhetetlenül a hagyományok szinte áttekinthetetlen tömegét választja ki magából, egy olyan tradíció-állományt, amelyet csakis szakértők tudnak feldolgozni. Másfelől a keresztények hite éppúgy meggyőződés kérdése, mint kezdetben – nem pedig teológiai tanulmányok folyománya. A tudás és hit között szükségszerűen jelentkező feszültség mind a mai napig gondoskodik a kisebb-nagyobb konfliktusok fennmaradásáról.

A monopol-vallás keretében megmutatkozó harmadik „munkamegosztás” a keresztények túlnyomó többségét összefogó, *hagyományos (plébániai) közösségek* és a férfi és női kolostori *szervesközösségek* közötti szembenállás feszültségmezejében alakult ki. A világban vagy a kolostorban élni – hosszú évszázadokon keresztül égető érvényben maradt ez az alternatíva az elkötelezett keresztények tudatában. Az első keresztény közösségek megkíséreltek egy ellentársadalmat (kontraszt-társadalmat) létrehozni a fennállóval szemben: közös életük terében a békének, a szeretetnek és a vagyoni megosztásnak kellett uralkodnia. A monopol helyzetet nyert vallás, amelyhez szükségszerűen mindenki hozzátartozik, nincs abban a helyzetben, hogy saját „ellen-modellje” szerint éljen. Ezt tehát a szerzetesrendek tüzték ki létük céljaként, és ezzel sikeresen mentettek át egy részt a „kontraszt-társadalom” igényeiből az egyház egészébe.

Szerzetesek és apácák

A keresztény szerzetesség őshazája Egyiptom. Az *anakhoréták* vagy *eremiták* (voltaképpen az első remeték) lelkes és elszánt keresztények laza csoportjai voltak, akik szigorú aszkézisben és a világtól való következetes elzárkózásban éltek. „Ősatyjuknak” a 356-ban meghalt Antalt tarthatjuk, aki a gazdag fiatalember történetének hatása alatt (aki nem volt képes vagyonát feladni Jézus követéséért; Mt 19,16-26) magányos remeteéletre szánta el magát. A sivatagban élő Antal már élete idején is valóságos zarándok-célpont lett, leginkább olyanok keresték fel, akik tanácsát akarták kikérni. Körülbelül ugyanebben az időben dolgozta ki Pakhomiosz (292-346) a szerzetesi élet további modelljét: a *koinobiták* (közösségekben élők) életformáját. Ők a magányosság helyett szigorú szabályok (regulák) szerint vezetett közösségi életet folytattak. Pakhomiosz – aki megtérése előtt pogány zsoldos volt – életfogytiglani nőtlenséget, vagyontalanságot és szigorú engedelmességet követelt meg övétől – voltaképpen katonai erényeket, amelyek sikerre is vezették törekvését: összesen tizenegy kolostort alapított a nagy Nílus-kanyarban, amelyek kézműves és földművelő munkájuk termékeit saját Nílus-flottával szállították a folyón lefelé Alexandriáig.

A kolostori közösségi élet a keresztény kontraszt-társadalom modelljét mutatta fel a keleti és nyugati egyházban egyaránt. Kisvártatva felzárkóztak a szerzetesközösségi életforma vállalói közé „szüzek és özvegyek” is – akiknek az ősegyház szemléletében külön, sajátos státusuk volt. A női szerzetesrendek házai gyakorta éppúgy menedékhelynek számítottak, mint az egyedülálló nőrokonok számára létrehozott eltartási intézmények. Ugyanakkor azonban módot adtak a nőknek a szabad önkitaljesítésre is, a kulturális, tudományos és karitatív munkára, ami messze meghaladta azokat a lehetőségeket, amelyeket az apa vagy a férj közelében leélendő élet oly szűkösen kínálhatott.

A Nyugat – amely rugalmasabban és kevésbé radiálisan figyelt az aszkézisre – csak tova két évszázad múlva érkezett el addig, hogy feltűnjön a színen Nursiai Benedek (Perugia, 480-547), az első nagy nyugati rendalapító. Rómában tanult, megcsömörlött a nagyvárosi élettől, három éven át remetéskedett Subiaco egyik barlangjában, majd remeteközösséget hozott létre maga körül. 529-ben Monte Cassinoba telepedtek át, itt is írta Benedek rendjének reguláit. Monte Cassino – számos vész ellenére (a longobárdoktól a második világháborúig) – a legrégebbi, mai napig is fennálló nyugati szerzeteskolostor.

A férfi és női szerzetesrendek a kereszténység történetének hosszú szakaszain keresztül spirituális és kulturális központoknak számítottak, ám gyakran funkciójukat is veszítették vagy „kihaltak”. A reformáció mintegy hadat üzent nekik, arra hivatkozva, hogy az egyén még az önként vállalt, szigorú aszkézis árán sem igazulhat meg önerejéből Isten színe előtt. A felvilágosodás is keményen fellépett a kolostorok világa iránt, abból a meggondolásból, hogy a társadalomnak az imádságra és böjtre épülő, „terméketlen” életformából vajmi kevés haszna van.

A nyugati szerzetesrendek számát (a feloszlottakkal vagy kihaltakkal együtt) máig mintegy 4.000-re becsülik. Szabályaik, életmódjuk és sajátos feladataik sokasága és színessége folytán sikerült valamelyest lefedniük az ember pluralitás iránti természetes igényét egy monopolhelyzetben levő egyház keretein belül is. A kolostorok „képviselői” funkciója akkor válik világossá, ha meggondoljuk: azok a keresztények, akik nem éltek kolostorban – klerikusok és világiak egyaránt – Isten előtti különleges, érdemszerző cselekedetnek tartották a kolostoralapítást. Minthogy még a monopol-valláson belül sem lehetett elvitatni a radikalitásnak – mint az Evangéliumból is következő kívánságnak – az igényét, a szerzetesek és apácák gyakran élénk toborzó tevékenységet is folytattak a „normális” (értsd: plébániális) körülmények között élő keresztények körében. S kibontakozott egy újabb modell is. A szentek hovatovább nem pusztán csodálatra és követésre méltó példaképei voltak a hívőknek, hanem elérhetetlen

erkölcsi messzeségben tűntek fel, tiszteletük olyan vallásos „érdemekért” való közbenjárás esdeklésére is irányult, amely érdemeket a keresztény önerejéből megszerezni sohasem tud.

Eretnekek és szentek

Ha kísérletet teszünk a két nagy egyházszakadás – 1054 és 1517 (a lutheri reformáció) – közötti fél évezred áttekintésére, könnyűszerrel arra a megállapításra juthatunk: a szkizma a kereszténység egykor békés párhuzamban élő formáinak ellentétbe kerülésével kezdődött; egyre nagyobb igény mutatkozott a kezdetekhez való visszatérésre; a klerikus egyház defenzívával válaszolt; az „elnyúlt”, kezelhetetlen ellentét olyan mozgalmak kicsírázásához vezetett, amelyek vagy eretnekségek lettek – és megbélyegzést vagy üldözést váltottak ki –, vagy a „reformmozgalom” elismertségét vívták ki és az egyházi „munkamegosztás” szellemében integrálódtak az egyházba. Így vagy úgy: az egyházi csúcsvezetés nézőpontjából ítélték meg, mennyiben veszélyezteti az éppen aktuális törekvés, mozgalom a monopol helyzetű egyház-egész teológiai vagy szervezeti alapjait.

A fejlett középkor nyugati egyháztörténetének két „esete” jól példázza ezt:

Petrus Waldes (+1205), a gazdag lyoni kereskedő a 12. század hetvenes éveiben provençali fordításban olvasta az evangéliumokat. A vándorprédikálásra való felhívás (Mt 10) hatására szó szerint követte, amit Jézus kívánt meg övéitől: elajándékozta vagyonát és néhány követőjével (a „lyoni szegényekkel”) igehirdető útra kelt; embert próbáló viszontagságokon ment keresztül, hiszen a dics-, hatalom- és bírvágytól átítatott egyház ellen emelte fel messze hangzó szavát. A lyoni püspök – arra hivatkozva, hogy a hithirdetés joga nem illethet meg világi embert – megtiltotta neki a prédikálást. Petrus Waldes a pápához fordult és megjelent a III. lateráni zsinaton (1179-ben). Szegénységi eszménye meggyőzőnek bizonyult, így újra megkapta a prédikálás engedélyét – ám mindenesetre tartózkodnia kellett a rendszeres hitoktatástól. A prédikálható (!) hitre való hivatkozás nélküli szegénység és bűnbánat azonban nem bizonyult sokáig tarthatónak: a lyoni püspök másodszor is megtiltotta Waldesnek a prédikálást, aki persze másodszor is Rómához fordult, ám ezúttal sikertelenül. Az újabb pápa a politikai szélirányváltozás hatására véget vetett a toleranciának. Petrus – akárcsak később Luther – a lelkiismeretére hivatkozott, a pápa meg 1184-ben kiközösítéssel válaszolt. Waldes arra az álláspontra helyezkedett, hogy az evangéliumot csakis olyanok hirdethetik, akik maguk is eszerint élnek – és mindent ugyanúgy folytatott, mint annak előtte. Ezzel végülis átlépte azt a határt, amely a klerikus-laikus viszonyban a tolerálhatót az üldözendőtől elválasztja: az igehirdetés és a szentségek kiszolgáltatása a klérus számára fenntartott jog. A waldiak egyházkritikája egyre radikalizálódott, sőt sajátos istentisztelet alakult ki, különleges (szakadár) szentségek, szokatlan igehirdetők – közöttük nők is –, a waldiak az ősegyház keresztényeinek példáját követve elutasították a hadi szolgálatot és semmire sem esküdtek.

A szakadást semmi sem háríthatta el többé. A waldiak Dél-Franciaországból csakhamar Felső-Itália, Észak-Spanyolország, Németország és Csehország felé terjesztették tanaikat. A pápa pedig új állami törvényhozást szorgalmazott az eretnekek ellen. Barbarossa (Rótszakállú) Frigyes császár 1184-ben birodalmi átokkal fenyegette meg az eretnekeket, a francia király pedig csatlakozott Frigyes döntéséhez – érthető módon: a dél-francia nemesség lépten-nyomon a párizsi királyi centralizmus ellen uszított, és rokonszenvezett a waldiak mozgalomával és egyházkritikájával.

A waldiakkal egyidőben (1184-ben) a katarokat is kiközösítették az egyházból. A katarok (a „tiszta”) mozgalma nem a kereszténységből eredeztethető vallási csoport. Gyökerei a manikheizmusba nyúltak le (Mani perzsa vallásalapító, +277), követői a századok során a Fekete-tenger térségéből migráltak a Balkánra. Itteni tevékenységüket a „bogumilok” („Isten barátai”) címszó alatt ismerhetjük meg. Szigorúan aszketikus tanításuk a világosság istenének és a sötétség istenének gnoszticizmusra visszautaló dualizmusára támaszkodott. Felső-Itáliától Dél-

Franciaországig érezhető volt hatásuk. Franciaországban nevezték őket először kataroknak vagy – piemonti fő csomópontjuk, Albi nevééről – albiaknak. Szegénységi eszményük és egyházkritikájuk valamelyest a keresztény waldiakhoz kapcsolta őket, ez pedig elegendőnek bizonyult ahhoz, hogy az egyházi és a vallási hatalom egy kalap alá vegye a két mozgalmat. Már a Konsztantinosz előtti római császárok is üldözték a manikheusokat, így hát az ellenük irányuló állami erőszak annál inkább igazolhatónak látszott. A katarok minden későbbi egyházi „disszidentst” az eretnek névvel illették.

A mozgalmat hosszú időn át védelmezte a dél-francia nemesség, így hát szabadon bontakozhatott ki ebben a régióban. A római szövetséges francia királyok végül katonai megoldáshoz folyamodtak: húsz éven keresztül (1209-1229) lélegzetelállító kegyetlenséggel folyt a hadviselés. Az albigenis mozgalmat nagyjából felszámolták, a waldiakat szétszórták, elűzték; a virágzó provençal kultúrát felégették, hatalmas területek néptelenedtek el, s a francia királyok – miközben a központi hatalom ellen rebelliót szító nemesek vagyonát a maguk javára elkobozták – „visszanyerték” Dél-Franciaországot a római katolicizmusnak.

Az erőszak eszkalációja azonban csak most kezdődött el igazán. IX. Lajos francia király és II. Frigyes császár halálbüntetéssel sújtotta az eretnokséget. Három évvel a háború után (1232) megalakult és állandó pápai eretneküldöző intézményként megkezdte működését az inkvizíció, amelyet domonkosok (1216 óta működő koldulórendi, prédikáló szerzetesek) felügyeletére bízott a pápa: zaklatások, kínzások, máglyák szerepeltek az eszköztárban mindazok ellen, akik három évszázadon át (a reformáció koráig) a „keresztény Nyugat” törekennyé vált identitását megkérdőjelezték. Keserű csúcspontja volt ennek az intézményesített terrornak a spanyol inkvizíció szerepe a zsidók és iszlámhitűek üldözésében és kiűzésében a reconquista után; további fekete fejezetként tarthatjuk számon azt a véres szolgálatot, amelyet az inkvizíció a közép-európai boszorkányüldözés során vállalt magára nők nehezen megszámlálható sorának halálában. A középkori rend hanyatlása közelében érzett irracionális félelem színezte át ebben az összefüggésben a kereszténység humán minőségét – a felismerhetetlenségig.

A waldiak „földalatti” kis csoportokban érték túl az üldözést, az ő kései utódaik adták az ellenállás első impulzusait a huszita és cseh testvéreknek a 15. században. Csak az 1848-as olasz egyesülés után kodifikálták a waldiak polgári jogait. Ők alkotják ma Itália őshonos protestáns egyházát.

Egészen más sors történetet mutat – ugyanabból a korból – egy másik szegénységi mozgalom: az Assisi Ferencé (Francesco Bernardone, +1226, 1228-ban szentté avatták!). Gazdag kereskedő fia volt, nagyvilági életet élt és lelkesen vetette bele magát a helyi hadviselés külön-külön kalandjaiba. Sorsfordító élményeinek hatására aztán búcsút vett addigi életvitelétől. A csúcspontot az 1206-os híres jelenet képezi: Ferenc lemondott örökségéről, csaknem meztelenre vetkőzött, ruháit apja lábai elé vetette és a püspök köpenye alá húzódott. Ettől kezdve Ferenc bűnbánatot tartott, betegeket ápolt, majd remeteségbe vonult. 1209-ben valószínűleg a jézusi tanítványok szétküldésének evangéliumi jelene vezetete rá – akárcsak Petrus Waldest –, hogy végérvényesen a szegénység és a vándor igehirdetés életformájára adja fejét. Hasonló érzületű férfiakat keresett és néhány évvel később áldást kért Rómában bűnbánati mozgalmára. 1215-ben, a IV. lateráni zsinat idején talán ismét Rómában járt. Ettől kezdve mozgalma szélesebben terjedt. Ő maga Marokkóig, Szíriáig is el akart jutni (de csak Spanyolországig, illetőleg Dalmáciáig ért), hogy a keresztény hitre térítse a muszlimokat. Egyiptomban viszont valóban prédikált 1219-ben, sőt Melek-el-Kamel szultán színe előtt is.

Mindez azonban csak a kalandos nyitány volt. Szinte akarata ellenére adta mozgalmának 1223-ban a sajátos regulát, amely a rendet koldulórendként konstituálja, s erre egyházi elismerést is kapott. Elias testvér irányítása alatt a mozgalom egész Nyugat-Európát meghódította. Maga Ferenc újra és újra az umbriai hegyek közé húzódott vissza. Alig pár nappal halála előtt, 1226-ban mondta tollba testamentumát – amely radiális felhívást fogalmaz meg a szegénységre, és amely a rendet röviddel Ferenc halála után a szakadáshoz vezeti: a

kompromisszumot nem ismerő „spirituálisok” összecsaptak a lazább felfogású „konventuálisokkal”. Ezután a ferencesek rendje csakhamar – és nem kevés bonyodalom árán – több ágra szakadt. A franciskánusok sorsa többrendbelileg is figyelemre méltó. Assisi Ferenc, aki szó szerinti szigorúsággal követte Jézus tanítását, nem célzott meg semmiféle tételes egyházreformot – Petrus Waldestől eltérően –, sőt még az intézményes szerzetesrend is barátainak, követőinek „műve”. Ő maga – világeletemben laikusként – szigorúan vigyázott arra, nehogy átlépje a klerikusok illetékességi határát. Igehirdetése sem klérus-, sem egyházbírálatot nem tartalmazott, „pusztán” felhívásként hangzott az egyes hallgatók számára az önvizsgálatra és megtérésre. Ezzel Ferenc teljesen az uralkodó szegénységi mozgalmak kívánalmai szerint tűnik fel, politikai értelemben azonban értelmetlen maradt, és mozgalma ekként alkalmasnak bizonyult a belső egyházi reform eszközévé válni. Az új társadalmi viszonyok alakulása – jelesen a városok szerepének rohamos növekedése – új lelkipásztori módszerek kidolgozását tette szükségessé, amiben a koldulórendek (a ferencesek, domonkosok) igencsak jeleskedtek. Rugalmasak voltak, bárhol meg tudtak telepedni, és ezzel a „régiként” rendek (például a bencések) városon kívüli, kolostor-erődbe zárkózott életformájával szemben, gyors és tartós eredményeket értek el.

A ferences szegénységi mozgalom kétségkívül világraszóló sikerrel tevékenykedett; ugyanakkor azonban azt is bebizonyította, hogy a szív reformja nem lehet a struktúrák reformjának alternatívája is. A monopol-vallásba való integráció – a „munkamegosztás” jegyében – mindig a status quo támogatását is jelenti. A nyugati pápai egyház további fejlődése megmutatta, hogy a politikai és egyházi uralmi rendszerek összefonódása, illetőleg kölcsönös támogatásuk kizár minden lényegbevágó változtatási próbálkozást.

A waldiak és ferencesek története a középkori kereszténység számos mozgalmának, törekvésének kiemelkedő példája csupán. Közülük egyesek nem voltak alkalmasak rá, hogy megelőzzék a reformációt, amely a következő nagy egyházszakadáshoz vezetett, mert politikailag gyengéknek bizonyultak; mások nem teheték „főlölegessé” a reformációt, mert politikailag nem voltak benne érdekeltek.

Reformáció és ellenreformáció

Azok a változások, amelyek a kereszténységet a korai középkorból a késő-középkorba vezették át, félreismerhetetlenek és nagy horderejűek. Ha a korai időszakban a babonáságtól való szabadulást még mitikus erők, boszorkányok és démonok kezétől várták, később e korszak végén félreérthetetlen, fatális függőség alakul ki bizonyos babonáktól. A korakeresztények katonai szolgálatmegtagadásának gyakorlatából csak a szerzetesek és a papság körére korlátozódó „felmentés” maradt meg (a „munkamegosztás” szellemében); a tüzzel-vassal haladó eretneküldözés egészen természetes jelensége lett a kornak, akárcsak a szent birodalom határainál az összes hitetlen ellen való, kegyetlen hadviselés – különösen is a Szentföld visszaszerzése céljából indított kereszties hadjáratok. Ezek a hadjáratok voltak a keresztények (gyakran az iszlám-hitűek „szemére vetett”) „szent háborúi”, ám sokszor mégis a vendek, maurok, katarok vagy husziták ellen irányultak. 1096 és 1270 között zajlott le a hét nagy kereszties háború Palesztina ellen, amely akkor már régóta arab-muszlim hitű volt.

Francia vagy német vezetés alatt, a pápák eszmei és pénzügyi támogatásával hirdették meg a kereszties hadjáratokat – a „külpolitika belpolitika helyett” jegyében –, amelyek végső soron mégiscsak a keresztény-politikai öntudat egyre érezhetőbb válságával vették fel a harcot. A kereszties-háborús eszméket nagy vallási vezető egyéniségek neve és szolgálata fémjelzi (például a Clairvaux-i Bernáté [1091-1153], a ciszterci rend egyik első kiemelkedő alakjáé); sőt e „vezérek” többnyire akkor érezték helyénvalónak vállalkozásukat, ha a közel-keleti háborúra toborzott hadaikat bevezetésként az európai zsidók üldözésében és kiirtásában „edzik meg”. Az első kereszties háború (1096) nyitányaként a Rajna-vidéki zsidó közösségeket (Speyer, Worms,

Mainz, Köln) számolták fel. Ettől kezdve a zsidóüldözések az eretnek-ellenes katonai fellépések mintájára folytak.

Bizonytalanság tükröződik a teológiai világkép változásaiban is. Bár a domonkosok az inkvizícióban való ténykedésük révén egyfelől rossz hírben álltak, másfelől azonban nagy teológusokat és misztikusokat is adtak a történelemnek: Aquinói Tamás (1225-1274), a középkor legjelentősebb teológusa rendszerezte korának teológiai ismereteit Arisztotelész filozófiája alapján, akinek művei az iszlám-hitű arabok közvetítésével jutottak el és váltak ismertté Európában. Az ugyancsak dominikánus Eckhart mester (1260-1327) közvetlen, misztikus istenközeliséggel győzött meg arról, hogy Isten lélekszíkrajá minden emberben hajlékra talál, s ezt újfajta, személyes jámborság révén ápolni és fejleszteni lehet. Ő és korának más misztikusai a bensőségességben keresztény hitük hatékony és szilárd alapját kutatták.

A válság az úgynevezett nyugati szkizmába (egyházzszakadásba) torkollott, amely egyúttal a válság első csúcspontját is jelzi. 1378 óta két pápa kormányzott, sőt 1409 óta három, akik mögött konkurens egyházi csoportosulások álltak. A konstanzi zsinat, amely 1414-től a Bodeni-tó partján ülésezett, ellentmondást nem tűrően a pápai tekintély fölött állónak deklarálta magát, mindhárom pápát letette és újabbat (egy negyediket) választott. Négy évi folyamatos munkálkodásával a konstanzi zsinat volt a leghosszabb a történelem során, ám sorsfordító reformot nem indított el. Ellenkezőleg: Jan Hus cseh reformátort, akit szabad eltávozási jogának biztosításával idéztek a zsinat elé, 1415-ben eretnekként ítélték el és égették meg. A rákövetkező száz évben további zsinatok kíséreltek meg reformot elindítani (Basel, Ferrara, Firenze és Róma) – sikertelenül.

Ez volt az a világ, amelybe 1483-ban – a thüringiai Eislebenben – Martin Luther beleszületett: a növekvő társadalmi és politikai ellentétek hátterével – a lovagvilág hanyatlása, a parasztság intézményes kiszípolozása, a kis tartományok fejedelmeinek gyarapodó hatalma – a dúsgazdag prelátusok és szegény közpapok egyháza állt az antikvitás humanisztikus értékeit újra-felfedező világ elé, miközben a jámborak misztikus körökbe húzódtak vissza és az egyszerű emberek átadták magukat a babonáknak.

Az V. lateráni zsinat utolsó reformpróbálkozása is kudarcba fulladt és 1517 márciusában ki is hunyt. Alig pár hónappal utána, október 31-én Martin Luther 95 tételével fellobbantotta a reformáció lángocskáját.

Ennek kiváltó oka az egyre burjánzóbb búcsú-kereskedelem volt: pénzzel és imával – hirdették jó gazdasági érzékű prédikátorok – a bűnökért járó „ideig-tartó” büntetéseket meg lehet váltani. Amikor X. Leó pápa az új Szent Péter-dóm építésének finanszírozása során kemény nehézségekkel kellett hogy szembenézzen, 1517-ben olyan búcsút hirdetett meg, amelynek bevételei felerészben őt, felerészben a mainzi püspököt illették volna meg – aki egyébként a Fuggerek bankjánál figyelemre méltó adósságokra tett szert. Luther 95 búcsú-ellenes, latinul megfogalmazott tézisét (amelyeket valószínűleg soha nem szögezett ki a wittenbergi vártemplom kapujára, hanem csupán barátainak küldött el) csakhamar lefordították és szerte a német területen elterjesztették.

De az ügy tovább terjedt kiváltó okának körénél. A 95 tételre római válaszként eretnek-vizsgálati eljárást indítottak Luther ellen (1518), egyházi átkot helyeztek kilátásba (1520) és mondtak ki (1521). Luther erre első nagy program-irataival válaszolt. Megtehetette, hiszen Bölcs Frigyes szász választófejedelem védelmét élvezte; ám amikor Luther a wormszi birodalmi gyűlés előtt (1521) nem vonta vissza vitáit, birodalmi átkokkal is sújtották; hazavezető útja közben a választófejedelem látszat-emberrablást hajtatott végre és így Luther a Wartburgban biztonságos körülmények között folytathatta munkáját. Ott kezdte meg Újszövetség-fordítását, amely az új irodalmi német nyelv alapjait is megvetette.

A 19. század

Ha két vallási csoport ugyanazon eredetre hivatkozik, miközben egymás ellenében a kizárólagosság igényével él, mindkettő „öngölt rüg”. Az európai katolikusok és protestánsok közötti kibékíthetetlen ellentét eredményeként megszámlálhatatlan hívő „emigrált” mindkét egyházból.

A nyugati kereszténység mai alakja igen jelentős mértékben a 19. századi fejlődésfolyamatok és konfliktusok eredménye. A nyugat-európai egyház szakadása a reformáció és ellenreformáció nyomán először is véres vallásháborúhoz vezetett (többek között a hugenották elleni hadviselés 1562 és 1598 között Franciaországban, a harmincéves háború 1618 és 1648 között Németországban), amelynek következtében egész országrészek néptelenedtek el, majd egymás után bekövetkeztek a kizárólagosságra törő vallásfelekezetek patthelyzetei. A politika, amely továbbra is szorosan összefonódott az intézményes vallási érdekekkel, egyre inkább ideológiai háttérrel keresett a megoldhatatlan felekezeti konfliktusok kezeléséhez. Amennyiben a „meghasadt” keresztény hit nem kínálta többé a békés egymással-élés lelki-szellemi alapját, úgy a racionális belátás merült fel új viszonyítási pontként. „A felvilágosodás kora” emancipálódni látszott a mítoszok és a gondolkodás tilalmai alól. A francia forradalom (1789) magát a rációt tette meg mitikus ideológiájává, Itáliában és Ausztriában a katolikus uralkodók, fejedelmek önhatalmúlag, „felvilágosultak” avatkoztak be – a Konsztantinosz óta élő tradíció folytatóiként – az egyházi életbe (II. József császár a pápa akarata ellenére vitte végbe a „haszon nélkül való”, vagyis társadalmilag el nem kötelezett, szemlélődő szerzetesrendek felszámolását).

Ám mindkét folyamatnak hasonló konzekvenciái voltak: a római katolikus egyháznak be kellett látnia, hogy még fennálló előjogai mellett is csupán egy felekezeti intézmény a többi között – történjék ez a felismerés uralkodói türelmi rendelet nyomán a protestánsok és zsidók javára (II. József, 1781) vagy a vallásszabadság forradalmi nyilatkozata révén (az emberi jogok 1789-es nyilatkozatának 10. pontja). A másfél évezred alatt oly ismeretlen szereppel szembeni ellenállás megnyilvánulásai – a római katolikus egyház esetében legalábbis – a 20. századig megfigyelhetők. A protestáns egyházak megosztottan reagáltak: minthogy létrejöttüktől fogva más-más irányba indultak, számukra a 19. század a különböző mozgalmak, irányzatok, csoportok és hitvallások kikristályosodásának időszaka lett, amelyeknek spektruma a szélsőséges liberalizmustól a merev, betűhöz tapadó fundamentalizmusig értelmezhető.

Íme, a kereszténység megszűnt a társadalom egységes és monopol vallásaként hatni. A *kereszténységek* vitája mintegy felszabadította a felekezethez nem kötött homo religiosus státusát, s ettől kezdve lehetségessé és társadalmilag is elfogadottá vált az egyházakon kívüli vallásosság. Ennek pedig következményei vannak: ami korábban az egyházban vagy annak peremén babonáságnak vagy bigott kegyességnek minősült, ettől kezdve önálló vallási szektaként vagy sajátos politikai ideológiaként találta meg a helyét a társadalomban. A nyugati kereszténység helyzete fokról fokra a Konsztantinosz előtti állapotokra emlékeztetett – nyilván azzal a szembeszökő különbséggel, hogy most az egyházaknak *meg kellett őrizniük* azokat a jogukat, amelyek Konsztantinosz előtt egyáltalán nem illették meg a kereszténységet, illetve hogy az új, nem-egyházi vallásosság különböző formái gyakorta a keresztény tradíció derivátumaiként tűntek fel. Másfelől a valláskritika különböző elméletei – Feuerbachtól Freudig – magát a kereszténységet kérdőjelezték meg alapjaiban.

1870 szignifikáns év lett. Az új Német Birodalom a katolikus Ausztria „kizárásával” megvalósította a protestáns császárság álmát, amely a 16. századtól fogva makacsul visszavisszatérő vágykép volt: Vilmos porosz király német császárrá való kikiáltása (Versailles)

ugyanakkor kései politikai válasz is volt a három és fél évszázados katolikus dominanciára Európában. Ugyanebben az évben Itália országainak egyesülése véget vetett az egyházi államnak, és a pápai hatalmat annak lelki síkjára korlátozta. Végso soron ezt szentesítette – ugyancsak 1870-ben, az I. vatikáni zsinaton – a pápai tévedhetetlenség elvének dogmatizálása is, és ez vezetett az újabb egyházszakadáshoz (az „ókatolikus” egyház 1871 óta áll fenn) és a protestáns felekezetektől való még hangsúlyozottabb eltávolodáshoz.

Ezek a változások egyre inkább kicsorbították az egyházak társadalmi relevanciáját, a kereszténység és a tudományosság, illetve a kereszténység és a művészetek évszázados, szoros kapcsolata is jószerével megszakadt, s mivel az egyházak egyre jellemzőbb módon csak a saját bajaikkal foglalkozhattak, mind félreismerhetlenebbé vált vakságuk a kor legsürgetőbb kérdésével, a munkásság nyomorával szemben. Jóllehet a keresztény csoportosulások számos politikai partizán-kezdemenyezéséről és szervezett segély-kampányairól lehet tudomásunk, a társadalom újrendezésére tett nagy politikai kísérlet a kereszténység *nélkül* és a kereszténység *ellenére* történt: a marxizmus (Kommunista Kiáltvány, 1848) a vallás gyökeres elutasítása révén nem is lehetett az egyházak partnere. Csak igen későn fogalmazódtak meg olyan keresztény (ellen)javaslatok – például XIII. Leó 1891-es *Rerum Novarum* „társadalmi enciklikája” –, amelyekben a bátor előfutárok kezdeményezései közös mederbe torkollhattak és politikai súlyt is kaphattak. Noha a kereszténység összességében kétségkívül defenzívában volt, a felekezetek – legalábbis ahol politikai befolyással bírtak – a maguk „harcát” kulturális téren vívták meg (egymás között vagy éppenséggel az antiklerikalizmus „hitvallásával” szemben). S amennyire „kapóra jöttek” az egyházaknak a tudósok, éppoly „jól fogtak” ettől kezdve az értelmiségiek és a munkások is.

Ami a 20. század küszöbére megmaradt, az egy olyan, jobbára polgári-paraszti, egyházas társadalom volt, amely még mindig a trón és az oltár közötti szövetségre alapozott, amely azonban észrevehetően és tempósan lazult.

Gyarmatosítás és misszió

E fejezet előtörténetét a kereszties hadjáratokra való visszautalással kell kezdenünk, de legalábbis Amerika felfedezésével. Európa imperializmusa kezdettől fogva a kereszténység általi legitimációra épített. A spanyol hódítók hitték – vagy legalábbis azt mutatták –, hogy az amerikai őslakosság elnyomása árán Istennek tetsző művet alkotnak; miközben valójában aranyat és olcsó munkaerőt kerestek. A kora-újkor boszorkány- és sátánhite eszmei támaszt kínált: a nem-keresztény vallások és a nem-keresztény kultúrák feltétlenül a sátán műveiként tűntek fel, amelyeket minden eszközzel – akár a legvéresebbekkel is – irtani kellett.

Természetesen ellenhangok is voltak. Bartolomé de Las Casas (1474-1566) spanyol domonkos az indiánok emberi jogainak védelméért emelt szót, ám 1551-es, V. Károly császár előtti híres felszólamlása sem vívta ki, hogy a császár indiánbarát törvényei hatékonyakká legyenek. A jezsuiták 1608-tól Paraguayban indián közigazgatású „mintaállamot” alapítottak, ám a felvilágosodás századának közepén (pontosabban 1767-ben) éppen egyházi jóváhagyással üzték el őket. Követőik, a ferencesek kevésre tartották a bennszülöttek kultúráját, mint ahogy már korábban is – a domonkosokhoz hasonlóan – veszni hagyták Kína jezsuita misszióját (1601 és 1707 között), azt a missziót, amely az újkor történetében először sikeres kísérletet tett a kereszténység inkulturálására egy magasan fejlett Európán kívüli civilizációban. Végso soron az afrikai rabszolgavadászok is hosszú ideig keresztény legitimációval, de legalábbis az egyház elnézése mellett garázdálkodtak. Latin-Amerika, Ázsia, Afrika tehát jószerével a terjeszkedő Európa ideológiájaként ismerte meg a kereszténységet.

A 19. század az európai gyarmatosítás új hullámát hozta, amelynek áldozatául estek ez alkalommal Észak-Afrika és a Közel-Kelet iszlám országai is. Amikor 1798-ban Napóleon kiszállt hajójából Egyiptomban, ez jelentette az első lépést az európai hegemonia megvalósítása

felé a Földközi-tenger térségének keleti és déli partvidékén. A felvilágosult ráció győzelmi érzületével tekinthetett végig a világon és jogosnak láthatta mindenre kiterjedő uralmát. Semmi kétség: ez az európai prepotencia nem volt már keresztény jellegű. De nem téveszthetjük szem elől, hogy az összes keresztény egyházak – a katolikus csakúgy, mint a protestánsok – a 19. század folyamán végig a gyarmatosítás szélárnyékát használták fel arra, hogy a világ minden táján európaizáló missziót folytathassanak. A gyarmatosító hatalmak pedig szívesen látták a misszionáriusokat, mivel ők némi kulturális mázzal vonták be a gyarmatosítók politikai uralmának és gazdasági terjeszkedésének ügyét. Ebből világossá válik, hogy a keresztények a gyarmatosítottak nézőpontjából gyakorta hazaárulókként tűntek fel, és nem ritkán váltak a felkelések és az idegengyűlölet kitörései során a népi (nemzeti) eszmélődés áldozataivá – például Kínában, az 1900-as boxer-lázadás idején. A „keresztény gyarmatok” új mártírium-változata a 20. századig is a missziós tevékenység egyfajta romantikus energiája lett; a személyes hittanúság e változatában a motívumok különleges keveréke merül fel: e vértanúk ugyanis az európaizáló elidegenítésnek is áldozatai.

Így hát ebben az összefüggésben a kereszténység egy ősrégi feszültsége nyert újra érvényt: a hatalom általi legitimáció ellenében a politikai szubverzivitásnak egy újabb formája jött létre. A kereszténység a fekete amerikai rabszolgák és a jogfosztott indiánok vallása is lett; az őslakosok belőle merítik azt a mély Isten-bizalmat, amely társadalmi túlélésüket szavatolja, s amelyet spirituáléikban ma is megcsodálhatunk. A hagyománynak az a pászmája, amely az első vándorprédikátorok szegénységétől kezdve a középkor szegénységi mozgalmain át a keresztény egyház legátfogóbb kortárs karitatív törekvéseiig ível, alkalmas volt arra, hogy a kereszténységet az elnyomottak körében hitelessé tegye. Ebből adódóan Dél-Amerika a gyarmati uralom ellenére is keresztény kontinens, és Afrika nagy része is krisztianizált, mégpedig ott, ahol nem kellett az iszlám fölött győzedelmeskedni.

A harmadik világban bekövetkezett népességrobbanás vonta maga után a kereszténység súlypontjának eltolódását. A 20. század közepén „körözte le” a déli félteke keresztényeinek száma az európai és észak-amerikai keresztényekét. A világ népessége 1930-tól 1965-ig 58,7%-kal növekedett; ám Európában csak 25%-os, Ázsiában ezzel szemben 63%-os, Afrikában 89%-os, Latin-Amerikában pedig nem kevesebb, mint 125%-os volt a növekedés. Ezzel együtt azonban a keresztények létszámának részaránya a kontinensek között érdekes módon alakult: míg 1900-ban a keresztényeknek még 85%-a élt Európában és Észak-Amerikában, 2000-re ez az arány alig több, mint 40%-ra süllyedt.

Egy ilyen mértékű eltolódás nem járhat következmények nélkül. Mindenhol „benszülött” teológiák alakulnak ki, és a fensőbbeségesen európai gondolkodású egyház és a szegények inkulturációra épülő, bázis-elvű egyháza közötti nézetkülönbségek a jelenkor tartós konfliktusainak állandó elemei, kivált Latin-Amerikában.

A keresztény fejlődés súlypontja az első évezredben az európai Keleten és a Földközi-tenger keleti vidékein mutatkozott meg. A második évezredben a keresztény vallás forrásponjtja áttevődött Nyugatra.

Meglehet, hogy a harmadik évezred kereszténységét a harmadik világ „uralja” majd, miután a nyugati kereszténység jónéhány történelmi megrázkódtatás során számos vonatkozásban „felemésztette” magát vagy kátyúba jutott.

A Kelet: a hagyomány terhe és csillogása

Az antikvitás által meghatározott Kelet kereszténysége a Rómával való szakítás (1054) után mindinkább a nyugati egyháztörténet látómezejének peremére szorult. Ez azonban nem pusztán perspektíva kérdése. A keleti egyház territóriumai, Antiokhia, Alexandria és Jeruzsálem régi patriarkátusai az iszlám 7. században lejátszódott előretörése nyomán valóban súlyukat veszítették, s bár az iszlám uralom megtúrta őket, immár semmilyen egyházpolitikai súllyal nem

bírnak. Konstantinápoly – „a második Róma”, amelyet sokáig Bizáncnak hívtak – az arab és szláv előretörés során egymás után veszítette el jelentős területeit, majd időközben a Nyugat is „eloroza” hatalmát, míhelyt Velence a kereszties hadjáratokat felhasználva kiépítette gazdasági bázisát a Földközi-tenger keleti partvidékén, végül pedig – 1453-ban – oszmán kézre jutott.

Bár a konstantinápolyi pátriárka máig is a török Isztambulban tartja fenn székhelyét, kétségkívül tiszteletbeli elsőség illeti meg az ortodox egyházak között. Az orosz egyház azonban már 1589-ben függetlenítette magát – az az egyház, amely a cárt látta a bizánci császár utódának és Moszkvát a „harmadik Rómának”. Ebben a meggyőződésben likvidálták a cárok a pátriárka státusát, hogy – 1721-től 1917-ig – az orosz egyház saját teljhatalmát birtokolva és egy klerikus nagygyűlés, az ún. „szent szinódus” legitimációjával maguk uralkodjanak. Az 1917-es októberi forradalom óta Oroszországban újra van pátriárka.

Az Oszmán Birodalom fokozatos, több mint kétszáz éven át tartó, megállíthatatlan hanyatlása és kivált az 1683-as bécsi ostrom után az új szláv nemzeti államok csak megkésve tudták az orosz mintát követni: 1830-ban a szerbek, 1833-ban a görögök, 1856-ban a románok és 1870-ben a bolgárok nyilvánították ki egyházi önállóságukat (autokefáliájukat) és szerveződtek saját patriarkátusba vagy érsekségbe.

Az 1054-es szakadás után ismételt kísérletek történtek a keleti és nyugati egyházrész újraegyesítésére (1274: II. lyoni zsinat, 1439: ferrara-firenzei unió), ám az egyházi csúcsvezetők megegyezése nem hozott lényegi változást. Sikerral kecsegtetett viszont az 1452-es egyesítési kísérlet, amelyet azonban néhány hónappal később Bizánc oszmán megszállása hiúsított meg. Ami azóta az egyesítési kísérletek terén végbement, az mind csupán az ortodox egyház kis részeire vonatkozott, olyan részegyházakra, amelyeknek többnyire politikai kényszerűségből végülis el kellett ismerniük a pápai elsőbbséget és ezért cserében megőrizhették rítusukat és nyelvhasználatukat (katolikus keleti egyházak, „egyesültek”). A Rómával unióra lépett ukránok, románok, szlovákok stb. hídként definiálják magukat az ortodoxia felé, ugyanakkor azonban kétségkívül akaratlan akadályt is állítanak a keleti és nyugati egyházak közötti ökumenikus párbeszédben, minthogy keleti nézőpontból szakadároknak – és semmiképpen sem a jövő ökumenikus modelljeinek – minősülnek. Jóllehet VI. Pál pápa és Athenagorász pátriárka 1965-ben kétoldalúan visszavonta az 1054-es kölcsönös kiközösítést, ebből korántsem fakadtak gyakorlati következmények.

Az ortodox egyházak üldözése – s ugyanakkor a régi államegyháziág alkalmazott variánsai – a 20. században újabb „csúcsponot” értek el: Oroszország egyháza hetven éven át, Kelet-Európa ortodox egyházai (s velük az „egyesültek”) negyven éven keresztül a kommunista állami ideológiának megtett ateizmus nyomása alatt éltek. A kezdetek ceszaropapizmusától az iszlám elnyomáson át e legutóbbi keserű tapasztalatokig a Kelet kereszténysége nyilván egészen más értékeket tekintett és tekint fontosnak, mint a Nyugat. A szabadság, a dialektika, a megigazulás – vagyis mindaz, ami mind Róma, mind pedig ellenlábásainak filozófiai és jogi gondolkodásában az évszázadok során feltört és máig is a végnélküli nézetütközések anyagát adja – Keleten alig bír jelentőséggel. Itt ugyanis a görög egyházatyák tradícióját követték és követik, az ikonokat a Szent archetípusaként tisztelik, az énekelt liturgia mind a népi vallásosságnak, mint egyfajta poetikusan interpretált teológiának hordozóanyaga és foglalata egyszersmind.

Tanbeli nézetkülönbségek természetesen az ortodoxián belül is adódnak, ám ezek – kevés kivétellel – nem bírnak akkora jelentőséggel, mint amelyet ezeknek a nyugati gondolkodás tulajdonít. A meditáció és a misztika fontosabb, talán azért is, mert az összes püspökök a szerzetességből jönnek (csak őket köti nőtlenégi fogadalom), miközben a nős diakónusok és papok világközeli életet élnek és megőrzik népi kötődésüket. Az ortodoxiában az ókor hét közös (egyetemes) zsinata óta nem volt több, számukra általánosan kötelező erejű zsinat. Életükből, lelkületükből, liturgiájukból a nyugati látásmód számára sok minden elavultnak tűnik, ám megmaradásukat alkalmasint éppen ez szavatolja. Hogy mindeközben a nyugati civilizáció a maga összes keresztényietlenségével együtt is világcivilizációvá vált, és gyökérszálaival az

ortodox országok életébe is behatolt, mindez a keleti kereszténység következő nagy kihívását jelenti.

Mint a tenger fövénye

A kereszténység mint olyan, makulátlan és eszményi formájában alkalmasint sohasem létezett. A megvalósulása körüli bonyodalmak viszont a történelem folyamán számos új egyházat és felekezetet szültek, amelyek az eredeti keresztény vallás disszidenseinek összefogásából keletkeztek. Így hát fel lehetne rajzolni a keresztény csoportok és felekezetek „családfáját”, amely annál burjánzóbban ágazik szét, minél közelebb jutunk a mához.

A következő áttekintés csak hozzávetőleges felosztását tudja adni a keresztény csoportoknak, és nem törekszik hitvallási irányaik különbségeinek bemutatására. E sajátosságok némelyike a csoportok, kiségyházak létrejöttében kereshető, amint erre előző írásainkban már kitértünk. Az évszámok az időbeli orientáció első megközelítését segítik, és vagy az alapítás/kiválás pillanatát (elismerését), illetve a kiváltó esemény bekövetkeztét jelölik, vagy – több dátum esetében – az újr alapítás évét, éveit is.

A kereszténység 1970-ben a maga mintegy egymilliárd Krisztus-hívőjével a világ lakosságának kb. 30 százalékát tette ki. Jóllehet a keresztények száma növekszik, részarányuk fordítottan változik, és 2000-re mintegy 25 százalékra csökken.

A keleti egyházak

Az ókor egyházának első négy egyetemes zsinata három hitvallási irányzatot és hét további egyházat hagyott maga mögött, azokat, amelyeket a nagy egyház elítélt és kizárt magából. Az *ariánusok* (325) hosszú időn át uralták a népvándorlás germán birodalmait, de azok hanyatlásával együtt jószerével eltűntek. A *nesztoriánusok* (431) utódai ma is megtalálhatók Iránban, Szíriában és az Egyesült Államokban.

Az ókeleti egyházak (451 után) teszik ki a következő nagy szakadás „eredményét”. Hozzájuk tartoznak az *örmények*, a *koptok* (Egyiptomban), az *etiópok*, a *szír-ortodox keresztények* és hittestvéreik *Indiában*. Ez az öt egyház ma mintegy 30 millió hívőt számlál összesen, s ennek mintegy fele Etiópiában él.

Az ortodox egyházak (1054 után) a nagy kelet–nyugati szkizmát követően a négy régi patriarchátus, *Konstantinápoly*, *Alexandria*, *Antiokhia* és *Jeruzsálem* egyházaiból keletkeztek, de hozzájuk tartozik a *ciprusi* egyház is. Bizánc összeomlása után az új *moszkvai* patriarchátus vette át a vezető szerepet (1589/1917), amelytől Kelet-Európa nemzeti ortodox egyházai a 19. és 20. században függetlenítették magukat. Olyan folyamat ez, amely az új keleti államokat tekintve mind a mai napig érzékelhető (Ukrajna, Macedónia). Bár mindezek az ortodox egyházak önállónak mondhatók, mégsem különálló hitvallások: liturgikus nyelvükben különböznek ugyan egymástól, hitvallásuk azonban azonos. Világszerte mintegy 150 millió ortodox keresztény van, s ennek majdnem a fele tartozik a moszkvai patriarchátus joghatósága alá.

Az ortodoxián belüli legjelentősebb szkizma az „*óhitűeké*” volt 1653, a nagy orosz szakadás (*raszkol*) után; az államegyházzal szembeni szakadárságuk hosszú és kemény üldözést vont maga után a cárok részéről.

A Nyugat egyházai

A katolikus egyházak (1054 után)

Az ötödik ókori patriarchátus, a római püspökség (pápai intézmény) egyháza *római katolikus egyházként* ismeretes, s az összkereszténység számának felét meghaladó, mintegy 900 millió hívőt számlál. A pápa főségét az ún. *egyesült* (vagy *keleti katolikus*) egyházak is elismerik, amelyek 1054 után a határok többrendbeli áttolódása következtében a keleti és a nyugati befolyás-övezetek interferenciájában éltek, s elváltak az ortodox patriarchátusoktól. Maguk is a római katolikusok hitét vallják, de megőrizték eredeti liturgiájukat és saját egyházjuk van.

A katolikus egyházak közül a legfiatalabb az *ókatolikus egyház* (1871) mintegy 500.000 hívővel, akik a pápai csatlakozhatatlanság dogmáját nem fogadják el, és az utrechti unió során (1889) szövetségre léptek a „Rómától független” svájci (*keresztény-katolikus egyház*, 1875), lengyel és Egyesült Államok-beli közösségekkel.

A reformáció előtti egyházak

A hanyatló középkor reformmozgalmait kétségkívül a reformáció előfutárainak tarthatjuk. Közéjük sorolható a *waldiak* mozgalma (1184) – egyházuk ma Olaszországban és Dél-Amerikában mintegy 50.000 tagot számlál – és a *huszitáké*. Örökségük a *cseh-morva testvérek* (1467) közösségében maradt fenn, és a 18. században Zinzendorf gróf (1700-1760) által jelentős módon megújult. A ma fennálló testvéri közösség világszerte mintegy 400.000 tagot mondhat magáénak.

A reformáció egyházai (1517 után) egyfelől a Martin Luthertől (1483-1546) kiinduló reformmozgalomra, másfelől Ulrich Zwingli (1484-1531) és Jean Calvin (1509-1564) svájci reformátorokra vezetnek vissza egyházi közösségeiket. A *lutheránus egyházak*, amelyeket az augsburgi (ágostai) hitvallás egyesített, elsősorban Európa északi részén erősödtek meg. 1947 óta a világ legkülönbözőbb tájain élő mintegy 70 millió hívőt fog össze a Lutheránus Világszövetség. A *református egyházak* svájci hagyomány szerint nem ismerik el a szukcesszív püspöki hivatalt, és zsinati-demokratikus módon szerveződik „hierarchiájuk”; a református vallásosság kezdetben Franciaországban és Hollandiában terjedt el leginkább, majd a brit szigeteken és az Egyesült Államokban. Történelmileg igen súlyos üldözés sújtotta a *hugenottákat* – a franciaországi reformátusokat –, akik máig a francia protestantizmus legaktívabb magját képezik. A Református Világszövetség (1875/1970) 40-60 millió hívőt képvisel.

Az anglikán egyház (1534) nem sorolható be egyértelműen a reformáció egyházai közé, hiszen létét VIII. Henrik angol király római pápával való szakításának köszönheti, aki nem adott engedélyt a király válásához, majd újránősüléséhez. Az anglikán egyház csak amolyan „második lépésként” vette át a reformáció néhány elemét; ám liturgiájában és szervezetében a mai napig is igen közel áll a római katolikus egyházhoz. A 68 millió anglikánnak kis híján a fele él Európában.

Az anglo-amerikai protestánsok

Az angol államegyháziság eszményét az európai protestantizmus reform-irányzatai elutasították. Az erzsébeti korszak derűs nyitottsága ellen fellépő szigorú puritanizmus ellenzéki akciói során a 16. század közepe táján számos vallási csoportosulás és szabadegyház keletkezett. Két fő irányzat rajzolódik ki e korban: a *presbiteriánusok* (1647) John Knox (1505-1572) skót reformátor hagyományát követik. Knox Calvin tanítványa volt. A presbiteriánusok Skóciából és Írországból Amerikáig és Ausztráliáig jutottak el, ma mintegy öt-hatmillió keresztény tartozik

közösségeikhez. Az észak-amerikai protestantizmus domináns egyházi rendszerévé vált a *kongregacionalisták* (1582) irányzata. Az angol Norwich egyik közössége, amely függetlennek nyilvánította magát az anglikán egyháztól, súlyos üldözést szenvedett el, majd szétszórták őket. Holland száműzetésből indult a *Pilgrim-atyák* csoportja (1620) a Mayflower nevű hajón az Újvilág felé. A kongregacionalisták – a presbiteriánusokkal ellentétben – nem ismerik el az egyházi alá-fölrendelési struktúrát. Ma mintegy négy millió kongregacionalistával számolhatunk, de számuk valószínűleg mégiscsak magasabb, mert közülük igen számosan más egyházakkal alkotott unióban élnek.

A szabadegyházak jobbjára a 16. századi keresztelő mozgalmak hagyományából sarjadtak ki. Közös jegyük az önkéntes – vagyis többnyire felnőtt-kori – keresztelés hangsúlyozása és a személyes megtérés kívánalma: a szabadegyházakba nem lehet „beleszületni”. A szabadegyházak különleges szociális elkötelezettségükkel tűnnek ki, toleranciát és erőszakmentességet hirdetnek, és azok közé a keresztény csoportok közé tartoznak, amelyeknek tagjai legkorábban szálltak síkra az emberi jogok egyetemes kivívásáért és a rabszolgakereskedelem végleges megszüntetéséért. A *menmoniták* (Menno Simons fríz pap nevéből, 1496-1561) a legrégebb, ma is létező szabadegyház (1540 óta). Ma világszerte 600.000-nél több tagot számlálnak. A legnépesebb kortárs „keresztelő” egyház kétségkívül a *baptistáké*. Az első közösségeket John Smyth alapította Amszterdamban angol emigránsokkal, 1609-ben. Ma világszerte kb. 32 millió baptistát tartanak számon, túlnyomó többségük Észak-Amerikában él; az Egyesült Államokban minden második színesbőrű baptista. 600.000 baptista él az egykori Szovjetunió utódállamaiban. A *kvéker* (1647; tulajdonképpen „a barátok vallási társasága”; alapító: George Fox, 1624-1691) dogmák és szentségek nélküli kereszténységet képviselnek. A mintegy 200.000 kvékerből 120.000 él Észak-Amerikában. A *metodizmus* voltaképpen az anglikán egyházon belüli reformmozgalom volt. Alapjánál egy anglikán pap, John Wesley (1703-1791) személyes vallási élménye áll (1738). A metodisták az egyházi együttműködés és az ökumenikus mozgalom legerkötelezettebb képviselői közé tartoznak. Ma világszerte (gyermek és barátok nélkül) kb. 20 millió metodistáról tudnak. William Booth metodista pap (1829-1912) és felesége, Catherine 1865-ben misszióba és szociális munkálkodásba fogtak a londoni Eastenden. 1878-ban munkájukhoz látványos, katonás szervezetet alapítottak: az *Üdvhadseréget*, amely ma a világ több, mint száz országában honos, és négy millió tagja hallatlan elkötelezettséggel áll az éhezők, szegények, foglyok stb. mellé mindenhol, ahol a segítség és az erkölcsi felkarolás szükségesnek mutatkozik. A *pünkösdi egyházak* (1900-tól kezdve) – amelyeknek tagjai szilárdul meg vannak győződve a Lélektől közvetlenül kapott karizmáikban – az eksztatikus elragadtatások, jelenségek nagyrabecsüléséről közismertek; a személyes „ébredést” a Lélek keresztelésként fogják fel és kevés párbeszéd-készséget mutatnak a többi egyházakkal. Elsősorban a harmadik világban találnak talajra, ahol személyesen megérintő, de ugyanakkor szociálisan és politikailag is érzékeny, megnyugtató spiritualitást alapozhatnak meg. Tagjaiknak össz-létszámát világszerte 30 millióra becsülik.

A *szektákat* igen szigorú megszorítások mellett lehet csak a keresztény csoportok közé sorolni. Közülük számos csoportosulás elutasítja az ókor egyházainak zsinatait és az együttműködést más keresztény egyházakkal, illetőleg a Biblia mellett további „kiegészítő” kinyilatkoztatásokat is használnak. A legtöbb, ma aktív szekta az amerikai fundamentalizmusból tört fel, és a közeli világvégére készülődik. Az új radikális formáknak („ifjú vallásoknak”) még csekély tömegbázisuk van. Veszélyességük abban áll, hogy a más vonatkozásokra tekintettel nem levő missziós buzgóságot gyakran haszonelvűséggel és hatalomvágygal ötvözik, és minden diskurzustól elzárkóznak, amely nem fogadja el az ő premisszáikat.

Az ökumené

Gyakran cserélik össze az *ökumenikus* egyházi használatú nemzetközi szót az *ökonómikussal* – és nem egészen alaptalanul; mert a két kezdő szótag mögött ugyanazon görög szógyök áll, amely „lakni, háztartást vezetni” jelentésű, ám ugyanakkor „belakni” értelmű is: belakni az egész (ismert) földet, mindazt, ami lakható. Az ökumené ennek értelmében az antikvitásban nem volt egyéb, mint maga a Római Birodalom területe, ma pedig a földkerekséget érthetjük rajta. A kereszténység egyetemesség-igénye és sokarcú megjelenése közötti konfliktus kivált a 19. században lett szembeötlővé, amikor a különféle felekezetekhez tartozó keresztények Afrikában és Ázsiában gyakorta *egymás ellenében* misszionáltak. Abból a kézenfekvő belátásból, milyen messzemenően kompromittálja ez a kereszténység egészét, a protestáns egyházak között egy olyan mozgalom bontakozott ki, amely újraélesztette az alapvető keresztény egység iránti igényt a különféle hagyományok között. Már 1800 körül létrejöttek az első felekezeti „Biblia-társaságok”, 1878-ban és 1888-ban Londonban nemzetközi „misszió-konferenciákra” került sor, amelyeket az 1900-as New York-i és az 1910-es edinburghi Világ-Misszió Konferenciák követték.

Ettől kezdve egy egész sor olyan kezdeményezésről tudunk, amelyek az Egyházak Ökumenikus Tanácsa (Egyházak Világtanácsa, központja Genf) 1948-as megalakulásához vezettek. Az amszterdami alakuló ülésen 147 egyházi közösség képviseltette magát 44 országból. 1961-ben a nagy kelet-európai ortodox egyházak, illetve az első „pünkösdi” egyházak is csatlakoztak az EÖT-höz. Ma az EÖT-nek több mint 300 tagegyháza van 90 országból, s ez több mint 400 millió hívőt jelent. Keresztény minimumkövetelményként a Biblia kinyilatkoztatásként való elismerése, a megváltó és Isten-fió Jézusba vetett hit és a Szentháromság elismerése áll fenn.

Az EÖT nem szuper-egyházként értelmezi magát, a tagság nem jelent tanbeli „egyesülést” az egyházak között. Ennek ellenére a katolikus egyház nem tagja az EÖT-nek. Az egység és a különféle felekezetek közötti keresztényi együttműködés a római egyház számára sokáig kizárólag a pápai egyházhoz való feltétel nélküli visszatérésként merült fel. Csak a II. vatikáni zsinat (1962-1965) ismerte el a nem-katolikus keresztény közösségeket egyházként. 1961 óta a római katolikus egyháznak XXIII. János pápa kezdeményezésére megfigyelői státusa van az EÖT-ben, és egyes bizottságokban együttműködési jogkörrel van jelen.

Ha egykor a keresztények egységét katolikus részről jószerevével olyan szervezeti összefűződésként értelmezték, amely a különböző hagyományoknak kizárólag az „uralkodó” tendenciához való hasonulása árán valósulhat meg, a ma keresztényei sokkal demokratikusabban és föderalisztikusabban képzelik el az ökumenét. Hiszen a kereszténység csak akkor találhatja meg legméltóbb helyét a világvallások között, ha a kölcsönös „eretnekezések” és a mindenki mindenki ellen folytatott felekezeti hadakozások szemlélete és kora végérvényesen leáldozik.

A kereszténység útja

Akár a kereszténység teológiáját tanulmányozzuk, akár kritikus nagyítónk alá vesszük történetét, mindennek semmi jelentősége sem volna, ha nem lettek volna minden időkben olyanok, akiknek személyes életében a keresztény vallás segítség és vezércsillag. Szentidők az egyházi évben, szent jelek a liturgiában és jól meghatározott életfelfogás – a számos megosztottság ellenére is mindez jól jellemzi a kétezer éves kereszténységet.

A formáknak az a pluralitása, amely a különböző vallásfelekezetek keresztény istentiszteleteiben és a különböző alkalmakkal megnyilvánul, könnyen elvonja figyelmünket attól a történeti tényről, hogy ezek az istentiszteletük ugyanabból a kevés számú „őselemből” állnak össze.

Minthogy az istentiszteletben mindig is az ember és Isten, Isten és ember találkozását ünneplik, erre emlékeznek és ezt szimbolizálják, az istendicséret állandó dialógusban nyilvánul meg. Az istentisztelet kezdőpontja

1. *Bűneink megvallása és a kiengesztelődés kérése.* Az egyházban használatos „bűnbánat” szót azt a belátást tükrözi, hogy az ember „megtört” és az üdvösségtől eltávolodott helyzetben él, emiatt Istenre-utaltságáról sohasem feledkezhet meg. A második lépést
2. *a bibliai olvasmányok* jelentik (Ó- és Újszövetség), amelyek Isten szavát a közösség (gyülekezet, ekklészia) egésze számára érthetővé teszik, s amelyek kinyilvánított üdvösségleteinkre „válaszként” hírt és emlékezést közvetítenek elődeink Isten-tapasztalatáról. Ehhez tartozik az igehirdetésben (prédikációban) a megidézett biblikus üzenetek aktualizálása, kifejtése a jelenre vonatkoztatva.
3. *A hitvallás* (Credo) közösségi nyilatkozatként fogalmazza meg a gyülekezet csatlakozását és elköteleződését Isten Szavához. A szöveg a nikaiai és konstantinápolyi egyetemes zsinatok megfogalmazásában tesz hitet az Atyaisten, a Fiú és a Szentlélek isteni Szentháromsága (trinitása) mellett, de legfőképpen az Istenfiú, a Krisztusnak elismert názáreti Jézus jelentősége mellett az üdvtörténetben. Az ókor egyházában a hittanulók (katekumenek) csak a hitvallásig lehettek jelen az istentiszteleten. Innen ugyanis a keresztény főliturgia központi része következik,
4. *az úrvacsora (eukarisztikus kenyértörés)*, amely Jézusnak az elfogatása és elítéltetése előtti, tanítványaival közösen elköltött húsvéti vacsoráját jeleníti meg. Az evangéliumok elbeszélése szerint Jézus ekkor mondta a megáldott kenyeret saját testének és a bort önnön vérének, és egyúttal felszólította asztalközösségét, hogy „emlékezetére” ők is ezt tegyék az elkövetkező időkben. A szentmise menetében az ige által hozzánk szóló Isten jelenléte után ez újabb, második csúcspontot jelent. Az úrvacsora ünneplése a kenyér és bor (vagyis Krisztus teste és vére) közösségi elfogyasztásában tetőzik (kommúnió).
5. Dicsőítő, hálaadó és könyörgő imák következnek – a dialogikus folyamatnak megfelelően –, a hála kifejezése a kapott kegyelmekért. Ilyenszerű imák környezik azonban az istentisztelet többi részét is, akár mondják, akár éneklük őket – s ezzel a miseliturgia lényegi elemét jelentik.

A fenti öt „alkotóelem” minden keresztény istentisztelet alapformáit meghatározza. Míg az ortodox, a római, az anglikán és az ókatolikus hagyományok elsősorban az úrvacsora – illetve eukarisztia-ünneplésre fektetik a fő hangsúlyt (*eukarisztia* a görögben hálaadást jelent), addig a protestáns felekezetek – és mindenek előtt a református – sokkal inkább az első három alkotóelemet, jelesül az igeolvasást és annak kommentálását részeltetik előnyben. A teljes istentiszteletet a katolikusok *szentmisének* vagy *eukarisztia-ünnepnek*, a protestánsok egyszerűen *istentiszteletnek*, az ortodoxok *szent liturgiának* nevezik.

Azok a vallások, amelyek Isten emberré-válásának hitén alapulnak, különös figyelmet szentelnek a látható és a láthatatlan között húzódó feszültségnek. Ilyen értelemben mindazok a gondolkodási modellek és ütközési pontok, amelyek a kereszténység rendszerében Jézus Krisztus isteni és emberi természetével függenek össze, a következő kérdés körül sűrűsödnek: létezhetnek-e olyan látható, emberi cselekvések és magatartások, amelyekről biztosan tudhatjuk, hogy általuk a láthatatlan nyilvánul meg, vagyis bennük maga Isten cselekszik? A Biblia újra és újra határozottan igenlő választ ad a fenti kérdésre (bűnök megbocsátása, keresztség, eukarisztikus „vacsora”). E jelszerű, tett-értékű, *szentség*nek nevezett cselekvés-adományok számát a középkorig nem rögzítették pontosan – így általában kettő és harminc között határozták meg. Csak a virágzó középkor teológiája nevez meg hét szakramentumot (szentséget), s ez a szám mind a római, mind pedig az ortodox egyház számára a mai napig elfogadott. A két legfontosabb szentség, a keresztség és az eukarisztia/úrvacsora ténye kezdettől fogva vitathatatlan volt – a keresztség az egyházba való beavatásnak és Krisztus megvallásának szentségeként, az eukarisztia a keresztény istentisztelet lényegi magjaként. A reformáció egyházai csak e két szentséget ismerik el „sakramentumként”, az anglikánok számára e kettő amolyan „fő-szentség”, a többi öt csak „minor sacraments”. A római és ortodox egyházban egyenrangúan elismert öt szentség nagyrészt életfordulók rítusaival függenek össze: a *bérmálás* a pünkösdi Lélek-áradás szentségi felidézése és a keresztény felnőttiség jegye, illetőleg a gyermekkeresztség nagykorú megerősítése; a *házasság* és az *egyházi rend* szentségét „hivatás-szentségekként” fogják fel, hiszen az életállapottal függenek össze és bizonyos „teljhatalom” és „rend” felvételét szolgálják: egyfelől a sexualitás rendjét, másfelől az egyház hivatalos szolgálatait. A *beteg szentsége* azoknak a szakramentuma, akik életveszélyben vannak, illetőleg a gyógyulás kegyelmére vágnak. Végső soron mindegyik szentség alapjánál a bűnbocsánat és kiengesztelődés bibliai ígérete áll, s ezt a *kiengesztelődés* (vagy régiebben *bűnbánat*) *szentsége* valósítja meg. Ez utóbbi szentség vételét az ógyházban kizárólag a legsúlyosabb bűnök esetén tartották nélkülözhetetlennek (hittagadás, házasságtörés, gyilkosság), ezért nem is volt ismételheto. A középkor óta a kiengesztelődés szentségét az egyházi lelkigondozás rendszeresített eszközeként fogják fel és alkalmazzák.

A keresztények ünnepei Jézus életének, halálának és feltámadásának legfontosabb eseményeit, jelenségeit idézik fel és jelenítik meg a fizikai időtartam – jelesül az év – ismétlődése, „körforgása” szerint. A keresztény ünnepek többnyire olyan időpontokra esnek, amelyek egykor zsidó vagy pogány fordulóponatok voltak. Az egyházi év körforgása azonban nem téveszthet meg: a kereszténység nem az idő ciklikus felfogására alapozó vallás.

Szerepcserés dráma

A zsidóság és a kereszténység ugyanannak a bibliai történelemfelfogásnak a talaján áll: a világnak kezdete és vége van; nem a körpályák ismétlődése formálja renddét a történelmet, hanem egy haladásnak, fejlődésnek felfogott út a teremtés kezdetétől megítéltetésén át beteljesülésének végezetéig, amelyet a Biblia az új, illetve égi Jeruzsálem képével jelöl. Isten a világ ura, bírása, teremtőként ott áll a kezdetnél, figyelemmel követi a történelem drámája során, ítélő szemmel kíséri útján és a kedvező beteljesülésbe vezet. Ugyanígy simul az egyes ember életének, sorsának útja a kezdettől a végig Isten kezébe, az életútján mégis felelősen kell haladnia és a bűn és kiengesztelődés egyre csak ismétlődő drámáját kell végigvalósítania a végső számadásig.

A keresztény hit azzal a hitével, hogy a názáreti Jézus halála és feltámadása immár bevezette a történelem végjátékát, megkülönbözteti a kereszténységet a zsidóságtól, ám egyszerismind radikalizálja is ehhez képest. A keresztény nem csupán a teremtés és a végítélet közé vetve él, hanem e végső üdvtörténeti korszak kezdete és vége között is, hogy úgy mondjuk: azzal az életérzéssel, hogy a történelem itt kapcsolt legmagasabb sebességfokozatára, hogy a keresztény

ember a dráma katartikus csúcspontjának közelében játssza a maga szerepét. Nem téveszthetjük szem elől azt sem, hogy még a nyugati világ haladáshitét jellemző izgatottságban is az a nyugtalanság, elégedetlenség, türelmetlenség nyilvánul meg, amely a kereszténységet a maga kezdeteikor kísérte.

Drámaiság hatja át a fény és árnyék változásait, a jó és a gonosz küzdelmét. A szenvedés minden vallás számára ennek az ellentétnek az eredménye és az átmenet elkerülhetetlen fájdalma. E fájdalom jelentései az igazságtalanság elkövetésétől az Istenbe vetett bizalom megkérdőjelezéséig terjedhetnek (mint például az ószövetségi Jób esetében), és megkísérlik felszámolni vagy akár csak enyhíteni is az emberi szenvedés abszurditását az ok és az okozat logikájának „előállításával”; ám az a kérdés, miért hagyja Isten az ártatlanokat is szenvedni?, ennek ellenére sohasem merült feledésbe.

A kereszténység gyökeresen új perspektívát mutat e kérdéssel kapcsolatban: az emberré lett és szenvedni kész Istenben való hit maga alapozza meg a szenvedés miértjére adható választ; Isten kész az üdvösségszerző „szerepcserére”, és együtt-szenvedőként megalapozza a szenvedés felszámolhatatlan rejtvényével való kiengesztelődést. A keresztény ettől kezdve nem büntetésként vagy sorscsapásként érti a szenvedést és a halált, hanem Isten szenvedésében osztozóként értelmezheti önmagát, aki ekként a történelem végítélet felé tartó folyásában sorsközösséget vállalhat minden szenvedővel.

Ami az ember számára a legrettenetesebbként tűnt fel, hogy valami kirekesztheti őt Isten közelségéből, a megváltás révén mára feloldódott. Így hát fordítva is érthetjük a „szerepcserét”: a szenvedőkkel vállalt szolidaritás az a döntő kritérium, amely szerint az embert Teremtője megítéli: aki a szenvedőnek segítséget nyújt, az Istent magát segíti.

Szem előtt kell tartanunk ezt a távlatot, ha meg akarjuk érteni az oly gyakran idegennek tűnő kegyességet és a keresztény történelem sajátos életformáit.

Az imában, az istentiszteletben, az ünnepekben és a szokásokban gyakorta tűnik fel a keresztény istenkapcsolat ellentmondásosként, paradoxként vagy túlhajtottként, mivel mindezek a mindenható és szenvedésbe ájult, érinthetetlen és kínlódó, örök és meghalt, magasságos és testvéri Istent illetik.

Amire az emberek vágyakoznak, de önerejükben nem képesek, mindazt – keresztény felfogás szerint – Isten magára vállalja: hogy kiengeszteljük az örökkévalóságot és a végességgel, az eget a földdel.

Az egyetemes zsinatok táblázata

Száma	éve	helye
Az ókor hét egyetemes zsinata		
1.	325	Nikaia (1)
2.	381	Konstantinápoly (1)
3.	431	Epheszosz
4.	451	Kalkedon
5.	553	Konstantinápoly (2)
6.	680-681	Konstantinápoly (3)
7.	787	Nikaia (2)
A vitatott 8. zsinat		
8.	869-870	Konstantinápoly (4)
	879-880	A keleti egyház ellenzsinata
A virágzó középkor nyugati egyházának hét pápai zsinata		
9.	1123	Róma/Laterán (1)
10.	1139	Róma/Laterán (2)
11.	1179	Róma/Laterán (3)
12.	1215	Róma/Laterán (4)
13.	1245	Lyon (1)
14.	1274	Lyon (2)
15.	1311-1312	Vienne
A nyugati egyházreform-kísérletek három zsinata		
16.	1414-1418	Konstanz
17.	1438-1445	Bázel-Ferrara-Firenze
18.	1512-1517	Róma/Laterán (5)
A római katolikus egyház reformáció utáni három egyetemes zsinata		
19.	1545-1563	Trento (Trident)
20.	1869-1870	Róma/Vatikán (1)
21.	1962-1965	Róma/Laterán – Róma/Vatikán (2)