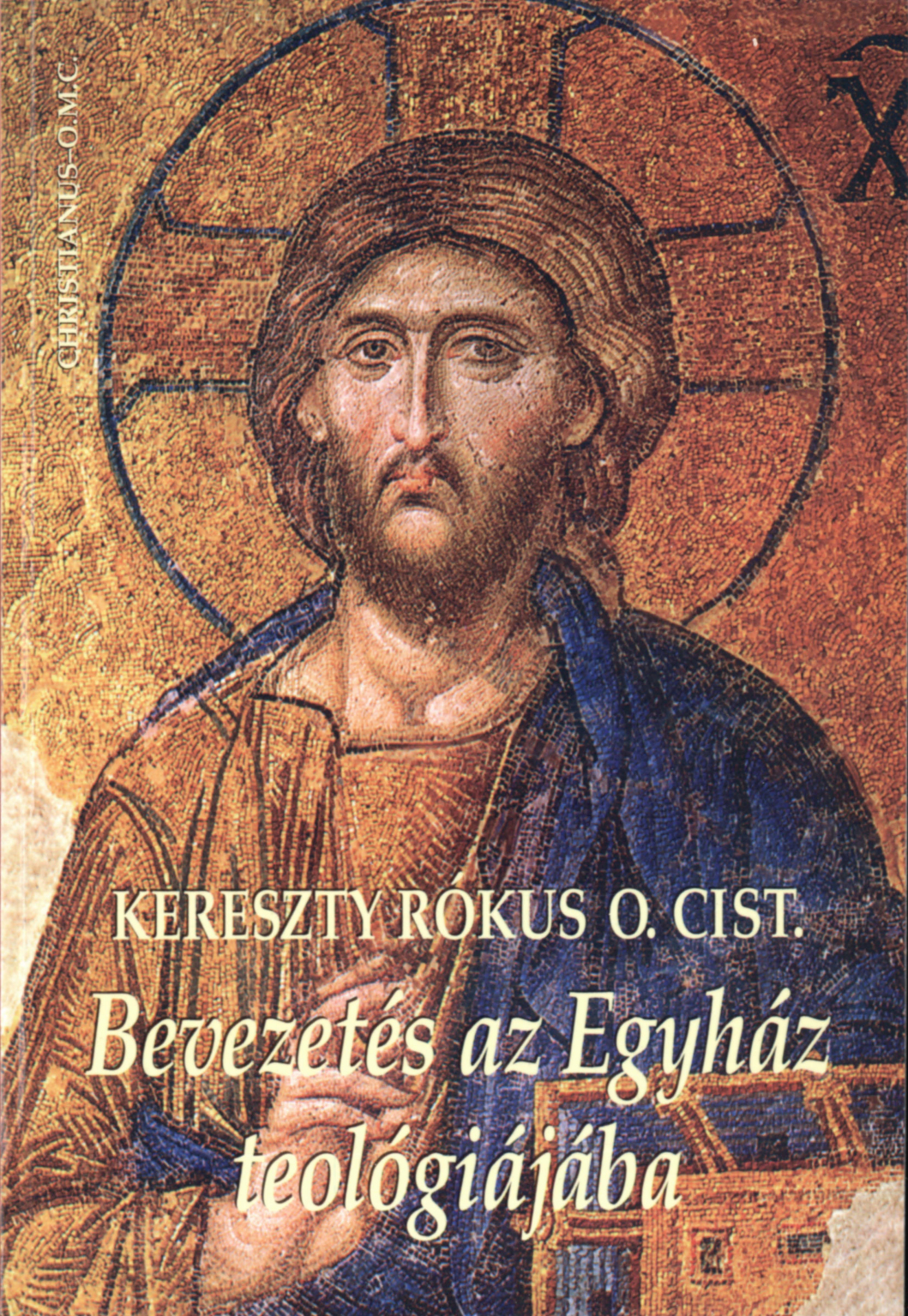




CHRISTIANUS-O.M.C.

KERESZTY ROKUS O. CIST.

*Bevezetés az Egyház
teológiájába*

KERESZTY RÓKUS O. CIST.

BEVEZETÉS AZ EGYHÁZ TEOLÓGIÁJÁBA

ZIRCI ÉS KISMAROSI CISZTERCI TESTVÉREIMNEK

KERESZTY RÓKUS O. CIST.

BEVEZETÉS AZ EGYHÁZ TEOLÓGIÁJÁBA

CHRISTIANUS – O.M.C.
Budapest – Bécs, 1998

Nihil obstat.
1997. június 20.
Balás Dávid O. Cist. S. T. D.
censor deputatus

Imprimi potest.
Farkasfalvy Dénes, O. Cist.
dallasi apát

© Kereszty Rókus

CHRISTIANUS – O.M.C.

1053 Budapest, Kossuth Lajos u. 1.
Felelős kiadó: Dr. Ákos Géza és Valentiny Géza
Készült: 16 A/5 ív terjedelemben
a kalocsai Kaloprint Nyomdában
Felelős vezető: Illés János igazgató

ELŐSZÓ

„A kereszténység előtti Jézus” címmel jelent meg mostanában egy angoltól fordított könyv. Az ilyenfajta szenzációt keltő cím mindig jó piacot biztosít. Sokan el is hiszik, hogy az Egyház intézménye, hatalmi szervezete kisajátította és meghamisította a „valóságos Jézust”. Ugyanakkor azok, akik szeretik Jézust és elvetik az Egyházat, nem veszik észre, hogy az Egyház vezette el őket Jézushoz. Hiszen az Egyház őrizte meg a Jézus-hagyományokat, az Egyház tagjai írták az evangéliumokat, a 2. és 3. századi egyház alkotta meg a kánont, vagyis választotta ki a hiteles, inspirált újszövetségi iratokat a sok, állítólag apostoli szerzőségű írás közül. Hiszünk a 3. század egyházának, de elvetjük a 20. századét? De ha Jézus valóban Isten Fia volt, megengedhet-e Egyháza ilyen gyökeres eltorzulását? Az az Egyház, amelynek kezdeti magját, a tizenkettőt annyi gonddal tanította, amelyért életét áldozta, ma már csak akadály lenne közte és a jó szándékú hívő között? Ha ez így van, akkor Jézus nagyon szánalmas és tehetetlen „Isten Fia” volt.

Ha visszagondolunk életünk meghatározó élményeire, szinte minden Krisztus-hívő emlékezni fog egy-két emberre, akiben megérezte Krisztus jelenlétét, felismerte arcvonásait. Ki formálta ezeket a Krisztust hordozó embereket, ha nem az egyházi közösség, s főleg az egyházi élet középpontja, az Ige és az Eucharisztia liturgiája? Tagjainak minden visszataszító képmutatása és egyéb bűnei ellenére az Egyház szent és ma is szenteket nevel azzal, hogy közli velünk Krisztus életét. S a földi egyház csak kis hányada a szentek megszámlálhatatlan sokaságának, akik a mennyben imádják és szeretik Krisztust, mint menyasszony a vőlegényét. Paradox módon, minél mélyebben azonosulok

a földi és az égi Egyház Krisztus iránti szeretetével, annál mélyebb lesz Krisztussal a személyes kapcsolatom.

Könyvemet azért írtam, hogy ezt a titkot minél többen megsejtsék: személyes kapcsolat Krisztussal és az Egyház szeretete nem ellentétes, hanem egymást feltételező valóságok. Nem törekedtem arra, hogy eredeti művet alkossak. Megelégedtem azzal, hogy a szentatyák és a II. Vatikáni Zsinat legnagyobb teológusainak tanításaiból merítsek.

Elsősorban egyetemi és főiskolai tankönyvnek szántam, mivel évtizedes egyetemi oktatásból nőtt ki. De remélem, hogy olyanok is érdeklődéssel olvassák, akik találkozni akarnak Krisztussal a mai világban.

Függetlenül közlöm – kisebb átalakításokkal – egy régebbi cikkemet Szent Bernát egyházreformjáról. Úgy gondolom, Szent Bernát ma is igen sokat segíthet nekünk a magyar katolikus egyház megújulásában és a katolikus–protestáns párbeszédben.

Hálás köszönettel tartozom Balás Dávid rendtársamnak a kézirat gondos megbírálásáért, és Csepregi András evangélikus teológusnak hasznos meglátásaiért.

BEVEZETÉS

Nem az Egyház történetét, nem is az Egyház társadalmi szerepét (egyházszociológia), hanem az Isten örök tervében betöltött és betöltendő szerepét, az Istennek az Egyházzal való elgondolását próbáljuk megfogalmazni. De nyilván nem vonatkozhatunk el sem az Egyház történetétől, sem a társadalommal való múlt, jelen és jövő kapcsolatától. Egyrészt nem hamisíthatjuk meg a történelmet (ha valóban Isten elgondolása az Egyház, annak isteni jellege a legromlottabb korszakaiban is kiviláglik), másrészt nem veszhetünk el empirikus részletkérdésekben. Célunk az Egyházzal adott isteni kinyilatkoztatás hittel elfogadott megértése, más szóval, az Egyház teológiáját akarjuk felvázolni.

Az Egyház helye az üdvösségtörténet egészében

Mivel Isten szükségképpen minden lét forrása és végső célja, ezért az Egyház végső célja sem lehet más, mint Isten dicsérete. Ugyanakkor Isten nem saját nagyságát vagy boldogságát növeli a teremtetés és megváltás művével, hanem teremtményei javát keresi; hiszen léte, szeretete és boldogsága teljes önmagában. Így azt is állítanunk kell, hogy az egész üdvösségtörténet célja a megdicsőült Egyház a maga teljességében, amely az angyalokat (és esetleg más, általunk még nem ismert értelmes teremtményeket) is magába foglalja. Isten mindent azért tett és tesz, hogy létrehozza ezt a tökéletes személyes közösséget, amelyben megosztja velünk szentháromságos életét, szeretetét és

boldogságát. E cél szolgálatában állnak az anyagi világ, a biológiai fejlődéstörténet tekervényes útjai és az egyetemes emberi történelem empírikus síkon reménytelennek tűnő útvesztői is.

Az Egyház misztériumának különböző megközelítései

Minthogy Isten tervének minden szála az Egyház misztériumában fut össze, igen sok szempontból közelíthetjük meg¹, és több alapvető szimbólum, illetve fogalom körül többfajta, egymást kiegészítő ekkleziológiát építhetünk fel. Ha az Egyházat mint történeti fázisokon át kifejlődő szervezett közösséget nézzük, akkor egyháztanunk kulcsfogalma az Isten Népe, amely az Újszövetségben Krisztus Testévé lesz. Ha az Egyház Krisztust jelző és közlő szerepét hangsúlyozzuk, akkor az Egyházat mint Krisztus alapvető szentségi jelét. Ha megértjük, hogy a Szentlélek bennünk lakása révén a sok tagban egyazon isteni ontológiai alany él és működik, amely Krisztussal és egymással egyesít s ezáltal az egy Atya gyermekeivé tesz, akkor egy Szentlélek és *koinonia* központú rendszert dolgozunk ki. Ha az Egyházat mint Krisztusban nem felolvadó, hanem a vele való szeretetkapcsolatban kiteljesedő, egyedi személyeket integráló, egyetlen személyfölötti személyt akarjuk bemutatni, akkor a „napbaöltözött Asszony” szimbólumát állítjuk egyháztanunk középpontjába. Az Egyház egyszerre Krisztus szűzi menyasszonya és a lelkekben Krisztust szülő szűzanya. Minden eddig felsorolt megközelítés megtalálható a Szentírásban, a szentatyákban és a II. Vatikáni zsinat irataiban.

Jelen vázlatunkban először rövid történeti összefoglalást adunk az Egyház létrejöttéről és teológiájának kifejlődéséről az ószövetségi kezdetektől egészen napjainkig. A rendszerező részben pedig az összes fent említett átfogó egyháztani szimbólumot, ill. fogalmat megvizsgáljuk, hogy minél több oldalról megvilágíthassuk az Egyház misztériumának gazdagságát.

RÖVIDÍTÉSEK JEGYZÉKE

DS	<i>Enchiridion Symbolorum</i> , szerk. H. Denzinger és A. Schönmetzer 36. k. 1965.
HD	<i>Handbuch der Dogmengeschichte</i> , szerk.: M. Schmaus, A. Grillmeier és L. Scheffczyk, Freiburg, Herder, 1970–74.
LG	<i>Lumen Gentium</i> . A II. Vatikáni Zsinat dogmatikai konstitúciója az Egyházzól.
ST	<i>Summa Theologiae</i>
UR	<i>Unitatis Redintegratio</i> . A II. Vatikáni Zsinat határozata az ökumenizmusról.
WA	<i>M. Luther művei (Weimarer Ausgabe)</i> .

ELSŐ RÉSZ

TEOLÓGIAI EGYHÁZTÖRTÉNET

A mint Jézus története és ennek a történetnek az Egyházban való fokozatos megértése minden krisztológia kiinduló- és végpontja, hasonlóképpen az Egyház létrejöttének és önértésének története az ekkleziológiai eszmélődés alapja. Lukács kétkötetes műve, a harmadik evangélium és az Apostolok Cselekedetei először mutatják be részletesen Krisztus történetének és az Egyház létrejöttének szerves kapcsolatát, valamint a krisztológia és ekkleziológia összetartozását.

Az eredeti bűn miatt az emberiség családjába való beleszületés nem esik egybe a megszentelő kegyelem állapotába való beleszületéssel: „a kegyelem nem öröklődik”. A bűnbeesett emberiség nem az Isten gyermekeinek, hanem a kegyelemtől megfosztottak – bár Istentől továbbra is a természetfeletti üdvösségre rendelték – közössége². Isten ugyan Krisztus megváltó műve révén³ mindenkinek felajánlja a megszentelő kegyelmet (a Szentlélek által a Fiú istenfiúságában való részesedést), de az üdvtörténeti helyzetnek megfelelően más és más módon és mértékben. Így az egyén kegyelmet elfogadó vagy visszautasító magatartásától függően az emberiség szétszakad Káinokra és Ábelekre, a kiválasztott igazakra és az elvetettekre. Amennyiben a kegyelem szerint való élet mindig közösségépítésre irányul, de egyben kihívja a bűnösök ellenkezését, az Isten a világ kezdetétől fogva nem szűnt meg népet gyűjteni maga köré⁴. Ilyen értelemben beszélnek a Szentatyák arról az egyetemes Egyházzal, amely Ábellel kezdődött⁵. Ez a világ kezdetétől létező „egyház” azonban a Krisztusban megvalósuló Egyházhhoz képest még csak töredék és „előkép”: az igazak a bűnösök közösségébe beékelődve szenvednek és vágyakoznak egy olyan „megváltás” (igazság, tisztesség, jóság, emberhez méltó közösség és örök élet) után, amelynek a valóságában inkább intuitív,

mint reflexív módon hisznek. Ez a bűnösökkel való keveredés szükségképpen az igaz üldözéséhez és elvetéséhez vezet; de éppen ezzel válnak az Ábelek és Jóbok az egyetlen Igaz, és az általa alapított Egyház tagjainak előképeivé. Nem mondhatjuk, hogy az igazak az üdv-történet kezdetén szükségképpen kevesebben lettek volna, mint a bűnösök. A különbség az Ábrahám meghívása előtti és utáni korszak között inkább abban található, hogy az isteni kegyelem Ábrahám előtt a történelemben még „nem öltött formát”, Isten nem fejezte ki önmagát egyértelműen, önmaga által garantált hitelességgel az ember egyéni és társadalmi létének megtapasztalható (bár csak hittel azonosítható) struktúráiban⁶. Röviden úgy is mondhatnánk, hogy Isten csak Ábrahám meghívásával „lép az emberi történelembe”, azaz nemcsak az egyéni ihlet révén, hanem egy ember és annak hitből származó leszármazottainak történetén keresztül kezdi kinyilatkoztatni az emberiséggel való örök tervét és ezáltal önmagát. Itt indul el az a nemcsak a lelkek mélyét, de a társadalmi formákat (ihletett szó, könyv, közösségi struktúrák, hittételek, törvények, istentisztelet) is átalakító, Isten és ember között kifejlődő párbeszéd, amely az Isteni Szó testté válásában ér el végső fázisához. Az Atyák filológiaiag tévesen, de teológiai éleslátással így adták Izajás szájába a megtestesülés megfogalmazását: „Ego qui loquebar, ecce adsum” – Én, aki idáig csak beszéltem hozzátok az Ószövetség hosszú ideig tartó iskolájában, most személyesen jöttem el közétek és veletek maradok.

ELSŐ FEJEZET

ISTEN NÉPE AZ ÓSZÖVETSÉGBEN

A Szentírás, a Szentatyák és a II. Vatikáni Zsinat alapján (LG 9, NA 4) nemcsak arról van szó, hogy Izrael előkészítette az Egyházat, az Egyház előképe, hanem a hit szempontjából a kettő között alapvető azonosságot is állítanunk kell.

Izrael annyiban készítette elő az Egyházat, amennyiben Isten „iskolája”-ban egy szükséges, de később túlhaladott fázist valósít meg.

Izrael az Egyház típusa, előképe is, amennyiben a kettő között strukturális hasonlóságot találunk: Izrael története mintegy illusztrációja az Egyház mivoltának és történetének.

Ez azonban még nem minden. Az Újszövetség szerint az Egyház „Isten Izrael-je,” (Gal 6,16), az Egyházban teljesedik be a történeti Izrael hivatása. Szent Tamás a Szentatyák tanítását fogalmazza meg, amikor azt állítja, hogy az ősatyák (az Ószövetség igazai) „ugyanannak az Egyháznak a testéhez tartoztak, amelyhez mi is tartozunk”. Ti. amennyiben a törvény szertartásait az eljövendő Messiásba vetett hitben és az iránta való szeretetben gyakorolták, hitük és szeretetük révén Krisztushoz kapcsolódtak.⁷

Ezek szerint, amikor Izraelt mint az Egyház kezdetét tárgyaljuk, mind a három fenti szempontot figyelembe kell veyük: Izrael közössége, intézményei és élete a maga konkrét formáiban az isteni pedagógia egykor szükséges, de ma már túlhaladott fázisa; strukturái azonban megvilágítják a Krisztus által alapított Egyház struktúráit is; Annyiban beszélhetünk Izrael és az Egyház azonosságáról, amennyiben a hit tárgya az Ószövetségben is (az eljövendő) Krisztus (vö.: 1Pét 1,10–12).

1. Izrael mint Isten Népe: főbb témák

a) Isten Népe

Jáhvé vallástörténeti jellegét tekintve égi isten, hasonló a többi nomád pásztornép istenéhez. De Izraellel való szoros kapcsolata ellenére megtartja transzcendenciáját. Közte és Izrael között nincs vérségi kapcsolat, mint a környező népek törzsistenei és a tőlük leszármazó törzsek között. Izrael Isten Népe isteni kiválasztás alapján: nem Jáhvénak, hanem Izraelnek volt szüksége arra a szövetségre, amely Isten Népévé tette. Ennyiben tehát Izrael Istene egészen egyedülálló vallástörténeti jelenség: nem egyoldalúan transzcendens, mint a legprimitívebb népek istenei. De immanenciája, Izrael történetében vállalt szerepe nem kompromittálja végtelen nagyságát és szentségét, azaz immanenciája és transzcendenciája nem vesztélyeztetni egymást. Ellenkezőleg, a kettő egyszerre nyilvánul meg.

Izrael kezdetben nomád vándornép, amint ősök, Ábrahám is az volt. A pusztában való vándorlásaikban egyedül Jáhvéra kell hagyatkozniuk: Ő vezeti őket. Az Újszövetség, amikor az Egyház és Izrael közötti folytonosságot hangsúlyozza, az Egyházat is Isten Népének mondja, vagy egyszerűen „nép”-nek^a. Az Egyház Isten Népe végleges formájában: isteni kiválasztás hozta létre és hasonlóképpen vándornép ezen a Földön, mint Izrael volt a pusztában. Nincs itt maradandó városunk, hanem mint Izrael az Ígéret Földjére, úgy törekszünk mi is bemenni az Isten nyugalmába (Zsid 4, 1–11).

b) „Jáhvé seregei”

Mint Isten választott népe, Izrael meg volt győződve arról, hogy ügye Isten ügyével azonos ebben a világban. Bálványimádó népekkel körülvéve, azt gondolta, hogy legyőzésük, olykor kiirtásuk Isten ügyének győzelmét szolgálja. Ezért harcait az istentisztelet egy formájának tartotta (vö.: Kiv 7,4; 12,41). Amíg harcban álltak, harcosaiknak éppúgy tartózkodniuk kellett a nemi élettől, mint papjaiknak a papi szolgálat időtartama előtt és alatt.

A kereszténységben ennek az ószövetségi meggyőződésnek a kritikátlan átvétele mérhetetlen károkat okozott: vallásháborúk indokolásául szolgált. Pedig az evangélium fényében csak egyetlen ellenféllel szemben kell az Egyháznak minden erejével harcolnia: a Sátánnal és

annak angyalaival szemben, nem pedig földi hatalmakkal. Ennek a lelki harcnak a hangsúlyozása ma nagyon is aktuális téma: ha elkenjük, vagy elfelejtjük, sokat ártunk vele az Egyháznak.

c) *Tizenkét törzs szövetsége*

Isten nem Izrael természetes közössége helyett építi fel az Isten Népet, hanem annak társadalmi szervezetét szenteli meg: az egy hitet valló és az egy mózesi törvényt tartó nép tizenkét törzs szövetsége, a törzsek nemzetségekből, a nemzetségek családokból állnak. Jézus tizenkét tanítványt, illetve apostolt választ. Ezzel jelzi, hogy küldetése az egész népnek, egész Izraelnek szól. A megtért pogányok is Izrael tizenkét törzséhez fognak csatlakozni: a Tizenkettő egyetemes eszkatológus uralkodását Jézus az Izrael tizenkét törzse fölötti bíraskodás képében foglalja össze (Mt 19,28; vö.: Lk 22,30; Jak 1,1; Jel 21,12; 14).

A krisztusi Egyház alapegysége is a család (*ecclesia domestica*) és az egyetemes Egyház (legalábbis elvben) mindig figyelembe veszi a népek etnológiai tagolódását.

d) *Kultikus közösség*

Izrael mindenekelőtt *qahal Jahve*, azaz az Istentől meghívottak gyülekezete, amely Isten előtt áll, Isten szavát hallgatja, Őt dicséri és a sokszoros szövetségsgézésért áldozatokkal engeszteli (MTörv 4,10; 23,1; 31,30; Józsa 8,35; Bír 20,2; Neh 8,2; Zsolt 22,26). Ezt a héber kifejezést a Hetvenes fordítás gyakran *ekklesia theou*-val fordítja, az Újszövetség pedig a Jézus által alapított közösség(ek)re alkalmazza. A legteljesebb meghatározása az Egyháznak az Újszövetségben: *Ekklesia Theou en Xristo Iesou*: az Isten Jézus Krisztusban meghívott gyülekezete.

A héber *qahal* szót máskor *synagógé*-ra fordítják. *Ekklesia* és *synagógé* a Hetvenes fordításban szinonim szavak, csak az Újszövetségtől kezdve válik szét a két szó jelentése, az előbbi a keresztény, az utóbbi legtöbbször a zsidó közösséget jelenti.⁹

e) *Az Isten királysága*

Bár Izrael egyre világosabban felismerte, hogy Jáhv az egész teremtetés, az ég és föld szuverén ura, mégis egészen különleges értelemben Izrael királya. Királyságát az Egyiptomból való szabadulás alapozta meg: akkor váltotta ki a rabszolgasorsból és tette saját népévé Izraelt.

Mózes és Józua után Jáhvé egy ideig „alkalmi” bírakon és prófétákon keresztül kormányozta népét. Amikor végül is Sámuel engedett a nép követelésének, hogy Izraelnek is legyen királya a környező népek mintájára, ez a királyság teokratikus intézmény maradt. Mind Saul, mind Dávidot és Dávid házát Isten választotta képviselőjének: A király egyetlen jogcíme az uralkodásra, hogy ő „az Úr Fölkentje”: Isten nevében uralkodott és mindenben Isten akaratát kellett megvalósítania. Ám a valóságban még az eszményi király, Dávid sem volt az Úr akaratának maradéktalan végrehajtója: többször is bűnbe esett. Dávid halála és Salamon kezdeti uralkodása után néhány kivétellel (Józiás, Ezekiás) a királyi intézmény vallási szempontból csődöt mondott: sem az északi (Izrael), sem a déli (Júda) királyság uralkodói nem az Úr akaratát, hanem saját gazdagságukat és hatalomvágyukat akarták kielégíteni. Az északi és déli királyság megsemmisítése után (721, 586) a rövid makkabeusi intermezzo kivételével megszűnt Izrael politikai függetlensége. A nagy pogány birodalmaktól való politikai függés azonban csak elmélyítette Izrael hitét abban, hogy az ő egyetlen igazi királya Jáhvé. Ennek uralmát elsősorban a liturgikus gyűlekezetben ünnepelték: itt imádták egyetlen Királyukat, hallgatták szavát és meghirdették végső egyetemes uralmát. A Jáhvé végleges uralmába vetett hit különböző módon fejeződött ki Izrael szent könyveiben: Jáhvé Dávid sarján, a Messiáskirályon keresztül valósítja meg egyetemes uralmát (pl. Zsolt 72, Jer 33:15–16; Ez 34,23–24), vagy csak a történelem lezárása és ennek a világnak a megítélése után jön el, hogy az égi Emberfián keresztül megalapítsa örök királyságát (Dán 7,14–27), vagy pedig Jáhvé közvetlenül fog uralkodni Jeruzsálemből az egész földön (pl. Zak 14,9; 16; Zsolt 96, 97, 98, 99).

Az Újszövetség egészen szorosan kapcsolódik az Isten királysága témához. A Jézus meghirdette Isten Országa mégis legalább két vonalon egészen új értelmet hordoz. Egyrészt Jézus a Szenvedő Szolga életáldozata révén lesz a dicsőséges Emberfiává. A keresztre feszítése trónra emelés. S a történelem végéig az Isten Országának léte, kibontakozása és győzelme egészen az eszkatológikus beteljesedésig mindig mindenütt a keresztyén jegyében fog megvalósulni. Másrészt Jézus, aki valóságos emberként emeltetett fel a kereszten Messiáskirályrá, Isten valóságos Fia: rajta keresztül Isten közvetlenül van jelen és uralkodik rajtunk.

f) Jeruzsálem, a Szent Város

Miután Dávid elfoglalta Jeruzsálemet és a frigyláda székhelyévé tette, a város fokozatosan Izrael, illetve később csak Júda vallási központjává vált. A Másodtörvény érvénybe iktatásával minden ünnepet Jeruzsálemben kellett megülni és minden áldozatot csak a Templomban lehetett bemutatni. Amint Jáhvé egy Isten, így csak egyetlen szentélye lehet. Bár övé az egész földkerekség, mégis Jeruzsálemben, Sion szent hegyén, a Templomban vett lakást (Iz 54,1): minden izraelita Sion hegyére tekint mint igazi otthonára, ahol Istennel különös módon találkozhat. A Szent Város biztonságot, menedéket és védelmet nyújt. Azonban Jáhvé feltételekhez kötötte a Szent Városban, ill. a Templomban való jelenlétét. Jeremiás hiába hangoztatta, hogy Isten Házát a szövetségszegő nép latrok barlangjává tette, és Isten nem fogja megmenteni a megtérésnek ellenálló népet (Jer 7). Ezekielnek fenséges látomásban mutatta be az Isten, hogy „dicsősége” (istenségének felhővel takart dicsőséges jelenléte) elhagyja a Szent Várost, mielőtt kiszolgáltatja Babilonnak (11,22–23).

Ám a babiloni számkivetés után a Templom újra felépült, és a próféták szerint a végső időkben nemcsak a szétszórt izraeliták, hanem minden nemzet Jeruzsálembe sereglik össze, hogy Izrael Istenét imádják (Iz 27,13). Minden nép Jeruzsálem polgára lesz (Zsolt 87).

Az Újszövetségben különösen Máté hangsúlyozza a földi Jeruzsálem szent jellegét: „szent város” (4,5; 27,53), „a nagy király városa” (5,35). Jézus mint Sion leányának királya, ünnepélyesen vonult be Jeruzsálembe keresztre feszítése előtt. Ugyanakkor Jeruzsálem gyilkos város, a próféták és Jézus gyilkosa. Jézus vérdíjából a papok telket vettek Jeruzsálemben, amelyet „a mai napig vérmezőnek hívnak” (27,8). Jézus vére tehát Jeruzsálem földjéről kiált az égre, egyszerre bűnének és Isten kiengesztelődésre kész irgalmának maradandó jelképe¹⁰.

Lukács könyvei is kiemelik Jeruzsálem fontosságát Isten tervében: a megváltás története Jeruzsálemben kezdődik Zakariás templomi látomásával. Jézust Jeruzsálemben feszítik keresztre; a Feltámadott ott jelenik meg tanítványainak, onnan száll a mennybe és a bűnbánat egész világra szóló meghirdetését Jeruzsálemben kezdi el az apostolok (Lk 24,47–48). De Jeruzsálem kétszer is visszautasítja a neki ajánlott megtérést, először Jézus, másodszor az apostolok elvetésével.

Ezért az Egyház központja Jézus rendelése szerint Rómába tevődik át: Félix rabként küldi Pált Rómába, de ezzel tudtán kívül Isten tervét valósítja meg (ApCsel 23,11; 28,30–31).

A későbbi újszövetségi iratok számára nem a földi Jeruzsálem, hanem a mennyei Jeruzsálem szent városa játszik fontos szerepet: központi szimbóluma a beteljesedett Egyháznak, a Bárány felékesített menyasszonyának; az Isten és a Bárány fénye világítja meg éjjel és nappal (Jel 21,1–22,5). Ez a mennyei Egyház már elválaszthatatlanul egy a földi Egyházzal: aki a földi Egyház tagja, már itt és most a mennyei Jeruzsálemhez tartozik (Zsid 12,22; Jel 21,24–26). De amíg a földön élünk, még nem mentünk be „Isten nyugalmába”: állandó vándorúton vagyunk a mennyei város felé (Zsid 13,14).

g) A szent maradék

Amint Isten Népeinek előzményei, úgy a Nép története is Isten szuverén elvető és kiválasztó ítéleteinek sorozata. Az olvasó számára a szent iratok nem világítják meg, Isten miért Ábrahámot és nem Lótót, miért Jákobot és nem Ézsaut választotta; döntései számunkra gyakran érthetetlenek maradnak. Az Ószövetség látószögéből azonban az elvetetés legtöbbször nem az örök isteni életből való kizárást jelenti; pusztán csak azt, hogy az elvetett nem tartozik többé a messiási ígéretet hordozók közösségéhez (1Kir 19,14.18; Iz 1,9; 4,3 köv; 10,20–23; 46,3; Jer 31,2; 7; Ekd 9,8; 13; 15; Szof 3,9–20; Zak 8,11–15).

Előbb az északi királyság (Izrael) pusztul el az asszír hódítás következtében. A megmaradt törzs, Júda viszi tovább a messiási ígéretet. De bűnei miatt Babilon királya Júdát is meghódítja, és lerombolja Jeruzsálemet. A messiási jövő ígéretét ezután már csak a Babilonba száműzöttek és az onnan hosszú évtizedek múlva megtisztultan visszatérők maradéka hordozza. Ezt a szent maradékot írja le Zakariás és Szofonías próféta olyan eszményesített formában, hogy teljes mértékben csak Máriában fog beteljesedni. Benne valósul meg teljes mértékben Isten Izraellel való terve: ő az az alázatos, büntelen és mindenben Istenre hagyatkozó „Sion leánya”, akinek méhébe száll le az Úr, Izrael királya: ezért ujjong és örvendez teljes szívéből (Szof 3,9–20. vö.: Lk 1,28–33).

Fontos szem előtt tartanunk, hogy az egyén vagy egy kis csoport kiválasztása kezdettől fogva a sokaság érdekében történik: Egyedül

Ábrahámot választja ki az Úr, de azért hogy minden nép általa nyerjen áldást (Ter 12,3). Hasonlóképpen, minden nemzedék dicsérni fogja Máriát, mert Isten benne karolta fel egész Izraelt és Jézusnak, a világ üdvözítőjének anyjává tette.

Más értelemben dolgozza fel az „Izrael maradéka” témát Szent Pál: arra a kérdésre ad (részleges) feleletet, hogy Izrael többsége miért nem fogadta el az evangéliumot. Pál megérti, hogy Izrael egész története folyamán mindig a kiválasztás elve érvényesült: nem mindenki – aki Izraeltől származik – tartozik Izraelhez. Mindig csak egy maradék maradt hűséges a szövetség Istenéhez. Tehát az, ami most történt, ti. hogy Izrael nagy része elvetette az evangéliumot, nem váratlan fordulat, hanem az üdvösségtörténet minden állomását jellemző törvényszerűség: „most is van maradék a kegyelem kiválasztása szerint” (Róm 11,5. vö.: 9,6–29; 11,1–6).

2. Izrael Istenhez való viszonya

Az Isten Népe témánál már érintettük Izrael Istenhez való viszonyát. Most azonban részletesebben fogjuk megvizsgálni.

A pusztában élő nomád törzsek csak úgy tudtak életben maradni, ha egymással szövetséget kötöttek; hasonlóképpen a gyengébbnek szüksége volt az erősebb védelmére: ezért a védelemért, szolgája, vazallusa lett annak, akinek hűséget esküdött. Ez a társadalmi háttér segít a Jáhvé és Izrael közötti szövetség (*berith-diathéké*) megértésére. A különbség azonban lényeges a társadalmi-politikai szövetségek és a Jáhvét és Izraelt összekötő szövetség között. Jáhvé ingyen szeretetből ajánlja fel szövetségét Izraelnek: nincs szüksége szolgálatára (MTörv 7,6–7). Szabadon kötelezi magát Izrael megszabadítására és védelmére, élet- és sorsközösséget vállal ezzel a kis jelentéktelen néppel: „Istenük lesznek és ők az én népem lesznek” (Kiv 6,7–8). Izrael Jáhvé tulajdon Népe lesz, másrészt Jáhvé maga lesz népe öröksége (Zsolt 16,5; 73,26; 142,6). Bár Izrael újra meg újra hűtlen lesz Urához, Jáhvé hűsége (*hezéd*) soha meg nem rendül. Népét ugyan minden más népnél jobban megbünteti (Ám 3,2), de soha véglegesen el nem veti. Sőt az idők végén megmagyarázhatatlan, meg nem érdemelt szeretetből népe minden hűtlenségét megbocsátja és egy új szövetségben az

emberek szívébe írja törvényét, hogy a megtért Izrael örökre hűséges legyen szövetségéhez (Oz 2,21–22; Ez 36,26–27; Jer 31,31–34).

Izrael Jáhvé szolgálja, mivel Isten kiváltotta a fáraó alatti rabszolgaságból. Isten szolgálata belső szabadságot teremt: még a babiloni fogság alatt is, a politikai függetlenség elvesztése után is, azok, akik hűséggel szolgálják az Istent, belsőleg szabadok és visszautasítják a király iránti engedelmisséget, ha ez az Isten törvényével ellenkezik (Lev 25,42; Neh 1,10, Dán 3).

Izrael azonban több mint Jáhvé szolgálja: elsőszülött fia (Kiv 4,22; Hoz 11,1). Így jobban megértjük Máté evangéliumának látásmódját: Jézus egyszerre Isten Fia és az új Izrael, akit szintén Egyiptomból vezet ki az Úr, szintén kipróbál a pusztában, de az első Izraellel ellentétben Jézus megállja a helyét: valóban betölti a Fiú hivatását.

Miután a próféták világossá tették, hogy a környező népek isteneivel ellentétben Jáhvé nem szexuális lény, nincs szüksége nemi egyesülésre ahhoz, hogy teljes legyen önmagában vagy hogy teremtsen, Izrael egész történetét Jáhvé és Izrael közötti szerelmi drámává allegorizálták (Oz 1–3; Iz 62,1–5; Jer 3,1–5; Ez 16). Jáhvé szenvedélyes hűséggel szereti népét, szerelme felnevelte, széppé és vonzóvá tette; Izrael azonban lépten-nyomon megszegte a házastársi hűséget, idegen istenek imádatával paráználkodott. Jáhvé megbüntette minden bűnéért, de újra meg újra megígérte, hogy az idők végén Izraelt visszatéríti magához, megtisztítja minden bűnétől és örök, felbonthatatlan házasságra lép vele:

„Azon a napon,” mondja az Úr, „...eljegyezek magamnak örökre, eljegyezek igazsággal, törvénnyel, jósággal és szeretettel; eljegyezek hűséggel, hogy megismerd az Urat” (Oz 2,18; 21–22).

Jézus egyik legrövidebb példabeszéde sejteti, hogy elérkezett a messiási mennyegző ideje. Amikor megkérdezik tőle, miért nem böjtölnek az ő tanítványai úgy, mint a farizeusok és János tanítványai, így felel:

Böjtölhet-e a násznép, míg vele van a vőlegény? Amíg velük van a vőlegény, nem böjtölhetnek (Mk2,19; Mt 9,15; Lk 5, 34).

Azokban, akik ismerték a próféták szövegeit, fel kellett hogy merüljön a kérdés: Valóban elérkezett a messiási mennyegző ideje? Lehetséges-e, hogy Jézusban Jáhvé maga jött el, hogy népével örök, lelki házasságra lépjen? Feltűnő, hogy a menyasszony kilétére Jézus nem utal példabeszédeiben. Csak az apostoli Egyház és később a Szentatyák értik meg, hogy Jézus keresztáldozatával szerezte meg és tette makulátlan tisztává jegyesét, az Egyházat, hogy „szent és feddhetetlen legyen” (Ef 5,26–27).

3. Izrael küldetése a világban

Az ószövetségi szent iratok különböző módon értelmezik Izraelnek és a világnak a kapcsolatát. Két alapvető irányt találunk: az első Izrael központi és felsőbbrendű szerepét hangsúlyozza Isten tervében (pl. a mózesi könyvekbe beépített papi hagyomány, a MásodTörvény hagyománya, Józsuá és Nehemiás könyve), a második Isten egész világra kiterjedő gondoskodását hangsúlyozza, és Izrael központi szerepét ennek az egyetemes isteni tervnek a szolgálatában látja (pl. a Jáhvista hagyomány a mózesi könyvekben, Másod-Izajás, Jónás). Ha a kánoni könyveket „összeolvassuk”, vagyis az egész Ószövetséget mint egymást kiegészítő és egymást korrigáló szövegeket vizsgáljuk, a szent iratok egészében kifejeződő egyetlen isteni tervet a következő módon vázolhatjuk.

a) Izrael az egész teremtés értelme és célja

Izrael áll a világtörténelem középpontjában: Isten mindent Izrael érdekében tesz, még vereségeit és pusztulását is ez a különleges, büntetve is nevelő isteni gondviselés irányítja. Mivel minden népnek Istent kell szolgálnia és Izrael Isten érdekeinek egyetlen földi képviselője, minden népet Izrael uralma alá kell vetni. Az a nép, amely Izrael ellensége, egyúttal Isten ellensége is, és Izrael szent kötelessége, hogy ezt a népet leigázza, vagy teljesen eltörölje a föld színéről.

b) Izrael kiválasztása az egész világ érdekét szolgálja

Izrael kiválasztása ingyen ajándék, amely súlyos felelősséggel jár: ha Izrael nem felel meg hivatásának, minden népnél keményebben megbünteti az Úr (Ám 3,2). Az Ószövetség többféle módon mutatja be, hogyan szolgálja Izrael kiválasztása az egész világ üdvösségét.

(1) Izrael drámája az egész világ színpadán bontakozik ki: Izrael történetét megmutatva, Isten minden népnek kinyilatkoztatja hatalmát, igazságosságát és irgalmát. Izrael Istennek és Isten tetteinek tanúja a világban (Iz 44,8; 60,1–3).

(2) Izrael az egész világ számára az üdvösség közvetítője. Jáhvé jelenléte Izraelen keresztül tölti be az egész világot (Ez 47,1–12; Zak 14,8). Királyi (Dán 7,13–14; Iz 55,3–5), prófétai (Iz 42,6; 49,6; Jón) és papi szerepben (Kiv 19,5–6; Iz 61,6) közvetíti a népeknek az üdvösséget. Izrael mint Isten szolgálja engesztelő áldozat az egész sokaságért (Iz 53,12).

(3) A különböző szerzők különböző módon fogalmazzák meg, hogyan üdvözülnek a népek Izrael közvetítésével. Egyesek szerint még a történelem folyamán, azáltal hogy alávetettek Izraelnek (Zsolt 72, 8–17; 2,8–11) vagy beépülnek az Isten Népebe és részt vesznek istentiszteletén (Kiv 12,43–49). Mások szerint csak a történelem végén: minden nép elhallgat, mikor Isten szent lakóhelyéről, a jeruzsálemi templomból kinyilvánítja dicsőségét (Zak 2,17). Minden népet magához hív, hogy megismerjék: egyedül Jáhvé az Isten (Iz 45,20; 22). Minden nép Sionhoz, az Isten szent hegyéhez sereglik, ahol Isten dicsősége világít: megtanítja őket törvényére, hogyan járjanak útjain (Iz 2,2–5; Mik 4,1 köv.). Sion hegyén az Isten minden népnek gazdag ünnepi lakomát rendez, zsíros falatokkal, tiszta, válogatott borral vendégeli meg őket; leveszi róluk a halál hálóját, és véget vet a halálnak mindörökre (Iz 25,6–8).

Izrael tehát valóban Jáhvé különös kegyét és gondviselését élvezti: az egész világ értelme és középpontja. De csak annyiban, amennyiben Isten Izraelen keresztül akar minden népet üdvözíteni. Ez a polaritás az Egyház helyét is meghatározza mind Izraellel, mind a világgal kapcsolatban. Egyrészt Izrael az Egyházban lesz teljes mértékben Isten Népevé, másrészt az Egyház magát Isten Izraeljének tekinti. Húsvét éjszakáján azért imádkozik, hogy az egész világ részesüljön Izrael méltóságában¹¹. Az Egyház tehát önmaga eszkatológikus teljességét

úgy fogja fel, mint Izrael isteni hivatásának megvalósítását. Ugyanakkor az Egyház nem uralkodni akar (bár vezetői – egyesek jóhiszeműen, mások hatalomvágyból – nemegyszer megpróbálták), hanem szolgálni akarja a világot. Nemcsak karitatív munkával, hanem abban is, hogy minden keresztény Krisztusban és Krisztussal együtt azért él, dolgozik, imádkozik és szenved, hogy a világból minél több embert üdvözítsen. Ám az a keresztény, aki felebarátja anyagi és testi szükségleteivel nem törődik, hogyan törődhet őszintén a lelki szükségleteivel?

4. Az egyén és a közösség viszonya Izraelben

Izrael nem olyan kollektíva, amelyben az egyén névtelenül eltűnik, de nem is csupán egyének összessége, akik számára a közösség pusztán eszköz, hogy saját egyéni céljaikat megvalósítsák.

Egyrészt az egyénnek az isteni törvény által garantált jogai vannak, másrészt minden személy felelős az egész népert. Az egyén bűnei az egész népre katasztrofális következményekkel járhatnak, főleg ha az illető a népert felelős vezető. A nemzet megújulását, illetve megmentését pedig csak az egyének megtérése biztosítja.

Az egyén testi-lelki jóléte, sőt személyes létének megvalósítása attól függ, hogy szolidaritást vállal-e a közösséggel, szolgálja-e a közösség céljait. A sivatagban a közösségből való kiközösítés nemcsak erkölcsi és lelki halált, az Isten jelenlétéből és a jövő ígéreteiből való kizárást, hanem fizikai megsemmisülést is jelentett. A sivatagban egyedül mindenki elpusztulna. Az igaz Izraelita a közösségben és a közösségért él, szolidáris nemcsak a jelen, hanem a múlt és jövő nemzedékekkel is (MTörv 26,1–11). A szolidaritás olyan mértékű, hogy az egyén részesedik az előző nemzedékek okozta áldásban és büntetésben; másrészt ő is átok vagy áldás forrása lehet a jövő nemzedékek számára (vö.: Kiv 20,5 köv.).

Összefoglalva: az egyén a közösség szolgálatában találja meg önmagát, Isten jelenlétét és a végleges megváltás reményességét.

A keresztény Egyházban tovább mélyül mind az egyén értékének tudata (hiszen Krisztus minden személyért külön-külön életét adta), mind a közösséggel való egység: a keresztény közösséghez tartozás

a Krisztus Testéhez tartozást, az Ő életében való részesedést jelent. Az egyházi közösségből való kizárás pedig a Szentlélek révén a Krisztussal létrejött életközösség elvesztését fejezi ki.

5. Az egyén és a közösség egymásba foglaltsága

A modern ember számára nehezen érthető, hogy az izraelita nemcsak szolidáris egész népével, hanem egyrészt az egész népet egyetlen személynek („Gross-ich”) tekinti, másrészt az egész nép valamiképpen megtestesülhet az egyénben. Az angol nyelvű szakirodalom ezt a fogalmat „corporate personality”-nek nevezi. Izrael egésze egyszülött fia Istennek, más szövegekben pedig egyetlen jegyese. Ugyanakkor egy ős, király vagy próféta nemcsak képviseli népét, hanem személyében mintegy „megtestesíti”. Így pl. Jákobban egész Izrael kiválasztott. Az Emberfiához hasonló lény, aki Ezekiel látomásában örök királyi hatalmat nyer az Ősöregtől (Dán 7,13–14), egyszerre konkrét személy és ugyanakkor az egész eszkatológikus Izrael is (7,18; 22;27). Hasonlóképpen a Szenvedő Szolga egyszerre Izraelt és a népeket Istenhez térítő egyén (Iz 49,6) és Izrael egész népe (49,3). Ha elsajátítjuk ezt a fogalmat, nem tűnik mesterkéltnek az Újszövetség látásmódja: Jézus, az Isten Fia személyében megvalósul az új tökéletes Izrael. Jézus Anyja egyszerre Mária személye, másrészt Mária Sion leányát, Izrael megtisztult maradékát testesíti meg, aki nemcsak Jézust, hanem Jézussal együtt minden hívőt új életre szül (Iz 66,7–14; Jn 16,21; 19,25–27; Jel 12, 2).

MÁSODIK FEJEZET

AZ EGYHÁZ AZ ÚJSZÖVETSÉGBEN

1. Jézus és az Egyház

Jézus az Ország érkezését hirdeti meg: műve központját ez az Istenország képezi, amelyet tanítása és tettei, majd végül is szenvedése, halála és feltámadása alapoz meg. Az Isten Országá mindenekelőtt azt jelenti, hogy Isten személyesen belépett a világtörténelembe. A Sátán uralma, amely a bűn és halál tényeiben jut kifejezésre, megtört: visszavonulófélben van, és megsemmisülése elkerülhetetlen. Ennek ellenére, a népszerű elképzelésekkel szemben, Isten mindenható hatalma rejtett módon van jelen Jézus aláztos személyében és művében. Ezt a jelenlétet csak azok érzékelik, akik hittel elfogadják Őt és „metanoia”-n mennek keresztül, amely során gondolat- és érzésviláguk, valamint értékrendszerük gyökeresen megváltozik. A tanítványok az Isten Országát nem erőszakkal vagy politikai mozgalom által, sőt nem is a jótettek erkölcsi eszközeivel mozdítják elő, hanem arra vannak hivatva, hogy Isten ingyenes bocsánatát elfogadják és osztozzanak Isten minden megtérő bűnösnek megbocsátó jóságában. Azzal, hogy részt vesznek Isten szerető irgalmában, maguk is megújulnak és szeretetközösséggé válnak, amelyet a kölcsönös szolgálat szelleme éltet. Egymással úgy lépnek közösségre, hogy mindnyájan meghívást nyernek a nagy mennyegzői lakomára, amelynek titka azonban számukra csak fokozatosan világosodik meg. A mennyegző jáhvé és az ő népe, a megújult Izrael között jön létre a megtestesült Isten Fia által.

Isten népének ezt a közösségét Istenével és egymással az Utolsó Vacsora egyben jelképezi és elővételezi, Jézus kereszthalála pedig megvalósítja. Megértésére és megélésére azonban csak a feltámadás és a Szentlélek eljövetele után kerülhetett sor. Az Ország eljövetele

eszerint elválaszthatatlan Isten új népének kialakulásától, amely egyben a végső idők Izraeljének kezdeti megvalósulását is jelenti.

Jézus nem új szektát vagy vallási csoportot akart alapítani, mint amilyenek pl. a farizeusok vagy az esszénusok voltak. Ő Izrael egész népét kívánta magához téríteni. A „tizenkettő kijelölése” és küldetése (vö.: Mk 3,14) prófétai cselekmény, amely arra irányult, hogy Izrael eszkatológikus összegyűjtését kinyilvánítsa és megvalósítsa (vö.: Mt 10,5–6; Ez 34). A betegek meggyógyítása ugyancsak hathatós jele annak, hogy Isten Országa elérkezett, és a végső idők Izraeljének megvalósulása útban van (vö.: Lk 7,22–24; Iz 35,5–6).

Jézus szavai szerint az Isten Országa egyetemes. Isten a pogányok üdvösségét is akarja, azonban a pogányoknak először Izraelhez kell térniük: Ábrahámmal, Izsákkal és Jákobbal együtt fognak asztalhoz ülni (Mt 8,11–12; vö.: Mk 11,17). Földi életében tanítványait csak „Izrael elveszett juhaihoz” küldi.

Mindezek ellenére Jézust a nép különféle csoportjai (farizeusok és szadduceusok) elutasítják vagy félreértik (a nép egy új Dávidot, politikai Messiást akar). Végül is anélkül, hogy egész Izraelnek szóló küldetését Ő maga feladná, az Isten Országa megvalósulásának kezdetét tanítványai kicsiny nyájában látja (Lk 12,32). A tizenkettő nemcsak egy megújult Izraelt képvisel, de ők a pátriárkák és a bírák: őket illeti a tekintély, hogy vezessék Izraelt és hatalommal ítéljenek felette (Mt 19,28).

Péter vezető szerepe a tizenkettő közül nem vezethető vissza – és nem zsugorítható le – arra tényre, hogy ő volt az első közülük, akinek a Feltámadott megjelent és küldetést adott. Az evangéliumok adatai arra utalnak, hogy már Jézus földi életében Péter vezető szerepet játszott a tanítványok körében.

A hatalmat azonban, amit a tanítványok Jézustól kaptak, Jézus hatalmának módja szerint kell gyakorolniuk, azaz mint szolgálatot, amely a közösség felépítését célozza. Ez a hatalom sem önző érdeket, sem a másik kihasználását és kizsákmányolását nem szolgálhatja.

A keresztség és az Eukarisztia szentségeinek jézusi alapítását a források sokszorosan tanúsítják. E tanúbizonyságokat csak úgy lehetne félretenni, ha feltételeznénk, hogy Jézus eredeti tanítása és műve szemben állt a szentségi jelekkel. A valóság azonban az, hogy az egyház szentségei a földi Jézus prófétai jelként végrehajtott cselekményeit

folytatják, és összhangban állnak az Ország jelen helyzetével: egy valóságos, de rejtett jelenléte hirdetnek meg, amelyet csak azok értenek, akik hittel válaszolnak rá.

A feltámadott Jézus megjelenései és a Szentlélek kiáradása megérteti a tanítványokkal: Jézus küldetése, amely földi síkon kudarcnak tűnt, végül is beteljesedett. Megértik, hogy az alázatos Emberfia, mint a Világ Ura és az ő Uruk trónra lépett és elkezdte uralmát. Mostantól fogva Ő uralkodik a világon és Egyházán. Uralma és vele való közösségük elsősorban a keresztyény közösség eukarisztikus összejövetelein valósul meg. Az Ország tehát beteljesült valóság magában Jézusban és minden hívőben, aki a halál kapuján átlépve Országába lép. A tanítványok közösségében ez az Ország még csak rejtett és kezdeti módon valósul meg, látható megnyilvánulása azonban, amely majd lezárja a világnak mai formájában való létezését, még eljövendő valóság.

A Feltámadás után a tanítványok azt is megértik, hogy Jézus próféta kijelentése a pogányok megtéréséről milyen módon fog beteljesülni (Mt 8,11–12) és hogy a Föltámadott megjelenései küldetést jelentenek „minden nép közé”.

A történelmi Izraelnek csak egy maradéka – töredéke – csatlakozik az Egyházhoz, rövid időn belül a többséget már a megtért pogányok alkotják. Mégis éppen Pál az, aki hangoztatja a jézusi tanítást, amely szerint a pogányok csatlakozni fognak Ábrahámmal, Izsákhhoz és Jákobhoz, Izrael megszentelt gyökeréhez. A pogányokból megtért keresztyények mint vad olajfaág oltatnak be a történelmi Izrael nemes olajfa törzsébe (Róm 11,17–21). Pál ezt az Egyházat, amely főleg pogányokból megtért keresztyényekből áll, továbbra is „Isten Izraeljének” nevezi (Gal 6,16).

Összefoglalva elmondhatjuk, hogy az Egyházat Jézus alapította azzal, hogy egybegyűjtötte az eszkatológikus Izraelt, mint a tanítványok szervezett közösségét a tizenkettő fennhatósága alatt, akik között Péternek kiemelkedő szerepet biztosított. A keresztség és az Eukarisztia alapvető szentségeit ugyancsak Jézus alapította.¹² Az Egyháznak azonban Jézus nemcsak az alapítója. A Szentlélek által Ő maga jelen marad és folytatja tevékenységét ebben a szervezett közösségben, és így kiterjeszti üdvöztető munkásságát az elkövetkező nemzedékekre mindaddig, amíg a történelmi idők végén nyilvános és látható módon meg nem érkezik.

2. A Máté-evangélium (Mt) egyháztana

Mindegyik evangélium feltételezi az Egyház létét, s egyben az egyházi közösség alkotása. Nem Jézus életrajzát foglalja írásba, hanem az Egyház hithirdető tanúságát Jézusról. Mt azonban a szinoptikusok között kitűnik, mint a szó speciális értelmében „egyházi” evangélium. Teszi ezt egyrészt azzal, hogy a maga korának egyházát a földi Jézus tanítványainak körére visszavetíti, másrészt megfordítva is, bemutatja, hogy korának egyháza (és minden kor egyháza) bizonyos értelemben azonos azzal a közösséggel, amelyet a tanítványok Jézus körül alkottak.

Mt különös módon hangsúlyozza, hogy a megfeszített és feltámadt Krisztus együtt marad tanítványaival az idők végezetéig (Mt 28,19–20), s ilyen módon folytatja bűnbocsátó, gyógyító és halottakat életre keltő tevékenységét (vö.: 8,14–15; 9,1–8). Ő továbbra is egyházának egyetlen Tanítója (23,8.10), Ő az isteni Törvény meghirdetője (s így teljessé teszi a régi törvényt: Mt 5–7). Ő irányítja a közösség életét, ő szabja meg, ki léphet tagjai közé (Mt 16–19).

Bár Jézus jelen marad az egyházi közösségben, hatalmat ad a tizenkettőnek, akiket kiválasztott s kereszthordozásra hívott, hogy minden népet tanítsanak és megkereszteljenek. A tizenkettő az új és eszkatológikus Izrael alapító ősei. E szerepük ellátásához részesülnek Jézus hatalmában s így eszkatológikus ítélőbírákká válnak (19,28). Jézusba vetett hite miatt Jézus Pétert sziklává teszi, alapkövé, amelyre egyháza épületét állítja (vö.: 16,13–19).

Máténál az Egyház azonos az „Emberfia Országával” (13,41), amelyben jók és rosszak – búza és konkoly – együtt nőnek, az Atya Országá pedig az Isten Országát a maga végső megvalósulásában jelenti, ahonnan már minden konkolyt kiirtottak és amelyben az igazak „ragyogni fognak, mint a nap” (13,43).

3. A János-evangélium (Jn) egyháztana

Jn nem azzal a céllal készült, hogy a szinoptikusokat helyettesítse vagy kijavítsa, hanem hogy kiegészítse és elmélyítse. Ezért nem tartalmaz szöveget a keresztség vagy az Eukarisztia alapításáról. Ugyanakkor Jn bemutatja, hogy az Egyház szentségi cselekményei magának Jézusnak a cselekményei. Jézus maga adja át nekünk testét az eukarisztikus kenyérben (6. fej.), megnyitja szemünket a keresztségben (9. fej.). A vér és víz szimbolikus leírásával, amely Jézus oldalából folyik s a Lélek által, amelyet halálakor „átad” (19,30–37), Jn bemutatja, hogy a két fő szentség, a keresztség és az Eukarisztia Jézus kínhalálából ered, és bennünket a megfeszített és feltámadt Jézus személyes valóságához kapcsol.¹³ A megfeszített és feltámadt Krisztus közvetlen jelenléte a hívőben nem teszi feleslegessé a tanítványok közvetítő szerepét, akik a megtestesült Ige szemtanúi voltak (1Jn 1,1; Jn 1,14; 21,29). Éppen ellenkezőleg, azok, akik nem láttak (mindenki, aki az eredeti tanítványok körén kívül esik), majd azok tanúságtételén keresztül hisznek, akik láttak és hittek. A szemtanúból álló eredeti tanítványok közössége továbbadja „azt, amit látott és hallott”; ebben részesedve jutunk el a hithez, s így részt kapunk abban az életben és szeretetben, amely az Atyát és a Fiút egységbe kapcsolja (1 Jn1,1–13).

Továbbá, a tanítványok látható egyháza, amelyhez a későbbi idők hívői csatlakoznak, alkotja azt a közeget és szolgáltatja ki azokat a szentségeket, ahol a keresztre feszített és feltámadt Krisztus a Szentlelket közli, s így a béke, a bűnbocsánat és az Istennel és egymással való életközösség megvalósulhat (Jn 20,19–23).

4. Szent Pál egyháztana

a) Az Egyház és Izrael kapcsolata

E téma legfontosabb forrása a Róm 9–11. Pál nagy gondot fordít arra, hogy bemutassa: Isten szava (az ószövetségi prófécia) nem bizonyult hamisnak, s az a tény, hogy Izrael népének többsége az evangéliumot elvetette, beleillik Isten egyetemes üdvösségtervébe. Ezt a tanítást H. U. von Balthasar nyomán hat pontban foglaljuk össze.¹⁴

1. Az üdvösségtörténet kezdetétől fogva Isten tervének célja az Egyháznak, „Isten Izraeljének” (Gal 6,16) megvalósítása.

2. Az Egyház a történeti Izrael maradékából és a pogányokból jött létre – úgy, ahogy ezt a próféták előre megmondták (Róm 9,24–29; 10,1–10).

3. Az a tény, hogy Izraelnek csak egy töredéke fogadta el a hitet, Pálnak ugyan igen fájdalmas, de se nem váratlan, se nem megmagyarázhatatlan véletlen: egybevág az üdvösségtörténetben felfedezhető alapsémával.

Nem testi leszármazás, hanem Isten szabadon történő irgalmas választása határozza meg, hogy kiben valósulnak meg az ígérek. Nem mindenki, aki testileg Ábrahámától származott, lett Ábrahám fia, nem mindaz, aki Izrael leszármazottja, számít valóban izraelitának (9,6–13).

4. Izrael egy részének elbukása a pogányok üdvösségét eredményezte: „az ő vétjük (Izrael hitetlensége) révén üdvösség származott a pogányoknak azért, hogy Izraelt féltékenységre serkentse” (11,11).

5. Amint fentebb mondtuk (1. pont), az Isten célja kezdettől fogva – a pátriárkák kiválasztása óta – az Egyház volt. Ám a pogányoknak, akik hittek az evangéliumnak, úgy kell beleépülniük a megtért zsidókból alakult közösségbe, mint ahogyan a vad olajfa ágát beoltják a nemes olajfába. Nekik is részesülniük kell az olajfa gyökerének nedvéből. A gyökér hordozza őket, nem ők a gyökeret (11,17–21). Pál más szövegeiből tudjuk, hogy számára a vad olajfa ágainak Izraelbe oltása nem azt jelenti, hogy a pogányoknak a mózesi törvényt kell követniük, vagy akár fajilag akár kulturálisan a zsidóságba bele kell olvadniuk, hanem azt, hogy az Egyháznak mindenkor történelmi és lelki azonosságban kell maradnia Izraellel és azzal a feladattal, amelyet Izrael Istentől kapott.

6. Izrael egésze Istennek szentelt nép marad a pátriárkák miatt (11,16). Izrael kiválasztását Isten nem vonja vissza (11,29). A nép hitetlensége csak időleges: „mert a vakság csak részlegesen éri Izraelt mindaddig, amíg a pogányok teljessége be nem lép (az Egyházba). Akkor majd Izrael egésze üdvösségre talál”(11,25–26; vö.: 11,31). Ez nem azt jelenti, hogy szükségképpen minden egyes zsidó üdvözl, hanem Izrael mint közösség, eljut az üdvösségre.

Így tehát Izrael átmeneti elbukása azt a célt szolgálja, hogy Isten irgalmas terve az emberiség egészére kiterjedjen:

„Amint ugyanis ti egykor engedetlenek voltatok Isten iránt, most pedig az ő engedetlenségük idején irgalmat nyertetek, ugyanúgy ők most, amikor ti részesültetek irgalomban, engedetlenekké lettek, de csak azért, hogy ők is most nyerjenek kegyelmet. Az Isten ugyanis mindenkit az engedetlenség foglyává tett, hogy végül mindenkin könyörüljön.” (11,30–32).

b) Az Isten Egyháza Jézus Krisztusban

Pál az Egyház megnevezésére nem használja az „Isten népe” (*laos theou*) kifejezést. Ez a kifejezés csak kétszer fordul elő (Róm 9,25–26 és 2Kor 6,16), mindkét esetben ószövetségi idézetek keretében, s arra szolgál, hogy jelezze Izrael és az egyház közötti folytatólágosságot.

Az egyház megnevezésére Pál jellegzetes kifejezése *ekklesia tou theou* vagy többes számban *ekklésiai tou theou* (1Kor 1,2; 10,32; 11,16; 11,22; 15,9; Gal 1,13; 2Tess 1,4). Jelentését a következő parafrázissal fejthetjük ki: „azok egybegyűjtése, akiket Isten meghívott, s akik Istenhez tartoznak.”

1. Ahogy az „Isten népe”, úgy az „Isten egyháza” kifejezés is egy bizonyos folytatólágosságot és azonosságot jelez Izrael és az egyház között.¹⁵

2. Mind a *q^{el}hal YHWH*, mind az *ekklesia tou theou* értelme a következő mozzanatokat foglalja magában: isteni hívásból ered, elválást okoz a világtól egy liturgikus (Isten imádatát kifejező) ünnepi gyülekezet céljából.¹⁶

3. Ezek az egyházak „Krisztus Jézusban” kapták létüket (1Tessz 1,1; 2,14), „egyházak Krisztusban” (Róm 6,16): a Krisztussal való kapcsolat jelent újdonságot és eredményez megkülönböztetést az ószövetségi néptől. Az eszkatológikus liturgikus gyülekezetet képezik, amelynek léte és istentisztelete Jézus Krisztushoz való viszonyából fakad. A Krisztushoz való viszonyt alább tárgyaljuk, amikor az Egyházzal mint Krisztus testéről szólunk.

4. Pál szemében az Egyház helyi egyházak (*ekklésiai*) közössége, de nem abban az értelemben, hogy a helyi egyházak pusztán részei vol-

nának az egésznek, amely a tulajdonképpeni Egyház lenne. Minden helyi közösségben Isten egyetlen Egyháza jelen van, és láthatóvá válik. Isten egy és azonos egyháza, amely Korintuszban található (1Kor 1,12), van jelen és válik láthatóvá minden más helyi egyházban.

5. A hellenisztikus közösségek számára az *ekklesia* kifejezés még egy más értelmet is hordozott. A hellenisztikus kultúrkörben ez a szó a városállamok (*polis*) polgárainak hivatalos népgyűlését is jelentette, ahol mint városi polgárok jogait gyakorolták (vö.: ApCsel 19,32; 39,40). A keresztény *ekklesia* ilyen világi gyülekezettel nem lép versenybe, hiszen a keresztény ember a mennyországban élvez polgárjogot (Fil 3,20). Itt e földön a keresztények mint a menny – az eszkatológikus korszak – polgárai vándorokként élnek. A szó eszkatológikus értelmében a szentek polgártársai a jeruzsálemi zsidó anyaegyház tagjaival együtt (vö.: Ef 1,12.18). Ezért e világot úgy kell használniuk, mintha nem használnák, mert a világ jelenlegi formája mulandó (1Kor 7,29–31).

c) Az Egyház mint Krisztus Teste

Az az állítás, hogy „az Egyház Krisztus teste”, foglalja össze legjobban mindazt, ami Pál gondolatvilága szerint az Újszövetség Egyházában új, és azt az Ószövetség egyházától megkülönbözteti.

Ez a kijelentés Pál gondolatai szerint valódi, bár közelebbről meghatározandó azonosságot állít Krisztus személyes teste és az Egyház között. A zsidó gondolkodás szerint – akárcsak a mai köznapi nyelvhasználatban – a test nem az emberi „compositum” egyik metafizikai összetevője. Egy ember teste magát az embert jelenti a maga látható és tapintható valóságában. Az ember a világban testén keresztül van jelen, általa lép érintkezésbe másokkal, általa hat a világra és a világ órá. Az ember egésze jelen van a testben, de az ember mégsem egészen azonos a testével: megkülönbözteti és el is határolhatja magát testétől, sőt a testét szuverén módon birtokolja. Így pl. felajánlhatja áldozatul (Róm 12,2), le is alacsonyíthatja, (Róm 1,24), bűn vagy erény kifejezésére eszközként használhatja (Róm 6,12–13).

I. (1) Az ember viszonya a saját testéhez analógiául szolgálhat Krisztus és az Egyház viszonyának megvilágítására. H. Schlier szerint, ahogy „egy ember teste” jelentheti magát „az embert testében”, úgy „Krisztus teste” jelentheti „Krisztust az ő testében.” Más szóval Krisztus és az egyház között valóságos, de nem minden szempontból érvényes azonosság áll fenn. Krisztus az Egyház által és az Egyházban létezik a világban, gyakorol hatást a világra, és szenvedésnek van alávetve a világ részéről. Pontosabban kifejezve, a keresztények teste által van Krisztus személyes testi léte jelen a világban és a keresztények testén keresztül működik benne. Ezt Pál annyira reális módon fogja fel, hogy szerinte a keresztények teste Krisztus testének tagjait képezi. Ennek következtében a paráznság bűnt jelent magával Krisztus testével szemben:

„Nem értitek, hogy testetek Krisztus tagja? Vajon megtehetem-e, hogy Krisztus tagját parázná nő tagjává tegyem? Semmiképpen!” (1Kor 6,15).

(2) A hit és a keresztség által leszünk Krisztus testének része (1Kor 12,13), és ez a folyamat a Krisztus eukarisztikus testében való részesezésben válik teljessé (1Kor 10,16–17).

(3) Krisztus azonban egyszerűen nem azonosítható Egyházával, mert tőle megkülönböztethető, és vele szembe is állítható. Ezt a páli iratok kétféle módon fejezik ki:

a) A kolosszei és efezusi levélben Krisztus mint az Egyháznak, az Ő Testének feje szerepel: ez a viszony megkülönbözteti Krisztust és Egyházát. A kép a következőket jelenti:

1. Krisztus uralkodik Egyháza felett, s az Egyház neki alá van rendelve (Ef 1,22).
2. Krisztus mint a fő az a forrás, amelyből az Egyház számára minden élet és növekedés fakad (Kol 2,19).
3. Krisztus, a fej az a cél, amely felé az Egyház növekszik (Ef 4,15–16).

b) A test és fej hasonlatát módosítja és gazdagítja egy másik kép, a vőlegény és a menyasszony hasonlata. Ez utóbbi azt jelzi, hogy az Egyház és Krisztus kapcsolata nem a két valóság természetének azonosságára, hanem személyes szeretet-viszonyra épül. Krisztus részé-

ről azt jelenti, hogy a kereszten odaadta magát menyasszonyáért, és így tisztította meg a menyasszonyt önmaga számára. Az Egyház részéről viszont teljes önátadást fejez ki Krisztussal szemben, aki az Egyház „férje”. A fő/test és vőlegény/menyasszony hasonlatok kombinálása azt mutatja, hogy Krisztus és az Egyház között az egység szorosabb, mint férj és feleség között. Ugyanis az Egyház élete egészét Krisztustól kapja (2Kor 11,2; Ef 5,21–33).

(4) Az Egyház mint Krisztus teste, nem statikus, hanem dinamikus fogalom. Krisztusban „az istenség teljessége lakozik testi módon” (Kol 2,9), de az Egyház a világban még úton van azon teljesség felé, amelyet Krisztus jelent, vagyis az Isten teljessége folyamatosan tölti meg az Egyházat. (Ef 4,13; 3,19). Továbbá az Egyház az a központ, amely Krisztussal egyesíti a mindenséget (Ef 1,23. 2. 1,10; 4,10). E dinamizmus irányja tehát: Isten – Krisztus – Egyház – mindenség.

II. (1) A szó másodlagos értelmében az Egyház Krisztus teste, mint társas szervezet, amelyben minden tag sajátos karizmája az egész test javát szolgálja. A kép római-hellenisztikus elgondolásán alapul. Eszerint a társadalom olyan test, amelyben minden tag az egész társadalom érdekében nélkülözhetetlen funkciókat tölt be.¹⁷ A kifejezésnek ez a második értelme különbözik az elsőttől. Míg az első a tagoknak Krisztushoz való viszonyát írta le, ez a tagok egymáshoz való kapcsolatát ábrázolja. Az első értelmezés szerint Krisztus személyes teste a keresztényeket mint tagjait egyesíti önmagával. A második szerint a tagok szerves egészet formálnak, az Egyház egészét, amelyen belül minden tag a maga módján a többivel együttműködik az egész javáért.

Pál gondolataiban azonban ez a két értelem összefonódik, s a második az elsőttől függ. A sok keresztény azért egyetlen társas szervezet, és azért szolgálják a különféle funkciót betöltő tagok az egész test javát, mert minden keresztény az egy Krisztus testéhez tartozik. A két kép pl. 1Kor 12,12–13-ban együtt van jelen: a keresztények egyetlen *somá*-t alkotnak, amelynek sok tagja van (12. vers), mert az egyetlen *SOMÁ*-hoz kapcsolódnak, amely Krisztus személyes teste (13. vers. vö.: 1Kor 12,27–31, Róm 12,4–8). Röviden: a keresztények egymás tagjai, mert mindegyik tagja Krisztusnak.

(2) Ugyanaz az elv, amely a keresztényekből „egyet” (*heis*: Gal 3,28) hoz létre, mert Krisztus egyetlen személyes testéhez kapcsolja őket, egyben a tagok differenciálódásának is forrása. A Szentlélek ugyanis az, aki egyszerre teremti meg a test egységét és minden tag különféle funkcióját (1Kor 12,4–13; Ef 4,4; 7,11–13).

III. Mit jelent a keresztény élet számára az, hogy Krisztus testének tagjai vagyunk?

Mint fentebb láttuk, a keresztény Krisztus személyes testéhez való kapcsolódása folyamatot jelent. A keresztségben kezdődik, ahol a megkeresztelendő Krisztus halálának és feltámadásának részesévé válik olyan módon, hogy meghal a bűnnek, és Krisztus életét kezdi élni (Róm 6). Ugyanakkor Krisztus halálában való részesedésünk, valamint életének energiájából való feltámadásunk nem csupán egy szentségi történés, hanem naponta megismétlődő esemény.

Mi állandóan testünkben hordozzuk Jézus halálát, azért, hogy Jézus élete is megnyilvánuljon testünkben (2 Kor 4,10–11).

Bár a „bűn teste” már megsemmisült a keresztségben, Pál egyre serkenti híveit: ne hagyják, hogy a bűn halandó testükben uralkodjék, hanem a lélek által adják halálra a test tetteit (Róm 6,6.12; 8,13), és ajánlják fel testüket, mint élő áldozatot Istennek (12,2). Így tehát a keresztény testét fokozatosan Krisztus teste szerint alakítja át; élete egyre inkább isteni létté válik azzal, hogy teste, akárcsak Krisztus teste, egészen Istené lesz.

Minél inkább Krisztushoz hasonulunk és vele „testben eggyé” (*σῖσσωμα*: Ef 3,6) válunk, annál inkább egymás iránt is úgy viselkedünk, mint akik egyetlen test tagjai: egyek leszünk célokban és eszményekben (*to auto phronein*, vagy *to hen phronein*: Róm 12,16; 15,5; 2Kor 13,11, Fil 2,2; 4,2), egymás terhét hordjuk, részt veszünk egymás bánatában és örömeiben, és saját lelki javainkat egymás javára használjuk (1Kor 12,25–26, Gal 6,2; Róm 12,5).

Az átalakulásnak ez a folyamata akkor lesz teljes, amikor az Úr eljövele kinyilvánul, akkor Ő „átalakítja a mi alsóbbrendű testünket, megdicsőült testének mintája szerint” (Fil 3,21).

d) Pál egyháztana „katolikus”-e?

E kérdés nem az ún. deuteropaulinus (másodlagosan páli) irodalomra vonatkozik (pl. Ef, pasztorális levelek), mert a kritikusok egy része ezeknek eredeti páli hitelességét kétségbe vonja, hanem azokra a levelekre, amelyek kétségtelenül Pál tollából származnak: 1Tessz, Gal, Róm, 1–2Kor, Fil, Filemon. Egyes mai egzegéták szerint az eredeti páli levelekből, amelyek a keresztény közösségek kialakulásának korai stádiumát tükrözik, hiányoznak az ún. „korai katolicizmus” jellegzetességei: tételes tanítások helyett a korábbi bizalom „egzisztenciális” magatartását találjuk, szentségek helyett pusztán az üdvözítő hit tana jelenik meg, s a hierarchia helyén a karizmatikus adományok állnak.

Kétségtelen, hogy a keresztény eredetek küszöbén olyan fokú szervezettség nem várható, mint amelyet az Apostolok Cselekedetei vagy a pasztorális levelek tükröznek. Mégis a fenti ellentét egy állítólagos „karizmatikus szabad egyház” modellje és a kora katolikus modell között megalapozatlan, sőt ellentmond a páli levelek tanúságának.

A hit Pálnál valóban *bizalmat* jelent, bizalmat abban az Istenben, aki elfogadta Fia áldozatát, feltámasztotta a halottak közül, megjelenéseit megbízható tanúk soraival igazolta, és mindezen hatalmas tettek erejével megigazulást hozott nekünk. Továbbá a hit engedelmességet is jelent Urunk Krisztus tanításai iránt. Vagyis a hit kezdettől fogva magában foglalja a bizalom, és engedelmesség magatartását, de ezért azon tanítások elfogadását is, amelyek a Krisztus-eseményt és Krisztus tanításait kifejtik (pl. 1Kor 7,25; 15. fej.).

Mennyire fontos a keresztség és az Eukarisztia, a házasság és a bűnbocsánat (kiközösítés/visszafogadás) Pál számára, kiviláglik azokból a részletes tanításokból és szabályokból, amelyeket az első korintusi levél tartalmaz. Mindazonáltal a keresztségnek és eukarisztiának Pál számára csak a hit összefüggésein belül van értelme.

A későbbi korok megkülönböztetését hierarchia és karizmatikus személyek között Pál nem ismeri, tud azonban a karizmák hierarchiájáról, amelyek között elsőként mindig az apostolság adománya áll (1Kor 12,28). Pálnál megtalálható az apostolság teológiájának kezdeti formája is. Az apostol nála (a feltámadt) Krisztus közvetlen követét jelenti, nem azt, akinek a közösség bizonyos karizmák láttán küldetést ad (1Kor 9,1; 15,5–11). Bár Pál más karizmák birtoklására is hivatkozik, tekintélyének alapját abban a tényben jelöli meg, hogy ő Jézus

Krisztus apostola, és pedig azért, mert látta Krisztust, aki megjelent és küldetést adott neki. Apostoli hivatalára hivatkozva nemcsak egyházakat alapít, tanít, fedd, vigasztal, vitába száll, hanem végső szükségben apostoli hatalmának teljes súlyával is fellép, amint ezt teszi a vérfertőző ember kiközösítése esetében, vagy amikor az Eukarisztia ünneplését rendszabályozza, vagy Korintusban a karizmatikusok viselkedésére vonatkozólag szabályokat állít (1Kor 5,1–5; 10–11 fejezet; 14,37). Mint apostol, joga van ítélni és „Jézus Krisztus nevében”, vagyis „ami mi Urunk Jézus hatalmával” cselekedni (1Kor 5,4). A helyi közösségekben belül helyi vezetőket és elöljárókat említ (1Tessz 5,12; Róm 12,8; 1Kor 12,28), bár a későbbi terminológia, amely *episkopos*-ok és *diakonos*-ok közt tesz különbséget, csak egyik (valószínűleg a legutolsó) levelében található (Fil 1,1).

A jövő megújuló egyháztana számára különösen jelentős, hogy amit a későbbi teológia hierarchikus hivatalokként kezel (az apostol, a püspök-preszbiter és a diakonos),¹⁸ Pálnál ugyanannak a Léleknek az adománya, aki az Egyház karizmáinak is a forrása. Tehát elvben Pál számára nem lehet ellentét hierarchia és karizmatikusok között, még akkor sem, ha a helyi egyházak színvonalán gyakorlatilag állandó feszültség és ellentmondás mutatkozik, amelyek Pált közbelépésre kényszerítik. Minden lelki adomány – hierarchikus vagy karizmatikus – lényeges feltétele annak, hogy az Isten Egyháza Jézus Krisztusban felépüljön. Az apostolság karizmája azonban (amely minden hierarchikus karizma forrása) arra hatalmazza fel az apostolt, hogy próba alá vesse, egymással összehangolja és szervezze a különféle karizmatikus adományokat a közösségben, de nem arra, hogy azokat eltávolítsa (vö.: az egész 1Kor-t, elsősorban 14,37-t).

HARMADIK FEJEZET

AZ EGYHÁZ A SZENTATYÁK TEOLÓGIÁJÁBAN

Egészen a tizenötödik századig nincsen önálló mű az Egyházzal és nincs *de Ecclesia* rész az összefoglaló teológiai „summá”-kban. Ennek ellenére azokban a szövegekben, amelyekben a szentatyák az Isten üdvösségtervéről beszélnek (*oikonomia*), gazdag anyagot találunk, amelyből könnyen összerakható a szentatyák egyházképe. Itt csak főbb vonásait foglaljuk össze.

1. Isten tervében az Egyház egyszerre eszköz és végcél: egyrészt arra szolgál, hogy a megváltott emberiséget a Lélek erejével Krisztuson keresztül elvezesse az Atyához; másrészt az Egyház mint az üdvözültek közössége, az egész teremtés célja.

2. Az emberi történelemben bizonyos értelemben mindig volt Egyház, az igazak üldözött, szenvedő közössége, akik az eljövendő Megváltóba vetett hit révén igazultak meg.¹⁹

3. A teljes értelemben vett Egyház Krisztus kereszttjén születik meg: Krisztus oldalából, oldalsebéből jön a világra, mint az új Éva, az új Ádám menyasszonya. Ennek az új Évának a makulátlan tisztasága csak az eszkatológiában valósul meg. A történelem folyamán az Egyház *casta meretrix*, a „tisztá ringyó”, akit Ráháb jelképezett az Ószövetségben: amint Ráháb Izrael Istenébe vetett hite miatt megmenekült a pusztulástól, így az Isten az Egyházat hite miatt tisztítja meg bűneitől.

4. Az Egyház mint új Éva, egyszerre szűz (lelki értelemben vett), feleség és anya. Istennel való szűzi közössége révén a Szentlélek erejével lelkeket szül új, isteni életre, más szóval Krisztust szüli újra meg újra a lelkekben. Ennyiben az Egyház hivatása Máriában valósul meg tiszta tökéletességében, és az Egyház folytatja Mária szerepét. Sőt azt

is mondhatjuk, hogy Mária folytatja Krisztus-szülő tevékenységét az Egyházban.

5. Az Egyház Krisztus Teste a Szent Pál-i értelemben. A Krisztus eucharisztikus Testével való *communio* építi az egyházi *communio*-t: az Egyház tagjainak egymással való egysége egyszerre feltétele és következménye a Krisztus Testével való egyesülésnek. A keresztény ókortól fogva egészen a tizenharmadik századig, a *corpus Christi mysticum* Krisztus eucharisztikus Testét jelentette; csak attól fogva vonatkoztatták az Egyházra: a szó jelentése átcsúszott az okról az okozatra.

6. A Szentlélek mintegy az Egyház lelke: szerepe hasonlít az ember lelkének a testben betöltött szerepére: az Egyház életének és működésének forrása. Az Egyház a *vas Spiritus*: „a Szentlélek edénye”. Ezért minden súlyos bűn az Egyházból való kiközösítést vonja maga után. A kiközösítés láthatóvá teszi a bűn következményét: a bűnös többé nem a Szentlélek temploma. De a kiközösített keresztény az Egyház tagja marad és az Egyház imádsága kíséri, hogy minél előbb visszatérjen a Szentlélek közösségébe.

7. A kiközösítettek bűnei és minden tag mindennapi bűnei is ártanak az Egyháznak, bemocskolják az Egyházat, de szentségét nem tudják megsemmisíteni.²⁰

8. Ugyanakkor az atyák tudnak arról, hogy már most van makulátlanul tiszta egyház: *ecclesia – columba immaculata; ecclesia – communio in Spiritu Sancto*: „az Egyház tiszta galamb, a Szentlélekben való közösség”. Ez az egészen tiszta Egyház eszközli ki a bűnbocsánatot a püspökön keresztül, még akkor is, ha a püspök maga bűnös. Lassan az is kiderül, hogy ez a makulátlan egyház a szentek közössége a mennyben és elsősorban a Szeplőtelen Szűz, akinek tökéletes tisztasága elővételezi és garantálja az eszkatológikus egyház teljes megtisztulását.

9. Az Egyház történelmileg a helyi egyházak közösségében valósul meg. Amint Szent Pál egyházképében láttuk, minden helyi egyházban az egész Egyház valamiképpen jelen van. Tehát egy püspök által vezetett egyházmegye nem pusztán része az Egyháznak (mint ahogy egy megye csak része Magyarországnak, de nem Magyarország), hanem az Egyház helyi megvalósulása.

10. A helyi egyház azonban csak akkor valósítja meg az Egyházat, ha közösségben van az egyetemes Egyházzal. Az egyetemes Egyház-

zal való közösségnek a Róma püspökével való közösség a jele és garanciája.²¹ – bár ennek a tudata a keleti egyházakban fokozatosan gyengült.

11. Az *ecclesia* szó a patrisztikus korban a keresztények összességét jelenti, nem csupán az egyházi hierarchiát.

12. Az *ecclesia* azonban nem demokrácia, ahol mindenki egyenlő, de abszolút monarchia sem. Az egyházi szervezetet nem lehet pusztán politikai fogalmakkal meghatározni. A helyi egyház nem egyház püspöke nélkül, az atyák szerint az Egyház a püspökben van és a püspök az Egyházban: kölcsönös egymásban foglaltság. A püspök tekintélye és hatalma lelki tekintély és hatalom: prédikációjával, a liturgia ünneplésével építi a közösséget, formálja hitüket és magatartásukat. A jó püspök nem követi passzívan a többség véleményét, hanem tanításával, vezetésével egyetértést teremt, és ez az egyetértés megnyilvánul a közösség életében és munkájában. Elsősorban nem adminisztrátor és bürokrata, hanem lelkivezető és tanító, a szegények, árvák és özvegyek atyja.

NEGYEDIK FEJEZET

AZ EGYHÁZ ÉS AZ ÁLLAM KONSTANTINI SZÖVETSÉGE ÉS ANNAK KÖVETKEZMÉNYEI

Az atyák egyházképe a konstantini fordulat után is tovább hatott, egészen a középkor hanyatló korszakáig mind a monostorok mind az egyetemek teológiai köreiben. De az a tény, hogy Nagy Konstantin hatalomrajutásával a kereszténység kivételezett, 380-ban pedig Jusz-tinián császár döntése révén egyedül elfogadott államvallássá lett, az egyházfogalom fokozatos átalakulásához vezetett. Ez az új megköze-lítés egyes teológusoknál többé-kevésbé hozzáilleszkedett a hagyó-mányos egyházfogalomhoz (pl. Szent Tamás), másoknál (pl. a római pápai Curia egyházjogászainál) egy új, túlnyomóan jogi egyházszem-lélethez vezetett. Itt elsősorban ezt az új, jogi egyházszemlélet törté-neti kialakulását akarjuk felvázolni.

A *populus Dei* kifejezés helyett egyre gyakrabba válik a *populus christianus* megnevezés. Az előző teológiai fogalom: „Isten Népe”, Is-ten hívására az Ő szolgálatára szentelt nép. Az utóbbi szociológiai és földrajzi megjelölés: „a keresztény nép” földrajzi elhelyezkedése töb-bé-kevésbé egybeesik a Római Birodalom határaival.

Konstantin császár magát „az Egyházon kívülállók püspöké”-nek, és az Egyház védőjének tekintette. Ő és utódai maguknak tulajdoní-tották az egyetemes zsinatok összehívásának a jogát. A zsinat határo-zatai pedig birodalmi törvénnyé váltak. Végrehajtásukról a császár gondoskodott. Már Konstantin idejében a püspökök szenátori rangot, és népük fölött világi ügyekben is bírói hatalmat nyertek. A kereszté-nyek 314 és 380 között üldözött kisebbségből uralkodó többséggé vál-tak. Az Egyházat egyre többen tekintik „Domina Gentium”-nak, „a népek úrnője”-nek, amelynek joga és kötelessége, hogy uralkodjék minden népen, és Krisztus édes igájába hajtja a konok pogány fejeket.

Feladatának tartotta, hogy kultúrát, törvényhozást, közerkölcsöt alakítson. Valóban, már Konstantin idejében a birodalmi törvényhozásban a keresztény szellem megmutatta hatását (pl. a vasárnap, Krisztus feltámadásának ünnepe állami munkaszüneti nap lesz, könnyítének valamit a rabszolgák sorsán is).

Voltak olyan keresztény írók (mint pl. Eusebius püspök, az első átfogó egyháztörténet, *Historia ecclesiastica* szerzője), akik Konstantin és az állam szövetségében szinte az Isten Országának elérkezését látták. Nem vették észre, hogy az Egyház és az állam egybefonódása súlyos veszélyeket is rejtget a jövő számára.

1. Így pl. az eretnekek a birodalom ellenségeivé váltak. Csak kis időbe került, amíg az Egyház maga is jóváhagyta üldözésüket. (Ugyanakkor, ha maga a császár az eretnekek pártjára állt, mint pl. Nagy Konstantin fia, Constantius, akkor meg a katolikus Egyház szenvedett újra üldözést.)

2. Mivel a császárok pénzügyileg is támogatták az Egyházat, a püspököknek sokkal nehezebb volt a császárok igazságtalan, sőt vérengző tetteit elítélni.

3. Azelőtt kereszténynek lenni életveszélyes hivatás volt. Mindenkinek készen kellett lennie a vértanúságra. A Egyházhoz tartozás most egyszerre érdeke lett mindenkinek, aki magának politikai és gazdasági előnyöket keresett. Az Egyházat előzőnlőtték a „konjunktúralovagok”, a keresztény élet átlagszintje nagyot süllyedt. Ezért azok közül, akik egész életüket Krisztusnak akarták szentelni, a remete- és szerzetesmozgalomban kerestek menedéket. Ezek vonultak ki Szent Antal és Szent Pachomiusz nyomán az egyiptomi pusztákba; Kis-Ázsiában, a brit szigeteken és Európában is rohamosan terjedt a remete- illetve szerzetesi mozgalom. Legfontosabb képviselői: Szent Bazil keleten, Szent Patrik, Szent Kolumbán a brit szigeteken, Szent Benedek Itáliában. Elsősorban a monasztikus közösségek váltak a keresztény élet kisugárzó központjaivá a hanyatló birodalom és a népvándorlás anyagi, szellemi és erkölcsi értékeket pusztító viharaiiban.

Az Egyház és az állam kapcsolata másképpen alakult keleten és nyugaton. Már Nagy Konstantin áttette székhelyét Rómából az általa épített új városba, Konstantinápolyba (*Konstantinopolis*). Így a császári gyámkodás egyre inkább a keleti egyházakra korlátozódott. Itt az Egyház sohasem tudott az állami függőségtől megszabadulni. Kons-

tantinápoly török fennhatóság alá kerülésével a keleti egyházak hatalmi középpontja Oroszországra, a moszkvai pátriárchátusra tolódott át (harmadik Róma), ahol az Egyház a cár befolyása alá került. Ezt a hagyományt azután a kommunista rendszer is kihasználta, amikor a megtizedelt ortodox egyházat állami ellenőrzés alá helyezte.²²

A birodalom nyugati részén a császári hatalom egyre kevésbé tudott rendet tartani. A népvándorlás megindulásával pedig Itália fenyegedett helyzetbe került. A császári közigazgatás és védelmi erők bomlása közepette az egyházi szervezet, elsősorban a római püspökség volt az egyetlen intézmény, amely képes volt arra, hogy fenntartsa a rendet és megvédje a népet a betörő barbár törzsektől. Nagy Szent Gergely (590–604) egyáltalán nem szeretett politikai és katonai ügyekkel foglalkozni. Azért hagyta ott a római prefektus felelősségteljes pozícióját, hogy monostorban, imának és munkának szentelje életét. Mégis, miután pápává választották, nemcsak egyházi ügyeket kellett intéznie; rá nehezedett Róma ellátásának és védelmének a feladata is. Ha Róma püspökei fokozatosan nem veszik át a politikai hatalmat Közép-Itáliában, a vidék népe garázdálkodó barbárok martaléka lett volna. Ilyen összefüggésben érthetjük meg a pápai állam kialakulását. II. István pápa kénytelen volt segítségül hívni a fenyegető lombard vesztély ellen Kis Pipin katolikus frank fejedelem katonai erejét. 754-ben teszi le Kis Pipin a lombardoktól visszafoglalt olasz városok kulcsait Szent Péter sírjára. Ettől fogva ténylegesen a pápa Közép-Itália uralkodója. Kis Pipin fiát, Károlyt pedig 800 karácsonyán egy következő pápa római császárrá koronázza. Ezzel megerősíti Nyugat-Európa politikai, társadalmi és vallási rendjét, biztosítja a katolikus missziók állami támogatását. Ugyanakkor Nagy Károly hivatásának tekinti nemcsak a politikai, hanem az egyházi vezetést is majdnem egész Nyugat-Európára kiterjedő birodalmában. Ő nevezi ki a püspököket, meghallgatja a pápa ellen felhozott vádakát. Ezzel kezdetét veszi a pápaság és a császárság közötti, néha békés, de gyakrabban katonai eszközökkel vívott harc a pápa, illetve a püspökök kinevezési jogáért. Nagy Károly után egy ideig úgy látszik, hogy a pápa még a császárrá választás jogát is megszerzi magának. De a 9. század második felében a pápai hivatal tekintélye egészen mélyre süllyedt: a hatalomért versengő nemesi családok mindegyike a saját jelöltjét akarta a római püspöki székbe ültetni, s ha csak tudta, az ellenfele ál-

tal trónra ültetett pápát letette vagy meggyilkolta. Az állandó versengésben – tisztes kivételek mellett – gyakran egészen méltatlan egyének kerültek a pápai hivatalba.

A tizedik század második felében a szászok vezetésével Nagy Károly örökségének Németországra eső részéből kialakul a „Szent Német-római Császárság”. 963-ban I. Ottót, Szent Péter egyik legméltatlanabb utódja, a 18 éves korában pápává lett XII. János koronázza császárrá. De koronázása után Nagy Ottó hamarosan félretolja XII. János pápát és saját méltó jelöltjét teszi meg pápának. Ezután a német-római császárok több jó pápát adtak az Egyháznak.

A tizedik században elindult az Egyházon belül is egy reformmozgalom, amelynek a központja a 910-ben alapított cluny-i monostor volt. A lelki élet, liturgikus imádság, egyházi tudományosság ápolásával egész Európában nemcsak a szerzeteséletet újította meg, hanem sok kiváló püspököt és később pápát is adott az Egyháznak. A cluny-i reformszellemet képviselő pápák nem voltak hajlandók az Egyház államhatalomtól való függését elismerni. Előbb a pápaválasztás szabadságát biztosították (1059): csak a bíborosok, és pedig a püspök-bíborosok joga a pápaválasztás; sem a nép, sem a császár nem tehet valakit pápává. 1073-ban a legerélyesebb reformpápa, VII. Gergely hallatlan elszántsággal lát neki az Egyház megújításának. Elítéli a simóniát, újra törvénybe iktatja a papi cölibátus kötelezettségét, és megtiltja a császárnak, hogy püspököket nevezzen ki. Mivel IV. Henrik császár ragaszkodott püspökkinevezési jogához, háború tört ki a német császár és a pápai csapatok között (az ún. investitúra harc), amely végül is VII. Gergely száműzetésben bekövetkező halálához vezetett. II. Callixtus pápának azonban a szabad püspökválasztás jogát – bizonyos kompromisszumok árán – mégis sikerült az 1122-ben létrejött worms-i konkordátumban biztosítania. Hasonló megegyezések születtek Európa többi uralkodóival is.

A tizenkettedik században tehát sikerült az Egyház államtól való alapvető függetlenségét biztosítani. Ugyanakkor az Egyház a császárral szemben hatalmi eszközökkel, fegyveres erővel, a szicíliai királlyal való szövetséggel igyekezett lelki hatalmának érvényt szerezni. A világi hatalommal való küzdelemben az Egyház fokozatosan

átvett egy olyan szó- és fogalomkészletet, amely igen hasonlított a világi hataloméhoz. Ebben az időben kezdenek pl. a *regimen papae*-ről, a *potestas papae*-ről és a *potestas episcopi*-ről („a pápa uralma, a pápa hatalma, a püspök hatalma”) beszélni. Kialakul az ún. „két kard elmélet” Lk 22,38 téves értelmezésével. Jogi értelmet adnak annak a páli mondatnak is, amely szerint „a lelki ember mindenkin ítélkezik” (1Kor 2,15).²³ Mivel a pápa birtokolja a legfőbb lelki hatalmat, ezért a világi hatalom gyakorlója is neki van alárendelve: mind a két kard, a lelki és világi hatalom kardja nála van, de a világi hatalom kardját átadja a császárnak. Ám ha a császár erkölcsileg méltatlanná válik, a pápa viszsza is veheti tőle ezt a hatalmat.²⁴

Amíg a pápák hivatásuk magaslatán álltak és a reformokat előmozdító szentekkel és szerzetesrendekkel együttműködtek (cluny-i benedécek, Szent Bernát, ciszterciek, Szent Ferenc, ferencesek és domonkosok), a minden uralkodó felett álló pápai hatalom egyetemes érvényrejutása igen sok pozitív eredményt hozott: Európa egyetlen keresztény népet alkotott. A császári vagy királyi önkény gyakran befolyásolta a káptalanok püspökválasztó tevékenységét. Ezért egyre több helyen maga a pápa vette kezébe a püspökök kinevezését. Így arra alkalmasabbak kerülhettek vezető egyházi hivatalokba. A feudális urak közötti állandó háborúkat legalábbis mérsékelte a *treuga Dei* (Isten békéje) intézménye, amely az év bizonyos napjaira korlátozta a háborúskodást. Azok, akik igazságtalanságot szenvedtek, mindig föl-lebbezhettek a pápához.

Ugyanakkor a világi hatalomnak a lelki, pápai hatalom alá rendelése végül is a lelki hatalom birtokosainak az elvilágiásodásához, sőt romlottságához vezetett.

Az *ecclesia* szó most már nem az egész keresztény közösséget jelentette, hanem a pápát és a püspököket. A különbség a *laici* és a *clerus* között egyre nőtt, az utóbbit sokkal inkább „egyház”-nak tartották, mint az előbbi. A pápai hatalom olyan fontosnak tűnt, hogy a Római Curia nem egy kánonjogásza szerint a püspökök lényegében a pápa képviselői. Sőt volt olyan pápai hivatalnok, aki VIII. Bonifác korában így írt: „papa qui potest dici ecclesia: a pápa, akit Egyháznak is hívhatunk.”

Az első Egyházzól szóló „*summá*”-k a tizenötödik században (Johannes de Turrecremata, Johannes de Ragusa) elsősorban az Egyház jogi struktúráit írták le. Szerintük az Egyház olyan hierarchikusan szervezett közösség, amelyben a hivatalviselők lelki hatalom birtokosai.

Ezt a pápai udvarban kialakuló egyoldalúan jogi egyházképet a monostorokban tovább virágzó ún. monasztikus teológia, majd később a koldulórendek (elsősorban Szent Ferenc és Szent Tamás) egyházképe ellensúlyozta.

ÖTÖDIK FEJEZET

SZENT BERNÁT ÉS SZENT FERENC EGYHÁZKÉPE

1. Szent Bernát

Szent Bernát számára az Egyház elsősorban *Sponsa Christi*, Krisztus jegyese. Az egész Egyház egyetlen jegyes: „carissima illa est una uni”: „Ő egyetlenének egyetlen legkedvesebbje” (SC 68,4), de minden lélek, ha eljut a lelki fejlődés magasabb fokára, részesedik az Egyház jegyesi mivoltában: „Mi magunk vagyunk a jegyes... mindannyian együtt egyetlen jegyes és minden lélek egyenként is jegyes”²⁵. Bár az egyedi lélek csak annyiban jegyes, amennyiben az egyetlen jegyes, az Egyház Krisztushoz való viszonyában részesedik, Krisztus minden egyes lelket olyan személyes szeretettel szeret, mintha egyedül azt a lelket látná és szeretné (SC7,8).

Az Egyház jegyese a megdicsőült Krisztus, aki értünk emberré lett és szenvedett, nem csupán az örök Fiú; a Fiú, elvonatkozva a megtestesüléstől.

Szent Bernát alkalmazza a páli „Krisztus Teste” kifejezést is az Egyházra. Megkülönbözteti Krisztus személyes testétől azt a testét, amely az Egyház. Személyes teste keresztre feszítésével szerezte meg magának az Egyházat, amely Krisztus „egyetemes teste” („universum Christi corpus”: SC 12,10). Ez utóbbi drágább Krisztusnak, mint az a „másik” személyes teste, hiszen azt halálra adta, hogy ezt megmentse a haláltól:

Az (Egyház) Krisztus kedvesebbik teste, hiszen minden keresztény tudja, hogy másik (személyes) testét halálra adta, hogy ezt megmentse a haláltól.²⁶

Azok, akik Krisztus testének tagjait üldözik a földön, sokkal kegyetlenebbül üldözik Krisztust magát, mint azok, akik annak idején keresztre feszítették. Hiszen a lelkek, akikért vérét ontotta, kedvesebbek neki saját vérénel.

(Conv. Pauli, 2).

Krisztus jelenlegi üldözői Szent Bernát szerint az egész keresztény nép: „universitas populi christiani”. Összesküdték Krisztus ellen, hogy leszakítsák róla tagjait rossz példával és rosszra csábító szavakkal (uo. 2–3). De különösen az egyházi hierarchiát bírálja élesen: „üldözőid között előljárnak azok, akik az egyházi hivatalokban elsőnek látszanak” (uo. 3). Botrányos, hogy az egyházi rend szentségét pénzcsinálásra használják fel (uo. 3).

Bár Szent Bernát erősen hangsúlyozza, hogy az Egyház igazi mivolta, jegyesi kapcsolata Krisztussal csak a megtisztult lelkekben valósul meg, a bűnös keresztények is az Egyházhoz tartoznak. A hit és a szentségek révén az Egyházban maradnak. Itt a földön még megtérhetnek és életre kelhetnek.

Szent Bernát elismeri a pápa teljhatalmát („plenitudo potestatis”), de erősen bírálja a pápaság akkori állapotát. A pápák inkább Konsztantin, mint Szent Péter utódjaként viselkednek; törvényszékük inkább Jusztinián, mint Krisztus törvényeinek alkalmazásával van elfoglalva.

A curialista túlkapásokkal szemben megvédi a püspökök jogait:

Tévedsz – írja III. Jenő pápának –, ha azt gondolod, hogy csak a te apostoli hatalmad származik Istentől... Szörnyeteget teremtesz, ha az ujjakat levágod a kézről és közvetlenül a fejhez ragasztd.

(Csi III, 4,17).

Congar szerint Szent Bernát legeredetibb ekkleziológiai meglátása az egyházi szolgálatok szerepére vonatkozik. A püspököt sehol sem nevezi az Egyház vőlegényének. Bernát szemében az egyetlen vőlegény Krisztus. Az apát, pap, püspök és pápa feladata az, hogy meghirdesse

a vőlegény érkezését, és lehetővé tegye a menyasszonynak – az Egyháznak – a vőlegénnyel való találkozását. Így ír Jenő pápának:

„Rád bízta Krisztus jegyesét, Rád, aki a jegyes barátja vagy: a te feladatod, hogy tiszta szűzként elvezesd Krisztushoz” (Ep 191,2).

Erre kapták a lelki hatalmat (*potestas*), nem az uralkodásra (*dominium*). A jegyes nem az ő tulajdonuk, hanem Krisztusé. Bernát arra inti Jenő pápát, hogy semmit se tartson meg az Egyházból magának, kivéve azt a kiváltságot, hogy ha kell, meghaljon érte (Ep 238,2).

2. Szent Ferenc

Szent Ferenc nem volt teológus; életével, tanításával és rendje példájával (a Szent Domonkos alapította renddel együtt) megújította az Egyházat. Abban a korban, amikor a püspökök feudális földbirtokosok voltak és sokan el is hanyagolták lelkipásztori hivatásukat, amikor a nincstelen szegények tömegesen lepték el a gazdagodó, polgárosodásnak indult városokat, Ferenc és a „kisebb testvérek” megmutatták a világnak ismét az Egyház igazi arcát: a szegények szolgálója, a szegényeket szerető Krisztus jelenléte a világban. A katarokkal és az albigenses eretnekekkel ellentétben Ferenc mindig hű maradt az egyházi hierarchiához. III. Ince pápa felismerte benne azt az Istentől küldött szentet, aki a romba dőlő lateráni bazilikát, az Egyház jelképét megerősíti.

Ferenc világosan látta a klérus bűneit, de végrendeletében ünnepélyesen kijelenti, hogy nem a bűneiket akarja megvizsgálni, hanem az Isten Fiát látja bennük, aki rájuk bízta szent Teste és Vére szolgálatát. Így ő és rendje képes volt belülről megújítani az Egyházat anélkül, hogy szakadást vagy skizmát okozott volna.²⁷

SZENT TAMÁS EKKLEZIOLOGIÁJA

Szent Tamás egyetlen műve sem szól kifejezetten az Egyházzól. Ennek ellenére a skolasztika nyelvén olyan ekkleziológiai szintézist teremtett, amely magában foglalja a patrisztikus tanítás gazdagságát, de „helyére tette” a curialista hierarchikus egyházkép elemeit is.

Az Egyházat gyakran mint „congregatio fidelium”-ot határozta meg. Ez a Krisztusba vetett hit lehet implicit, bennfoglalt is.²⁸ Ezért mindaz, aki hitt, hisz és hinni fog Krisztusban, az Egyház egy testéhez tartozik. Ez a test, „az Egyház teste azokból az emberekből áll, akik a világ kezdete óta egészen a világ végéig léteztek vagy létezni fognak” (III, q 8, a 3). A Krisztusban való hit már az Ószövetségben külső jelekben is kifejeződött: a körülmetéltetés szertartásában, azelőtt pedig áldozatbemutatásban (III, q 68, a 1, ad 1). Az ószövetségi atyák hite végső fokon ugyanis nem a törvény szertartásaira mint szertartásokra irányult, hanem amennyiben ezek képei és elővételezései voltak az eljövendő valóságnak.

Így azzal, hogy gyakorolták a Törvény szent jeleit, az (ószövetségi) atyákat ugyanaz a hit és szeretet vitte Krisztushoz, mint minket. Ezért a régi atyák az Egyház ugyanazon testéhez tartoznak, mint mi (III, q 8, a 3 ad 3).

Egy másik Szent Tamás-i meghatározása az Egyháznak: „corpus Ecclesiae mysticum”. Ez a tagok Krisztussal, az Egyház fejével és egymással való titokzatos kapcsolatát fejezi ki. Krisztus az Egyház feje, amennyiben Krisztus van legközelebb Istenhez, és a kegyelem révén mi hozzá formálódunk. Másodszor, Krisztus az Egyház feje, amennyiben benne van minden kegyelem teljessége. Harmadszor, Krisztus

az Egyház feje, amennyiben hatalma van arra, hogy kegyelmet közöljön minden emberrel (uo. a 1). Az Egyház azon tagjai tartoznak legtekélyesebben Krisztushoz mint fejhez, akik a hitben és szeretetben egyesültek vele. Amennyiben Krisztus emberré lett és minden embert üdvözíteni akar, ennyiben minden ember feje, és így minden élő ember potenciálisan a misztikus test tagja (uo. a 3).

Mivel Krisztus nemcsak az emberek, hanem az angyalok feje is, az emberek és angyalok ugyanahhoz az egyetlen Egyházhoz tartoznak. Ez az egyetlen Egyház két fokon vagy állapotban létezik: egyrészt még az „úton járók”, másrészt a már hazaérkezettek egyháza. *Secundum statum viae* az Egyház *congregatio fidelium* („hívők gyülekezete”), *secundum statum patriae* pedig *congregatio comprehendentium* („az Istent már elérték gyülekezete”). A két állapotban létező egyházat ismét Krisztus fogja egybe, mivel mindkettő feje: öbelőle árad minden kegyelem a földi egyházba és minden dicsőség az égi egyházba: ő minden kegyelem és dicsőség teljessége. Ezért Szent Tamás teológiájában az Egyház nem csupán átmeneti állapot és út az Isten Országához, hanem mind a földi, mind az égi egyház egyaránt Isten Országának mondható; de a földi egyház csak annyiban, amennyiben az égi egyházat mintázza. „Az igazi Egyház az égi Egyház; ő az édesanyánk, őfeléje igyekszünk. Őt mintázza a földi egyház is” (in Eph 3,10, lectio 3).

Krisztus az Egyháznak nemcsak „mintaoka” (*causa exemplaris*), amennyiben az Egyház tagjai hozzá formálódnak, hanem „eszközoka” (*causa instrumentalis*) is, amennyiben a megfeszített Krisztus oldalséből születik (III, q 64 a 2 ad 3).

Szent Tamás ugyan részletesen elmagyarázta az Egyház jogi és intézményes oldalát, de a fent vázolt teljes valóságát mindig szem előtt tartotta: a földi Egyház a hívők közössége, amely Krisztus szenvedése révén született, hitben és szeretetben egyesül vele és hozzá formálódik. A külső, látható intézmények is fontosak, de amennyiben a kegyelem láthatatlan valóságára utalnak: az Egyház minden intézménye, az egyházi törvények, a szentségi jelek, a prédikáció, a Szentírás annyiban szükségesek, amennyiben előkészítenek bennünket a kegyelem befogadására, vagy a kegyelmet közvetítik és az abból való életet megvalósítják (I, II q 106, a. 1).

A kegyelem azonban nemcsak teremtett valóság, hanem maga a Szentlélek. Ő működik az Egyházban: ugyanaz a Szentlélek (*numericè idem*) van jelen és működik Krisztusban, az Egyház fejében és az Egyház minden egyes tagjában. Ezért mondhatja Szent Tamás, hogy Krisztus és az Egyház „egy misztikus személyt (*una persona mystica*) alkot”.

Ez a Szentlélek által Krisztussal létrejött közösség az Egyház legmélyebb valósága. Most megértjük, miért az égi Egyház az igazi egyház Szent Tamás számára: az Egyház mint kegyelmi eszköz (törvények, szolgálatok, szentségek) meg fog szűnni, de az Egyház mint Istennel és egymással való közösség, tökéletes örök valóság lesz a történelem végén.

A REFORMÁCIÓ EGYHÁZTANA

A 16. sz. eleji reformáció hosszú történelmi folyamat robbanásszerű végkifejlete. Az egyházi intézményeket a középkor folyamán is sokfelé és sokféleképpen kikezdte a korrupció. De a 10., 12., 13. és 15. századi reformtörekvések több szempontból különböztek a protestáns reformáció előzményeitől. Azokat az erőket, amelyek az egyházi hit egységét megbontva igyekeztek reformálni (pl az albigensek vagy katharok), mindig ellensúlyozni tudták olyan reformátorok, akik az egyházi közösségen belül, a püspöki és pápai hivatal hordozóit élesen bírálva, de Istentől kapott hatalmukat mindig elismerve kezdeményezték az Egyház megújulását. Hogy csak a legfontosabb neveket említsük, a cluny-i bencések szentjei, a ciszterci kezdetek nagy egyéniségei, majd Szent Ferenc és Szent Domonkos rendjeikkel együtt, Sziénai Szent Katalin bűnbánatot hirdető élete és tevékenysége egy időre megújították az Egyházat, vagy legalábbis feltartóztatták további romlását.

E szent reformátoroknak előbb-utóbb sikerült a pápákat is megnyerni az egyházi megújulás ügyének. A tizenhatodik század elejére azonban megváltozott a helyzet. Akkor is voltak ugyan helyi egyházak (mint pl. Spanyolországban), ahol az intézmények jó szellemben működtek, sok helyen éltek fogadalmaikat komolyan vevő szerzetesközösségek (pl. a németországi ágostonrendiek, akik közé Luther belépett), virágzó laikusközösségek alakultak (pl. a firenzei oratórium); ennek a kornak a nagy szentjei is ez időben születtek (többek között Loyolai Szent Ignác, Nérei Szent Fülöp, Avilai Szent Teréz), sőt egyesek már működtek is (pl. Morus Szent Tamás, Szent Fisher János). De a pápákat ebben az időben (II. Gyula, X. Leó) annyira lefoglalta a művészetek pártolása, a reneszánsz udvari élet és a pápai állam hadvise-

lése, hogy az Egyház megreformálását (*reformatio in capite et in membris*) nem vették komolyan.

Ugyanakkor az egyházi hivatalokkal üzérkedő pápai udvar, a magánmiséket nagyüzemszerűen árusító alsó klérus, a püspökök és papok botrányos magánélete, az átlagprédikáció sivársága sokak hitét próbára tette az „intézményes, látható egyház”-ban. Ehhez járult még a hármass egyházszakadás emléke, amikor 1378 és 1417 között két, majd három személy is egyszerre tartott igényt a pápai méltóságra. Mivel ennek az áldatlan helyzetnek csak a német-római császár kezdeményezte konstanzi zsinat tudott véget vetni (1414–1418), a pápai tekintély erősen megingott. Megerősödtek a konciliarizmus elméletének különböző válfajai: ezek szerint az egyetemes zsinat – legalábbis bizonyos esetekben – a pápa felett áll.

1. Luther egyházképe

Ezen háttér mellett jobban érthető, hogy az eleinte pápahű Luther, aki első levelében mély hódolattal ír X. Leónak (meg van győződve arról, hogy ha a pápa tudna a nevében véghez vitt rettenetes visszaélésekről, rögtön véget vetne nekik), végül is a pápa és az intézményes egyház elkötelezett ellenségévé válik.

Ám nemcsak külső okok, hanem Luther személyes fejlődése is közrejátszik ebben a folyamatban. Kezdetben ugyan Luther csak az egyházi visszaélések ellen emeli föl szavát, a katolikus élet és tanítás szentírási alapokhoz való visszatérését sürgeti, és nem is gondol a Rómával való szakításra. Élményvilágában azonban már alakul az új egyházfogalom csírája. Luther példaadó szerzetesi életet élt, mégis rettenetesen félt az igazságos Isten ítéletétől. Minél inkább törekedett a bűnös gerjedelmek megfékezésére, azok annál erősebben lázadoztak benne. Ezért valahányszor Isten igazságára gondolt, a kárhozottól való félelem gyötörte. Ennek a lelki gyötoremnek vet véget az a megvilágosodás, amikor megérti a Római levélben az „Isten igazsága” kifejezés értelmét. Idáig Isten igazságos ítéletét látta benne, amellyel az örök bíró elítéli a bűnöst. Most pedig egyszerre felismeri, hogy az „Isten igazsága” nem büntető ítélet, hanem:

„az az igazság, amellyel kegyelemből és tiszta irgalomból Isten megigazulttá tesz minket a hit által. Ekkor úgy éreztem, hogy újjászülettem és nyitott ajtókon át beléptem a paradicsomba. Az egész Szentírás új értelmet kapott. Míg azelőtt az »Isten igazsága« gyűlölettel töltött el, most egy nagyobb szeretetben kimondhatatlanul édes lett”.²⁹

Luther kezdeti élménye igen hasonlít ahhoz, amit sok szent, többek között Szent Bernát, Loyolai Szent Ignác és Kis Szent Teréz is megtapasztalt: a lélek megérti, hogy ha saját erejére és érdemeire hagyatkozik, reménytelenül elkárhozik. Ugyanakkor ráébred Isten mindenható irgalmára, aki ingyen szeretetből megbocsát neki, ha őszintén irgalmára bízza magát.³⁰

Luther esetében azonban ez a „lelki áttörés” olyan körülmények között történik, amelyek elősegítik a katolikus egyháztól való elszakadását. Annak ellenére, hogy az Isten kegyelméből (és nem a saját tetteinkből) való megigazulás mindig is az Egyház hivatalos tanítása volt, az akkori egyházi visszaélések légkörében Luther úgy látja, hogy ő a hierarchikus egyházzal **szemben** fedezte fel a Szentírás igazságát. S ehhez az egzisztenciális igazsághoz Luther az életénél is jobban ragaszkodik, hiszen ettől kapta lelki békéjét. Így jobban megértjük, hogy számára a Szentírás és annak Szentlélek ihlette egyéni megértése a végső norma, nem az egyházi tanítóhivatal. Isten egyedül hitet kíván az embertől, abszolút bizalmat, hogy Krisztus érdemeiért Isten megbocsátott neki. Ezzel szemben kora hierarchikus Egyháza úgy jelenik meg Luther szemében, mint az Isten és a lélek, a lélek és a Szentírás közvetlen kapcsolatát akadályozó hivatalos közvetítő, sőt olyan korrupt hatalmi gépezet, amely arra tart igényt, hogy Isten ingyen kegyelmét emberi teljesítményekért, sőt pénzért áruba bocsássa. Így azután a viták hevében Luther fokozatosan elveti az egyházi tanítóhivatal, a zsinatok és a pápa isteni tekintélyét, a hívek papságától különböző, hierarchikus (mai szóval) szolgálati papságot. A szentségekből csak azt a hármat tartja meg, amelynek közvetlen krisztusi alapításáról a Szentírás alapján meggyőződött, a keresztséget, az Úrvacsorát és a gyónást.³¹ Így jön létre a lutheri egyház-fogalom.

Luther ugyan beszél az egyházzól, de szívesebben használja helyette a „szent kereszténység” (*heilige Christenheit*), vagy szentek gyülekezete (*communio sanctorum, eine Gemeinde der Heiligen*) megjelölést, mivel ezek a kifejezések nem emlékeztetnek az „egyház” szó pusztán hierarchikus papságot és pusztán emberi szertartásokat jelentő fogalmára.³² Luther számára tehát az Egyház elsősorban láthatatlan, rejtett egyház (*ecclesia abscondita*)³³, hiszen egyedül Isten ismeri az övét, Ő adja az igaz hit kegyelmét. Ugyanakkor Luther elismeri az augsburgi hitvallást és hangsúlyozza, hogy ennek a rejtett egyháznak Krisztustól rendelt látható jele „a szentek gyülekezete, ahol az Isten Igéjét tisztán hirdetik és a szentségeket Krisztus rendelése szerint szolgáltatják ki”.³⁴

A Luther-szakértők nem egyeznek meg abban, hogy mi a szentségek jelentősége Luther ekkleziológiájában. A 19. századi protestáns tudósok és a katolikus Congar szerint az Isten Igéjének tiszta hirdetése jelzi elsősorban az egyház jelenlétét.³⁵ De több huszadik századi luteránus teológus, köztük Vajta Vilmos szerint éppen Luther fedezte fel, hogy „az egyházfogalmat megalapozó *communio* gondolata lelki-szakramentális jellegű”.³⁶ Szerintük Luther Isten Igéjéről és a szentségekről vallott felfogása szorosan összefügg: a szentségek értelmét a krisztusi rendelés Igéje teszi a hit számára hozzáférhetővé. A szentségekben Krisztus ígérete nyilvánul meg: aki ebben az ígértetben hisz, az megigazul és fokozatosan megszentelődik. A gyermekkeresztség tárgyalásánál derül ki, hogy Luther nemcsak egyéni hitről tud, hanem az egyházi közösségről is: a gyülekezet „helyettes hitével a gyermekek segítségére siet, sőt azoknak is, akik (a gyermekeket) felajánlják... Ily módon a felajánló és hívő egyház imádsága által, mely mindenre képes, a kiáradt hit a gyermeket megváltoztatja, megtisztítja és megújítja”.³⁷ Ez a lutheri keresztségfelfogás azonban mégis különbözik a katolikus tanítástól. Luther ugyanis a mágikusan felfogott katolikus *ex opere operato* elvvel szemben hangsúlyozza, hogy „a szentségek nem saját erejükkel, hanem a hit által végzik el, amit tesznek”.³⁸

Az Egyház Krisztussal való *communio*-ja a Krisztus szavának hittel való befogadásában és a hittel magunkhoz vett Úrvacsorában valósul meg. Nemcsak Krisztus szavain elmélkedünk, hanem maga Krisztus jön hozzánk testi és lelki, emberi és isteni valóságában. Igazi csere jön

létre köztünk és Krisztus között: megkapjuk értünk adott testét és bűneinkért kiontott vérét: mindenét odaadja nekünk. Hát hogyan kétkedhetem akkor abban, hogy megbocsátja bűneimet? Ugyanakkor magára veszi a gyöngeségeimet, kísértéseimet, a bűnnel, ördöggel való küzdelmemet. De amint ő feláldozta magát értünk, úgy nekünk is fel kell áldozzuk magunkat felebarátainkért. Amint Ő hordozza bűneinket, úgy az Ő szeretetében nekünk is hordoznunk kell egymás terheit.³⁹ Egyedül Krisztus, az Isten Báránya veszi el bűneinket, de nekünk is szeretettel kell hordoznunk egymás bűneit.⁴⁰

Mindebből világos, hogy Luther egyházfogalma sok tekintetben közel áll az egyházatyákéhoz, sőt Szent Tamáséhoz is. De legalábbis három pontban olyan lényeges újítást tartalmaz, amely katolikus szempontból elfogadhatatlan.

1. Elveti azokat a szentségeket (bérmálás, betegek szentsége, házasság, egyházi rend), amelyekre nem talál kifejezett krisztusi alapítást a Szentírásban.

2. Nem lát lényeges különbséget a hívek egyetemes papsága és a szolgálati, hierarchikus papság között. (Ennek ellenére hangsúlyozza, hogy csak a közösség választása vagy az előljáró kinevezése jogosít fel az Ige és a szentségek szolgálatára.)

3. Elveti mind Róma püspökének, mind az egész püspöki testület hatalmának isteni eredetét és az egyházi tanítóhivatal tekintélyét. Mind a pápa, mind az egyetemes zsinatok tévedhetnek, egyedül a Szentírás tévedhetetlen.

Bár egyre élesebben támadja a pápát és a „pápasták”-at, Luther nem tagadja a római egyház egyházjellegét. Sőt még szentnek is nevezi Róma egyházát és minden hozzátartozó püspökséget, bár lelkipásztorai istentelenek és Róma városa Szodománál és Gomorránál is bűnösebb. „Ennek ellenére megmaradt közöttük a keresztség, a szentségek, az evangélium szövege és olvasása, az egyházi szolgálatok, Krisztus és az Isten neve”.⁴¹

2. Kálvin egyházképe

Kálvin egyházfogalma hasonló Lutheréhez: számára is a „láthatatlan egyház” a legfontosabb. Ez egyetlen, szent és katolikus, vagyis egyetemes, azoknak az élő és megholt szenteknek a közössége, akiket Isten öröktől fogva kiválasztott és a hit révén megigazulttá tett.⁴² Ennek a láthatatlan egyháznak az egységét az biztosítja, hogy minden tag Krisztushoz, az egy fejhez tartozik, az Isten egyazon Lelke éltei őket, egyazon hitben, reményben és szeretetben kapcsolódnak össze. Kálvin ugyanakkor hangsúlyozza a látható egyház szükségességét és a hagyomány nyelvén anyának is nevezi. „Nem mehetünk be az örök életre, ha ez az anya nem fogan meg méhében, nem szül meg, nem táplál keblén, nem őriz és gondoz minket, amíg halandó testünket levette, angyalokhoz nem válunk hasonlókká.”⁴³ A látható egyházat is Luther értelmében határozza meg: „Ahol azt látjuk, hogy az Isten Igéjét a maga tisztaságában hirdetik és a szentségeket Krisztus rendelése szerint szolgáltatják ki, ott kétségtelenül az Isten egyháza jelen van.”⁴⁴ Kálvin csak a keresztséget és az Úrvacsorát fogadja el szentségnek. Az ő számára sem tartozik az egyház lényegéhez az apostoli utódlás (*successio apostolica*) vagy a római püspökkel való közösség, egyedül az apostoli tanítás tiszta megőrzése. Ugyanakkor Kálvin erősen hangsúlyozza a lelkipásztori, jghirdetői hivatal isteni eredetét és az apostolokéhoz hasonló munkakörét, amely nem azonos a hívek általános papságával.⁴⁵

A „pápista” egyház Kálvin szerint szemben áll az igaz egyházzal, mivel az Isten Igéjét eltorzította, a szentségeket pedig babonás, sőt bálványimádó szertartásokkal vette körül, olyannyira, hogy a pápista misében a kenyeret imádják a hívek.⁴⁶ Ennek ellenére Kálvin szerint az egyház „nyomai” megtalálhatók a pápisták között, amennyiben Isten hűséges maradt szövetségéhez. Ezért a pápa, a Szentírásban megjövendő Anti-Krisztus, sem tudta egészen elpusztítani az egyházat a pápisták között: a pápisták egyháza olyan, mint egy félig lerombolt épület. A keresztség, mint Isten szövetségének jele, ott sem vesztette el erejét, sőt az „Úr csodálatosan megőrzi közöttük népének maradékát.”⁴⁷

Míg az anglikán egyház kezdetben csak a pápa főségét vetette el és minden lényeges katolikus hagyományt megtartott, a radikális reformátorok (Sebastian Franck, Caspar Schwenkfeld és Hans Denck) Luthernél és Kálvinnál lényegesen tovább mentek a láthatatlan egyház hangsúlyozásában. Szerintük Krisztus látható egyházát az Anti-Krisztus közvetlenül az apostolok halála után annyira megrontotta, hogy a földön megszűnt létezni. „Fölment a mennybe és a Lélekben és igazságban van elrejtve.” A külső szertartásokat nem is kell felújítani, hanem keresnünk kell a keresztség, Úrvacsora, kiközösítés és istentisztelet lelki valóságát.⁴⁸

A Luthert és Kálvint követő nemzedékek egyre világosabban elhatárolták magukat egyrészt a radikálisok minden látható intézményt feladó és csak a Lélek sugalmazására hallgató spiritualizmusától, másrészt a lutheri és kálvini teológiában még erősen ható katolikus elemektől. A „klasszikus” protestáns felfogás szerint az evangélium birtoklása (azaz a Biblia: az Isten Szentírásba foglalt szava) teszi az egyházat egyházzá: annak a helyes hirdetésétől függ a lelkipásztori szolgálat valódisága, a szentségek az igehirdetés személyhez szóló különlegesen erős formái, a missziós tevékenység lényege az evangélium hirdetése, s az egyház mint a hívek gyülekezete azokból áll, akik a Bibliában kifejezett isteni szót hittel elfogadják.⁴⁹

AZ ELLENREFORMÁCIÓTÓL AZ I. VATIKÁNI ZSINATIG

1. Az ellenreformáció ekkleziológiája

A Tridenti Zsinat nem tárgyalt közvetlenül egyetlen ekkleziológiai kérdést sem. A protestánsokkal szemben azonban mind a hét szentség krisztusi alapítását és kegyelmet közvetítő szerepét meghatározta. Azzal pedig, hogy az Eucharishtiában Krisztus valóságos és szubsztanciális jelenlétét leszögezte, megvédte az egyház egységének minden jogi vagy morális egységnél lényegesen mélyebb és hatékonyabb alapját: az Eucharisztia annak az egységnek és szeretetnek a valós szimbóluma (létrehozója annak, amit jelez), „amellyel Üdvözítőnk Egyházában a keresztényeket egybe akarta kapcsolni és egyesíteni” (DS1635). Az egyházi rend szentségi voltának, a püspökök presbiterek felett álló tekintélyének hangsúlyozásával a zsinat megvédte „a külső és látható papság” intézményét (DS 1764). A szövegekben a patrisztika hagyományos témáira (az Egyház mint Krisztus misztikus teste és jegyese) és a pápai primátusra csupán utalásokat találunk.”⁵⁰ A zsinati atyák elsősorban a protestánsok által elvetett vagy megváltoztatott hitigazságokat tárgyalták azon katolikus teljesség helyett, amelybe beilleszthették volna a protestánsok számára fontos tételeket is. Így pl. egyetlen sort sem találunk a katolikus hagyomány és Luther számára annyira fontos királyi papságról, amelyben a keresztség révén minden keresztény részesedik, és amelynek szolgálatára rendelte Krisztus a hierarchikus papságot is.⁵¹

A zsinat védekező, apologetikus magatartása a katolikus ekkleziológia továbbfejlődését is meghatározta. Az egyház misztériumának katolikus „egésze” helyett a legtöbb teológus arra szorítkozott, hogy megmutassa olvasóinak, miért a Katolikus Egyház az egyetlen, Krisztus alapította igaz Egyház. Ezzel az ekkleziológia hitvédelmi megfontolásokra korlátozódott és a teológiai rendszereken belül a tulajdon-

képpen teológia előtt, az apologetikán (hitvédelem) belül kapott helyett. A leghatásosabb egyházat védő iratok a 16. század végén Szent Róbert Bellarmintól származnak. A szentatyákkal és a középkori teológusokkal szemben, akik az Ábel vagy Ádám óta létező Egyházzal írtak, Bellarmin szerint Krisztus Egyháza igazi értelemben csak Krisztus alapításától fogva létezik, s ennek élére Krisztus saját helytartóját állította. Előtte csak kezdetekről (*initium*) beszélhetünk. Bellarmin egyházfogalma meghatározta a tridentinum utáni apologetika és katekizmusok gondolkodásmódját: „az Egyház olyan emberek gyülekezete, akiket azonos keresztény hitvallás és azonos szentségekben való részesedés tart össze, és akik törvényes lekipásztorok, elsősorban Krisztus egyetlen földi helytartójának, a római pápának a fennhatósága alá tartoznak.”⁵² Mivel a protestáns felekezetek a láthatatlan, rejtett egyházat hangsúlyozták, Bellarmin nem győzi eléggé hangoztatni az igaz egyház láthatóságát: „ahhoz, hogy valaki valamilyen módon az igaz Egyház tagja legyen... nem gondoljuk, hogy bármilyen belső erővel kell rendelkeznie. Elég ha külsőleg megvallja a hitet és részesedik a szentségekben: mindez érzékelhető valóság. Az Egyház ugyanis az emberek olyan látható és tapintható gyülekezete, mint a római nép, a francia királyság vagy a velencei köztársaság.”⁵³ De Bellarmin tisztában van azzal, hogy itt, ellenfeleivel vitázva nem az Egyház teljes valóságát írja le, pusztán „kívülről” (*ab externis*) közelíti meg, hogy az igazi Egyházhhoz vezető utat megmutassa. Másutt azonban az Egyház látható „test”-ével szemben beszél az Egyház „lelké”-ről is, azokról a kegyelmi valóságokról, amelyeket a látható kegyelmi eszközök közvetítenek.⁵⁴ Ez a megkülönböztetés hosszú ideig megmaradt a tridentinum után.

Az Egyház látható voltának hangsúlyozásából következik az a 18. században kialakult és a 20. század első felében is gyakori fogalmazás, amely az Egyházat *societas perfecta*-nak, azaz tökéletes társaságnak nevezi. Ellentétben a protestáns felfogással, amely az egyházi ügyekben való állami beavatkozás és azok felügyeletének alkalmoszerű gyakorlását elfogadja, sőt gondviselészerűnek tartja,⁵⁵ a Katolikus Egyház önmagának elégséges: birtokolja a természetfeletti céljának eléréséhez szükséges törvényhozó, bírói és végrehajtó hatalmat.⁵⁶

Ez a védekezésre berendezkedett ekkleziológia hatásos fegyvernek bizonyult a lelkek visszahódításában, megőrizte a katolikus hagyó-

mány lényeges elemeit, de elhallgatta, vagy legalábbis elnagyolta az Egyház teljes misztériumának bemutatását. Ugyanakkor a protestáns felekezetek is elfelejtették Luther és Kálvin katolikus hagyományait. Így két egyoldalú ekkleziológia ütközött egyre élesebben. Amint ez a 20. században kiderült, az egymáshoz közeledést csak úgy lehet elérni, ha mind a protestáns, mind a katolikus fél visszatér a forrásokhoz, az Egyházzal szóló bibliai és patrisztikus hagyomány teljességéhez.

2. Az I. Vatikáni Zsinat

A 18. sz. második felétől kezdve az Egyház nemcsak a protestantizmussal vitatkozott, hanem szembetalálta magát a felvilágosodás egyre erősödő támadásaival. A felvilágosodás legfőbb képviselői az Egyházban a „sötét” középkor reakciós fellelegvárát látták, amely minden tudományos és társadalmi haladás ellensége, a fennálló rendszer híve, és mereven ragaszkodik kiváltságaihoz. A támadások végső filozófiai alapja azonban „a felvilágosult” elmék azon meggyőződése volt, hogy az emberi értelem minden igazság normája. Ezért szerintük a keresztény hit ún. misztériumait, amit értelmünk elvben nem képes belátni mint igazságot, nem is állíthatjuk. Így érthető, hogy „a felvilágosult elme” számára természetfeletti hittitkokat védő és a tévedések ellen harcoló egyház a babonák és értelmetlen hiedelmek fellelegvara, a felvilágosult értelem első számú ellensége. Mindebből az is kiviláglik, miért lett az „ostromlott vár” hangulat úrrá a katolikus hierarchia és a hívek többségén, miért ragaszkodtak a pápák az Egyházat támogató monarchikus politikai rendhez, miért harcoltak olyan keményen a felvilágosodás és „haladás” ellen általában anélkül, hogy a bennük megtalálható, gyökereiben keresztény részigazságokat a katolikus teológiába és elméletbe integrálták volna.⁵⁷

Bár Napóleon leverésével 1815-ben hosszabb időre helyreállt a régi politikai rend Európában, az új eszméket nem lehetett visszaparancsolni a palackba. A 19. század második felére kialakulnak az egyházi befolyástól függetlenül, sőt Olaszországban, Franciaországban és a porosz protestáns vezetés alatt szerveződő bismarcki Németországban kifejezetten antiklerikális, nacionalista államok. Így a püspökök

nagy része és IX. Piusz pápa szükségét látta annak, hogy ünnepélyesen megerősítsék a pápai tekintélyt az Egyházban. E célból és a felvilágosodással kapcsolatos tévedések elítélésére IX. Piusz 1869-re összehívta az I. Vatikáni Zsinatot. Az első szövegtervezet azzal a céllal készült, hogy az Egyházat átfogó módon tárgyalja. A zsinaton azonban csak a pápaság megvitatására jutott idő: a következő évben a zsinat munkáját fel kellett függeszteni, mivel az olasz nemzeti hadsereg Róma felé közeledett.⁵⁸ Egy tekintélyes zsinati kisebbség ellenezte a pápai tévedhetetlenség dogmájának a kimondását: attól félték, hogy ez a pápai tanítóhivatalnak a Szentírástól és hagyománytól eltérő önkényes működéséhez vezethet. A püspökök ultramontanista csoportja az ellenkező álláspontot képviselte: azt kell kimondani, hogy minden pápai tanítás szükségképpen tévedhetetlen.

Végül is a nagy többséggel elfogadott zsinati konstitúció (*Pastor aeternus*) két dogmát fogalmazott meg a pápaságról:

1. Az Úr Jézus Péter apostolt és annak utódait a földi („harcoló”) egyház látható fejévé tette. Ezért a római pápa teljes, közvetlen és legfelsőbb kormányzói hatalommal rendelkezik az egész Egyház felett.

2. A pápa hit és erkölcs dolgában bizonyos feltételek mellett tévedhetetlenül tanít.

Lássuk részletesebben e két hittételt. A zsinati konstitúció előszava a szokványos jogi kategóriáknál mélyebbre hatol: a pápa szerepét Szent János evangéliumának nyelvén fejezi ki: a primátus biztosítja a püspöki testület egységét és oszthatatlanságát: a püspökök munkájának célja pedig, hogy a hívők a hitben és szeretetben egyek legyenek, amint a Fiú és az Atya egy (vö.: Jn 17,20–21). Ennek a minden külső jogi köteleknél erősebb és valóságosabb isteni egységnek, valamint a püspökök egységének állandó és látható alapját Krisztus Péterben vetette meg (DS 3050–3051). Ezért az Egyház minden pásztora és híve engedelmisséggel tartozik a római pápának nemcsak hit és erkölcs dolgában, de egyházfegyelmi ügyekben is (DS 3059, 3060–3064).

A zsinatnak nem volt ideje a püspökök szerepét részleteiben tisztázni. Csak egyetlen bekezdésben említi, hogy a legfőbb, teljes és közvetlenül minden egyházmegyére kiterjedő pápai hatalom nincs ellenében a püspökök egyházmegyéjükre vonatkozó rendes és közvetlen joghatóságával; ellenkezőleg, a püspökök tekintélyét erősíti. A kons-

titúció idézi Nagy szent Gergely levelét: „akkor tisztelnék meg engem, ha minden püspöktestvéremnek megadják az őt megillető tiszteletet.”⁵⁹

A zsinat nem fogadta el a szélsőséges irány minden pápai tanítást tévedhetetlennek minősítő álláspontját. A pápa mint magánszemély, teológus, sőt még mint a „rendes”, azaz mindennapos tanítóhivatalát gyakorló római püspök sem tévedhetetlen. Az Egyház Krisztustól kapott tévedhetetlenségében csak akkor részesedik, a) amikor „mint minden keresztény tanítója és pásztora b) legfőbb apostoli hatalmával élve c) a hit és erkölcs dolgaiban az egész egyházra kötelező hittételt fogalmaz meg”. E dogmatikai meghatározások „önmagukban véve, nem pedig az egyház hozzájárulása miatt megmásíthatatlanok (*ex sese, non autem ex consensu Ecclesiae*)” (DS 3074). Ezzel a zsinat kizárta a konciliarizmus és a belőle kifejlődő gallikanizmus különböző formáit, amely a pápai döntések tévedhetetlenségét az Egyház elfogadásától tette függővé.

Ugyanakkor a pápai tévedhetetlenség nem jelenti, hogy a Szentlélek a pápa révén új kinyilatkoztatásokat ad az egyháznak. A pápákat pusztán abban segíti, hogy „az apostolok által áthagyományozott kinyilatkoztatást, azaz a hit letéteményét szentül megőrizték és az igazsághoz hűen kifejték” (DS 3070).

Bár a pápai tévedhetetlenség dogmájának kimondását ellenző kisebbség még az ünnepélyes végső szavazás előtt hazautazott, később egyenként mindegyik elfogadta a zsinat döntését.⁶⁰

Sajnálatos következményekkel járt, hogy a történelmi helyzet miatt a püspöki hivatal krisztusi eredete, Krisztust közvetlenül képviselő tekintélye már nem került tárgyalásra. A protestáns országok, többek között Németország és Anglia a pápaságról szóló zsinati döntéseket félreértették, illetve félremagyarázták. Így pl. Bismarck kancellár 1872-ben körlevelet tett közzé, amelyben kifejti, hogy a pápai totalitarizmust megalapozó vatikáni döntések súlyosan veszélyeztetik a pápa és a német birodalom kapcsolatát. Bismarck szerint ugyanis az I. Vatikáni Zsinat úgy határozott, hogy a püspökök csupán a pápa „eszközei, alkalmazottai minden személyes felelősség nélkül”. Így az országok „kormányaival szemben idegen uralkodó alkalmazottaivá

váltak, éspedig olyan uralkodó alkalmazottaivá, akinek hatalma a tévedhetetlenség következtében tökéletesen abszolút, sokkal inkább, mint a világ bármely abszolút uralkodójának a hatalma” (DS 3112).

Bismarck állításait a német püspöki kar körlevele (amelyet IX. Pius teljes mértékben elfogadott) egyhangúlag cáfolta: a vatikáni zsinat semmi újat nem állított és nem változtatott az eddigi helyzeten; pusztán ünnepélyesen kimondta az Egyház kezdettől fogva vallott hitét. A pápa nem lehet tökéletesen abszolút uralkodó, már csak azért sem, mert hatalma egyházi és nem világi ügyekre vonatkozik; a világi fejedelmek állami ügyekre vonatkozó hatalmát a katolikusok sohasem vonták kétségbe. De még egyházi ügyekben sem mondható a pápa abszolút uralkodónak. Hiszen a pápa az isteni törvény alattvalója és az egyháznak Krisztustól kapott alkotmányát mindig tiszteletben kell tartania; ezzel szemben a világi törvényhozó megváltoztathatja országa alkotmányát (DS 3114). Többek között a püspöki testület éppúgy isteni alapítású, mint a pápaság. A püspökök jogait és kötelességeit a pápa sem változtathatja meg: erre nincs sem joga, sem hatalma. Tehát teljes félreértésen alapszik az az állítás, amely szerint a püspökök csupán a pápa eszközei lennének.⁶¹

De nemcsak az Egyházon kívüliek értették félre a pápára vonatkozó dogmákat, hanem az átlagkatolikusok is. Legtöbben elfogadták a pápai tévedhetetlenség általános tételét a kellő különböztetések nélkül (egészen a II. Vatikáni Zsinat utáni időkig, amikor a pápa tanítói tekintélyébe vetett hit sok katolikusban alaposan megrendült).

Mindezen hátrányos következmények ellenére a pápa legfőbb hatalmát és a pápának az Egyház tévedhetetlenségében meghatározó jellegű részesedését kimondó zsinati döntések gondviselészerűnek bizonyultak az Egyház életében. Albert Outler, a kiváló metodista teológus és hivatalos zsinati megfigyelő szerint olyan alapos egyházreformot, mint amelyet a II. Vatikáni Zsinat kezdeményezett, egyetlen protestáns felekezet sem tudott volna súlyos egyházszakadás nélkül létrehozni. Elmondhatjuk, hogy a Katolikus Egyház megújulásának, a püspöki testület és az egész keresztény nép fontosságának tisztázásához elengedhetetlenül szükséges volt egy erős, minden katolikus által elfogadott pápai hatalom.

„AZ EGYHÁZSZAKADÁS ÉVSZÁZADA”

1. Megújuló ekkleziológia

O. Dibelius nyomán „az Egyház évszázada” címmel kezdi Congar a 20. század ekkleziológiájának tárgyalását.⁶² „Mérhetetlen jelentőségű vallásos folyamat indult el: az Egyház magára ébred a lelkekben” – írta Guardini 1922-ben.⁶³ Amint a perszonalizmus filozófiája felfedezte a személy fontosságát, személyes kapcsolatokban való önvalósulását, úgy az új ekkleziológiai eszmélődés is az Egyházat elsősorban nem mint hierarchikusan felépített társadalmi szervezetet, hanem mint Krisztussal és egymással a Szentlélek egyesítő erejében létrejövő személyes közösséget (*communio*) vizsgálta.⁶⁴

A század első felében mindenekelőtt francia és német nyelvterületen megújult a Biblia, a liturgia és a patrisztikus teológia iránti érdeklődés: ez a megújulás nemcsak a hivatásos teológusok, hanem a művelt katolikusok köreiben is nagy visszhangra talált. Mindazt, amit a biblikus és patrisztikus egyházképből fentebb összefoglaltam, most sokak lelkében újra élménnyé vált és meghatározta egyházképüket. Megértették, hogy a Szentírás a liturgiában az Isten hitet ébresztő és közösséget formáló aktuális szava lesz, és így előkészít arra, hogy az Eucharisztia ünneplésében egyre inkább Krisztus testévé váljunk. A patrisztikus teológia ismerete hozzásegít ahhoz, hogy megértsük: az Egyház nemcsak Krisztus Teste, hanem szűzi jegyese is. Azokban, akik erre megérttek, az egyház „Szűzanya” is: Krisztust foganja a lelkekben és a Krisztust hordozó lelkek másoknak is elviszik Őt.

A biblikus-patrisztikus örökség tanulmányozása megmutatta egyrészt az Egyháznak a Szentháromság Isteni Személyeihez való sajátos kapcsolatát, másrészt az üdvtörténet különböző szakaszaiban betöltött szerepét: az Egyház más más formában az első igaztól, Ábeltől fogva jelen volt az emberiség történelmében. Ugyanez a biblikus pat-

risztikus örökség élesztette újra az Egyháznak mint az Isten népének fogalmát: minden megkeresztelt és megbérmált keresztény részese-dik Krisztus hármás, papi, prófétai és királyi szerepében: a hierarchikus, pontosabban szolgálati papságot Krisztus ennek a népnek a szolgálatára alapította.

A protestantizmusban a 20. század elején elindult az ökumenikus mozgalom: bár folytatódott a felekezetekre való töredezés is, mégis egyre erősebben jelentkezett a keresztény egyházak egymáshoz közeledésének az igénye, sőt szükségessége. Egyre több keresztény látta be, hogy egymással szembenálló egyházi közösségekre szakadásunk szembenáll Krisztus akaratával és gátolja a keresztény missziók sikerét. A protestáns kezdeményezésre alakult Egyházak Világtanácsához⁶⁵ a Katolikus Egyház nem csatlakozott, csak megfigyelőket küldött. A Szentseké ugyanis a hivatalos csatlakozásban kompromisszumot látott a Katolikus Egyház egyedülálló önazonosságára és küldetésére vonatkozólag. Ti. az EV hallgatólagosan feltételezi, hogy Krisztus egyetlen láthatatlan Egyháza csak töredékesen valósul meg a látható intézményes egyházakban. A katolikus egyházi vezetők tartózkodó magatartása ellenére azonban megindul a nem hivatalos párbeszéd katolikus, protestáns és ortodox teológusok között. Mindezt megkönnyítette, hogy a protestáns egyházak teológusai között is elkezdődött egy bizonyos *ressourcement* (visszatérés a forrásokhoz): a liberális protestantizmus erkölcstanná hígult világnézetével szemben vissza akartak térni a kereszténység biblikus alapjaihoz és a kezdeti nagy reformátorok, Luther és Kálvin örökségéhez. Így a katolikus és protestáns *ressourcement* lehetővé tette a protestáns és katolikus álláspont közeledését: a katolikusok Biblián és a liturgián megújult egyházfogalma, a protestánsoknál a katolikus ekkleziológia bibliai gyökereinek, valamint Luther és Kálvin katolikus örökségének felfedezése a protestáns és katolikus teológusok legjobbjaiban növelte a tiszteletet egymás iránt. Az ortodoxokkal való párbeszédet termékennyé tette a közös patrisztikus és liturgikus hagyomány megbecsülése. Így alakult ki a katolikus teológusokban a meggyőződés, hogy Krisztus egyházának elemei – különböző módon és mértékben – jelen vannak minden keresztény közösségben.

A világgal való viszony is megváltozott. Erősödött a belátás, hogy az Egyház szerepe nem az „ostromlott vár”-ba való visszahúzó-dás,

hanem a világ szolgálata és a világgal való párbeszéd. Fel kell készülnünk az ellenkezésre, sőt üldözésre, ugyanakkor meg kell becsülnünk a tudományos és technikai fejlődés értékeit, sőt a hitetlen világnézetekben eltorzultan jelentkező emberi és keresztény igazságokat is.

A missziós munka is új lendületet nyert ebben a században. Kialakult az ún. inkulturáció elmélete és gyakorlata: az egyház visszatért az első évezred és a 16. és 17. század legjobb misszionáriusainak (M. Ricci, R. de Nobili) megfigyeléséhez. A kereszténység elfogadása nem jelentheti a megtérő népek kultúrájának feladását: a kereszténység új kifejezési formákat talál, sőt – Szent Jusztin kifejezésével élve – az Ige „magjait”, azaz a keresztény kinyilatkoztatás Szentlélektől sugalmazott elemeit is felismeri minden kultúrában és nem keresztény vallásban. A kultúrákat megtisztítja, nem lerombolja: legjobb elemei virágoznak fel a kereszténység hatására.

Ennek az ekleziológiai erjedésnek sok ellensége, de túlzó és egyoldalú képviselője is akadt. Ezért XII. Pius *Mystici Corporis* (1943) kezdetű enciklikájában kifejezte a római tanítóhivatal álláspontját. Dicsérte a misztikus test kibontakozó teológiáját, de elítélte a torzításokat, többek között az intézményes egyháznak és a szeretet egyházának szétválasztását és szembeállítását. Krisztus misztikus testét, Krisztus egyetlen igaz Egyházát azonosítja a hierarchikusan megszervezett és a Szentlélek karizmáival ellátott katolikus Egyházzal. Az enciklika nem hangsúlyozza egyoldalúan az Egyház külső, jogi kereteit: az Egyház egysége a Szentlélektől származik: ugyanaz a teljes Lélek lakik az Egyház fejében, testében és minden egyes tagjában (DS 3808). Ha a II. Vatikáni Zsinatéhoz hasonlítjuk, a *Mystici Corporis* ekleziológiája egyoldalú, mivel az Egyház misztériumának egészét csak egy oldalról (a misztikus test mint különböző funkciójú tagok hierarchikusan elrendezett szerves egésze) tárgyalja. Továbbá nem veszi figyelembe a Szent Pál-i „Krisztus teste” szimbólum elsődleges jelentését, ti. az Egyház Krisztus teste amennyiben az egyházi közösséggel Krisztus csodálatos módon azonosul, rajta keresztül működik és szenved. De a hiányosságok ellenére a *Mystici Corporis* enciklika fontos mérőöldkö az Egyház önmagáról való eszmélődésének folyamatában.

2. A II. Vatikáni Zsinat

1959. január 25-én a Szent Pál bazilikában mondott ünnepi szentmise után XXIII. János pápa kijelentette a körülötte összegyűlt bíborosoknak, hogy új egyetemes zsinat összehívását határozta el. A bejelentést teljes csönd fogadta. Legtöbb tanácsadója titokban teljesen fölösleges idő- és pénz pazarlásnak vélte egy új zsinat megtartását. A pápai tanítóhivatal tévedhetlenségének ünnepélyes kimondása után miért van szükség a püspökök tanácskozásaira? Különben sincs egyetlen jelentős eretnekség sem az Egyházban; milyen tévedést fog akkor a zsinat elítélni?

XXIII. Jánosnak nem volt világos elgondolása arról, hogy mi legyen a zsinat feladata. Amikor három év múlva, 1962. október 11-én ünnepélyesen megnyitotta az első ülészakot, megvallotta, hogy a zsinat gondolata majdnem minden előkészítés nélkül, váratlanul ötlött fel benne; de azt is sejtette, hogy isteni sugallatra cselekedett (34. par.). Láta, hogy a világnak szüksége van Krisztus világosságára, amelyet az Egyház birtokol. Az is világos volt számára, hogy az Egyháznak most nem tévedéseket kell elítélnie, hanem az evangélium igazságát kell olyan módon kifejeznie, amelyet megért a mai emberiség. Tudta, hogy egymaga nem képes erre a feladatra. Ezért összehívta a világ valamennyi katolikus püspökét, hogy segítségüket kérje. Meghívólevelet küldött minden Rómától elszakadt keresztény egyházi közösséghez is, és mindegyiküktől hivatalos megfigyelőket kért a zsinatra, hogy közös munkával minden keresztény egységét előmozdíthassák.

A zsinatnak pontosabb irányt szabott VI. Pál a második ülészakot megnyitó beszédében:⁶⁶ 1. az Egyház ébredjen egyre mélyebben tudatára saját misztériumának, fogalmazza meg teljesebben önmaga és a világ számára. 2. Az Egyháznak meg kell újulnia: Krisztusban, mint tükörben nézve önmagát, távolítsa el az árnyakat, javítsa ki a hibákat. 3. Keresse a teljes egység helyreállítását minden kereszténnyel, akiket a közös hit és kereszttség miatt testvéreinknek vallunk. 4. Az Egyházat Krisztus mindenkire kiterjedő szeretete kell hogy vezesse: látja a rossz különböző formáit a világban, mégis őszinte csodálattal tekint a világra. „Nem uralni, hanem szolgálni akarja, nem megvetni, hanem növelni akarja (az emberek) méltóságát, nem kárhozatni akar, hanem vigasztalni és üdvözíteni” (149–190. par.).

Suenens belga bíboros javaslatára az egész zsinat anyagát az egyház témája köré csoportosították. Minden zsinati dokumentum az Egyház misztériumát tárgyalja más-más szempontból. A végső fokon elfogadott 16 dokumentumból az egyház teológiája szempontjából a legfontosabbak: *Lumen Gentium*, dogmatikai konstitúció az Egyházról, *Unitatis Redintegratio*, határozat az ökumenizmusról, *Ad Gentes*, határozat az Egyház missziós tevékenységéről, *Gaudium et Spes*, lelkipásztori konstitúció az Egyház és a mai világ viszonyáról.⁶⁷

Congar szerint a zsinati munkát két szempont vezérelte; ezeket leg-
rövidebben egy francia és olasz szóval jellemezhetjük:⁶⁸ *ressourcement*
és *aggiornamento*. Az első szóval már találkoztunk: az Egyházat meghatározó kezdetekhez, a Szentíráshoz, az egyházatyákhoz és a liturgia első hat századához való visszatérést, e forrásokból való gazdagodást jelenti. Ám a zsinat célja nem a múlt teológiájának és gyakorlatának öncélú rekonstrukciója volt: az Egyház eredeteihez forduló érdeklődést a mai kor gondjainak, igényeinek, értékeinek és tévedéseinek megértésével akarta párosítani. Csak így lehet hiteles keresztény *aggiornamento*-t alkotni, azaz csak így tudjuk a keresztény hitet a mai kor „nyelvé”-re lefordítani, ill. az egyházi életet és szervezeteket úgy megreformálni, hogy a mai ember meghallja Krisztus üzenetét és felismerje jelenlétét az Egyházban.

3. A zsinat után: krízis és a megújulás kezdetei

VI. Pálon kívül a zsinati atyáknak csak egy kisebbsége, és olyan nagy hatású teológusok, mint Y. Congar, H. de Lubac, J. Daniélou, K. Rahner⁶⁹ és J. Ratzinger értették meg a zsinat szükségképpen kétpólusú feladatát: az Egyház csak akkor fogalmazhatja meg önazonosságát, újulhat meg és kezdhet kölcsönösen gyümölcsöző dialógust a nem katolikus keresztényekkel, más vallásokkal és a világgal, ha előbb tanulmányozza és megéli saját misztériumának teljességét. Ez pedig alapos, az egész Egyházat átfogó *ressourcement*-t igényel. A zsinat ugyan óriási többséggel megszavazta e kisebbség által előkészített dokumentumokat, mert ösztönösen felismerte bennük a katolikus hit időszerű megfogalmazását. Ám a zsinati döntések helyes magyarázatára és gyakorlati megvalósítására igen sok püspök, pap és teológus

nem volt felkészülve. Az eredmény ezért idáig elég változatos és korántsem egyértelműen pozitív: egyes püspökök csak a jogilag szükséges minimumot hajtották végre a zsinati határozatokból anélkül, hogy híveikkel megértették volna a változások jelentőségét. A zsinat után kinevezett új püspöki nemzedék jórésze pedig, akik nem mentek át a zsinat teológiai iskoláján, széles körű *aggiornamento*-t kezdett ige-
zi *ressourcement* nélkül, vagy pedig bizonytalanul figyelte, hogy a zsinat értelmezését magukra vállaló teológusok és papok a saját fejük szerint tanítsanak és kísérletezzenek. Bár mindenütt voltak pozitív eredmények is, de aránylag kevés egyházmegyében kísérte a külső, strukturális változásokat mély lelki és teológiai megújulás. XXIII. János állítólagos mondását: „ki kell nyitni a Vatikán ablakait, hogy friss levegőt kapjunk”, sokan – főleg a félig képzett teológusok és gyors-
tálpalással vezető szerepet kapott világi aktivisták között – olyan egy-
oldalúan értelmezték, hogy az isteni gondviselés nélkül a hirtelen tá-
madt forgószél könnyen kisöpörhette volna a nyitott ablakon az Egyház legféltettebb kincseit is. A hosszú „ostromlott vár” hangulat után most az ellenkező véglet kísértett: a protestáns egyházakkal, a nem keresztény vallásokkal és a modern világgal helyenként olyan mohó és kritikátlan párbeszéd indult, amely nemcsak a katolikus hit és Egyház alapvető igazságait, hanem a párbeszéd értelmét is veszélyeztette. Ha ugyanis nem őrizzük meg önazonosságunkat és kincseinket, akkor hogyan gazdagíthatjuk dialóguspartnereinket?

A modern világ felé való kritikátlan nyitás az ekkleziológiában is rossz gyümölcsöket termelt: egyesek az első századok valójában minden hívő aktív közreműködését szorgalmazó Egyházát a mai demokratikus világi közösségek mintájára képzelték el; ilyen alapon követelték az új struktúrák bevezetését: a püspököket, plébánosokat helyi, demokratikus választás alapján jelöljék ki. A hagyományos *sensus fidei*-t, azaz a keresztény nép Szentlélektől kapott és táplált ösztönös hitérzékét összetévesztették a népszavazással: a többségi vélemény döntse el, mit kell hinnünk és milyen erkölcsi kötelmeink legyenek. Ebben a légkörben a pápai tévedhetetlenség adománya valóban érthetetlen, idejét múlt teher, amelytől meg kell szabadítani a jövő egyházát.

A protestánsokkal való dialógusban is sok felelőtlen kezdeményezés csupán közös nevezőt keresett a vitás kérdésekben anélkül, hogy

a katolikus hit integritását szem előtt tartotta volna. Hasonlóképpen a legradikálisabb irány a nem keresztény vallásokkal kezdett párbeszéd miatt – legalábbis hallgatólagosan – feleslegesnek ítélte a miszsiós munkát: szerintük ez csak a Nyugat kulturális imperializmusát folytatná. Isten a különböző kultúrában élő embereket a saját vallásukon keresztül üdvözíti. A szegény országokban, elsősorban Közép- és Dél-Amerikában a radikális újítóknak sikerült bizonyos egyházi bázisközösségek szerepét társadalmi és politikai térre korlátozniuk; céljuk, hogy a szegény nép saját erejéből segítsen rettenetes nyomorán és jogfosztottságán, békés eszközökkel, de ha másképpen nem megy – akkor egyes felszabadulást hirdető teológusok szerint – forradalommal.⁷⁰

Észak-Amerikában erős a feminista felszabadulási mozgalom is: a radikális keresztény feministák szerint az Egyház hierarchikus szervezete majdnem két évezreden át meghamisította Jézus férfit-nőt teljesen egyenrangúnak tartó hagyományát, és az Egyházban csak alantas szerepet juttatott a nőknek.

Az itt felsorolt jelenségek nyilván nem jellemzik a teológusok legnagyobb részét, csupán az egyik végletet. Az ellenkező végletet az a kisszámú, ún. tradicionalista réteg képviseli, amelyet hosszú ideig a volt algiriai érsek, Lefebvre hangolt a zsinat ellen. Ezek a tridentinumi liturgiához és magatartáshoz ragaszkodó katolikusok vagy követték a kiközösített érseket az Egyházzal való szakításban, vagy az Egyházban maradván, ma is mély gyanúperrel élnek a II. Vatikáni Zsinat tanításával, és főleg a belőle kifejlődő megújult liturgiával szemben.

Az Egyháznak mind a két végletet a krisztusi kinyilatkoztatás alapján kell megvizsgálnia, elfogadva a részigazságokat, de elvetve a torzításokat. A legtöbb itt felvetett problémát majd a rendszerező részben tárgyalom.

A fent említett egyoldalú torzítások ellenére ugyanakkor igen sok pozitív eredmény is született – sokszor ezek is egyoldalúan és feszültséget okozóan –, mégis itt az Egyház mélyebb önmagára eszmélésének és megújulásának a jeleit láthatjuk.

Ilyenek pl. az egyházi kisközösségek („karizmatikusok,” nem karizmatikusok egyaránt) létrejötte, teológiájuk kidolgozása.⁷¹ Ahhoz, hogy az Egyház valóban emberszabású, személyes kapcsolatokat kibontakoztató Isten családja vagy házanépe legyen, ilyenekre feltétle-

nül szükség van. De nagy veszélyük a szektásodás: csak úgy maradnak meg a katolikus hit teljességében, ha a nagyobb plébániai közösségekbe integrálódnak. Ugyanakkor kívánatos, hogy az egész plébánia élő kisközösségeket alkosson.

A zsinat hangsúlyozta, hogy minden püspök közvetlenül Krisztustól kapja püspöki hivatalát, Krisztust képviseli a helyi egyházakban. Így a katolikus köztudatban megnövekedett a helyi egyházak fontossága. A püspöki karok országok, illetve földrészek szintjén is megszerveződtek, hogy az egyes országok illetve földrészek gyakorlati és elméleti problémáira közös válaszokat dolgozhassanak ki. Így bizonyos feszültségek, sőt ellentétek is elkerülhetetlenné váltak a különböző püspöki karok, illetve egy ország/földrész püspöki kara és a római Szentszék között. De ha komolyan vesszük azt az ekkleziológiai igazságot, hogy az Egyháznak minden kultúrában meg kell „testesülnie”, akkor a hit és keresztény élet egységéért felelős római püspök és az evangélium helyi viszonyokra való alkalmazásáért felelős egyházmegyei püspökök között időnként szükségszerűen feszültségek alakulnak ki, amelyeket csak az egy Lélektől származó egyazon hitben és szeretetben lehet újra meg újra feloldani.

A legtermékenyebb irány a zsinat utáni teológiában az egyházi *communio* misztériumára épített ekkleziológia. Ebben az összefüggésben a *communio* nem csupán közösséget jelent, hanem elsősorban a helyi egyházat, amennyiben az a Lélek egyesítő erejéből Krisztushoz hasonul, Krisztus istenemberi életét éli és fejezi ki. A Krisztus Lelkének, és ezért a Krisztushoz hasonulásnak az alapvető forrása Krisztus eucharisztikus Teste és Vére: az egyházi közösség pedig ott valósul meg legteljesebben, ahol a püspök köré gyűlt keresztény nép a püspök vezetésével önmagát Krisztus áldozatával egyesíti, és így egyre inkább Krisztus testévé válik. Ez a Krisztussal egyesült egy Test azután Krisztussal együtt és Krisztuson keresztül dicséri és engeszteli az Atyát.

A helyi egyház azonban csak olyan mértékben Egyház, amilyen mértékben az egyetlen hitet, egyetlen krisztusi életet és ugyanazakat a szentségeket birtokolja. Ennek az egyetemes egyházhoz tartozásnak az őre és előmozdítója a római püspök, akiben Péter egyetemes szolgálatát folytatódik, illetve nyilvánul meg a földön. Ezért minden helyi egyház teljes *communio* voltához hozzátartozik a római püspökkel való közösség.

Ugyanakkor a *communio* valóságának kifejtése segít a megdicsőült, földi és szenvedő egyház egységének megértésében is: csak egyetlen egyház, egyetlen egyetemes *communio* létezik, de három különböző állapotban. A megdicsőültek közössége segíti a földön és a tisztítótűzben levőket és együttérez velük. Mind a megdicsőült, mind a földi egyház segíti a tisztítótűzben szenvedők teljes megszentelődését.

Újabb kutatások felfedezték az egyházi *communio* fontosságát Luther teológiájában. Az ortodox egyházak számára pedig hagyományosan a Szentháromság örök közösségét (*koinonia*) tükröző és benne részesedő egyházi *koinonia* minden ekkleziológia alapja. Ez a gazdag fogalom tehát, amely az Egyház Szentháromságot tükröző misztériumát, eget és földet átfogó egységét, szervezett, látható formáit és belső kegyelmi valóságát egyaránt kifejezi, alkalmas az ökumenikus mozgalom már sok részeredményt elért munkájának folytatására.⁷² Többek között egészen más színben jelenik meg a pápaság intézménye a nem katolikus keresztények szemében, ha megértik, hogy az I. Vatikáni Zsinat pápai főségről és tévedhetetlenségről szóló dogmája nem a helyi egyházak kulturális különbségei ellen irányul, hanem Péter szolgálata éppen a helyi egyházak egyházvoltának biztosítására és megerősítésére kell hogy irányuljon. A pápai főség elismeréséhez dogmatikailag elegendő annak az elfogadása, hogy minden egyháznak közösségben kell lennie a római egyházzal és a római püspöknek joga van arra, hogy a Szentírás és hagyomány alapján ennek a közösségnek a feltételeit megszabja.⁷³

A feminizmus krízise és főleg a nők pappá szenteléséről folyó szenvedélyes vita véleményem szerint akkor fog megnyugodni, ha Mária Egyházban betöltött szerepét és az egyetemes papság Mária szerepében való részesedését jobban megértjük. Hiszen ebben a Szűzanya által legtökéletesebben megvalósult egyetemes papságban mindannyian részesedünk, a szűz, jegyes és anya feminin szimbólumaival tudjuk legtalálókban jellemezni, továbbá a szolgálati papság pusztán eszköz ennek az egyetemes papi küldetésnek és méltóságnak az aktualizálására. Erről részletesen a rendszerező ekkleziológia végén szólnunk.

MÁSODIK RÉSZ

RENDSZEREZŐ EGYHÁZTAN

BEVEZETÉS

MIÉRT VAN SZÜKSÉG EGYHÁZRA?

A hívő ember számára a végső válasz nem lehet más, minthogy az Isten Fia így akarta. Ám éppen azért, mert a hívő ember hisz az Isten tervének bölcsességében, ezen az egyszerű válaszon túl még tovább kérdez: hogyan mutatja meg az egyházalapítás az Isten tervének bölcsességét? Miért nem írta le Jézus saját kezűleg minden fontos tanítását? Miért bízta bűnös, feledékeny és korlátolt emberekre? Nem lett volna sokkal célravezetőbb, ha Jézus tanítását önmaga írta volna le és közvetlenül, láthatatlanul, bennünk élve, Ő maga ihletett volna minden embert tanításának elfogadására, helyes értelmezésére és gyakorlására?

Kevés katolikus tudja, hogy a kérdés második felére nemcsak a protestáns, de a katolikus keresztény is pozitív választ ad: Jézus valóban minden kegyelmére megnyílt lélekben közvetlenül is működik, közvetlenül ihleti a Szentírás elfogadására, megértésére és a tanítás gyakorlására. Ennek ellenére, sőt részben emiatt (hogy eligazodjunk abban, mikor ihlet bennünket Jézus Lelke és mikor vezet félre a saját gondolat- és érzésvilágunk) szükség van az Egyházra is.

Az Egyház létének szükségességét két szempontból érthetjük meg: egyrészt Isten terve mindenkor figyelembe vette az emberi természet sajátosságait, másrészt olyan célra rendelte az embert, amelyre az Egyházban való élet a legjobb „beiskolázás”.

1. a) Az ember test és lélek szubsztanciális egysége, azaz egyetlen konkrét létező. A test nem egyszerűen „porhüvely”, hanem a lélek önkifejezése és minden rajta kívül álló valóság befogadószerve. Az emberi szellem is a testén keresztül „ébred” önmaga szellemi létére, azaz a testén keresztül szerez reflexív, fogalmi ismeretet⁷⁴ önmagáról. Más szellemi valóságokat pedig csak saját testével felfogható anyagi

jeleken (beszéd, írott szó, szimbolikus cselekmények, képek, szobrok, stb.) keresztül tud reflexív módon megismerni. Isten tehát ehhez az összetett emberi természethez alkalmazta kinyilatkoztatásának módját. A Szó testté, azaz testileg megtapasztalható emberré lett, és feltámadása után testileg érzékelhető, de csak hitben felfogható módon jelent meg tanítványainak. Az apostolokat követő nemzedékek számára pedig láthatatlan jelenlétét és működését a beszélt és írott szó (igehirdetés, Szentírás) és a szimbolikus cselekmények (szentségek, szertartások) közvetítik számunkra.

b) Az embert nemcsak testből és lélekből való összetettsége, hanem szociális természete is jellemzi. Természetes létét, fizikai, lelki, szellemi, erkölcsi fejlődését más embereken keresztül nyeri el. Meg sem születhetett, életben sem maradhatott volna szülei és más felnőttek segítségével nélkül. Testileg, lelkileg, szellemileg, erkölcsileg sok mindenben félnevelődött volna, ha szülei, testvérei, barátai, tanítói és nevelő felnőttek, sőt a társadalom, mint ilyen, nem adja neki a lehető legjobbat.

Ha tehát az egyén természetes életének eredete és növekedése az emberi közösségtől függ, akkor érthető, hogy a természetfölötti életet is egy közösség (az Egyház) közvetíti az egyén számára.

Mindez nem zárja ki, sőt feltételezi a Szentlélek közvetlen működését a lélekben. Hiszen csak a Szentlélek közvetlen működése hozza létre a lélekben azt az intuitív bizonyosságot, hogy a Szentírásban, az Egyház tanításában, a szentségekben és az Egyház közösségi életében maga Krisztus tanít, szentel meg és teremti szerető közösséget. Továbbá a látható Egyház egész tevékenysége arra irányul, hogy a hívőt magával a feltámadt Krisztussal hozza egybe elmélyülő kapcsolatba. Röviden, az Isteni Személyekkel való **közvetlen** kapcsolat mind feltétele, mind pedig végső gyümölcse a látható Egyház **közvetítő** tevékenységének.

2. Az Egyház szükségességét az isteni üdvösségterv célja is megvilágítja. Az Atya mindannyiunkat arra hív, hogy a Szentlélek kialakítsa bennünk a Fiú képmását; s mint Krisztus testvérei és testének tagjai, az Atya gyermekei, az „Isten Családja” legyünk. Ebben a Családban egyetlen törvény van: a szeretet törvénye. Az Atya és Fiú között a Szentlélekben teljes a szeretet egysége: az Atya mindenét odaadja a Fiúnak és a Fiú isteni élete teljességét visszaadja az Atyának, és ez a

kettős kapcsolat annyira minden önzés és kizárás ellentéte, hogy ezt az isteni szeretetközösséget teljes mértékben megosszák, illetve beteljesítik a Szentlélekben.⁷⁵ Ha ez így van, akkor a mi mennyei boldogságunk is abban fog állni, hogy a Fiúban és a Fiúval együtt mindenünket az Atyának és embertársainknak adjuk: mi is a teljes, kölcsönös önátadást fogjuk egy örökkévalóságon át gyakorolni. Erre az Isten adta előkészület az egyházi közösség, ahol mind az egymás iránti szeretetet mind a kívülállókat, a világot szolgáló szeretetet gyakorolhatjuk. Az Egyház már itt a földön a Szentháromság szeretet- és életközösségének elővételezése (vö.: LG 4).

ELSŐ FEJEZET

AZ EGYHÁZ ISMERTETŐJEGYEI: EGY, SZENT, KATOLIKUS ÉS APOSTOLI EGYHÁZ

A fenti négy jelző először a nicea-konstantinápolyi hitvallásban szerepel együttesen, mint Krisztus Egyházának ismertetőjelei. Congar kiváló tanulmányát követve e négy jelzőt mint az Egyház lényegét kifejező ismertetőjegyeket fogjuk tárgyalni. Ez különbözik a Tridenti Zsinat utáni apologetikus, hitvédelmi tárgyalásmódtól, amelynek elsődleges célja a protestáns egyházakkal szemben a Római Katolikus Egyház Krisztus Egyházával való azonosságának bizonyítása volt. Számunkra az apologetikus cél másodlagos. A bizonyításnál pedig figyelembe kell veyük a II. Vatikáni Zsinat tanítását arról, hogy Krisztus Egyházának elemeit (beleértve egységének, szentségének, katolikus és apostoli jellegének részleges megvalósulását) megtaláljuk különböző fokon a különböző, nem katolikus egyházi közösségekben is.

Congar egyháztanát követjük abban is, hogy az első két ismertetőjel tárgyalásánál figyelembe vesszük azt a két, egymástól elválaszthatatlan, de mégis megkülönböztetendő szempontot, amelyből az Egyházat vizsgálunk kell. Az Egyházat szemlélhetjük mint *ecclesia congregans*-t és *ecclesia congregata*-t, az összegyűjtő és összegyűjtött egyházat, más szóval, az Egyház egyszerre az Istenhez gyűjtés eszköze és az Istenhez gyűjtöttek közössége, a megszentelődés eszköze és a megszenteltek közössége.⁷⁶ A két sík elválaszthatatlan egymástól, hiszen az Egyház mindig hatékony szentségi jel marad: azokat, akik megnyílnak a kegyelemnek, mindig összegyűjti és megszenteli; ugyanakkor a már megszentelt tagok éppen életszentségük mértéke szerint válnak szükségképpen a világ megszentelődésének eszközévé.

1. Az Egyház egysége

Az Egyház egyszerre egységes (*una*) és egyedülállóan egységes (*unica*). Egységét egyrészt a Szentháromság, másrészt az emberi természet egysége határozza meg. Mivel Isten transzcendens egységében részesedik, ezért mondja róla a hagyomány, hogy egyedülállóan egy: *unica*; olyan egységet mutat, amely minden más teremtettséget felülmúl.

a) Az Egyház egysége a Szentháromság egységében részesedik (LG 4)

(1) A Szentlélek egységében való részesedés

Az Egyház mindegyik Isteni Személy sajátosságának megfelelően részesedik annak egységében. A Szentlélek jellemzője, hogy anélkül, hogy az Atya és a Fiú személyi különbségét megszüntetné, benne az Atya és Fiú egészen egy, mivel a Szentlélek egészen az Atyában és egészen a Fiúban létezik. Amikor a Szentlélek kiárad a kezdődő Egyházra, ezt az egyesítő szerepét folytatja minden keresztényben és az Egyház egészében. A Szentlélek mint isteni szubjektum (létalany, személy) közvetlenül van jelen minden egyes neki megnyíló hívő emberben és az Egyház egészében.⁷⁷ Amint a Fiú legmegelőbbben egy egyedi emberben nyilváníthatja ki önmagát, a Szentlélek a sokaság egységében. Amint az örök Szentháromságban nem oldja fel az Atya és Fiú közötti különbséget, hanem személyes egymásbanvoltukat valósítja meg, hasonlóképpen működik az Egyházban: nem szünteti meg az egyedek egymástól és a Szentlélektől való különbözőségét; nem valami panteista, egy természetű valóságot hoz létre, hanem éppen az egyének különbözőségének gazdagságát kibontakoztatva, transzcendentális, személyes egységet valósít meg. Vizsgáljuk meg most a Szentlélek szerepét két szempontból, az *ecclesia congregans* (összegyűjtő egyház) és az *ecclesia congregata* (összegyűjtött egyház) két síkján.

Az *ecclesia congregans* szempontjából nézve, a Szentlélek működése minden egység forrása. Az igehirdetésben biztosítja, hogy az Egyház tanítása – a tanítás módjától függően különböző fokú bizonyossággal – Krisztus tanításának folyamatos (bár sohasem teljes és tökéletes, de mégis hiteles) kifejtése és alkalmazása az állandóan változó törté-

nelmi helyzetekre. A hívőkben pedig ugyanez a Lélek okozza a tanítás krisztusi eredetének felismerését. Röviden és a leglényegesebb pontra leegyszerűsítve: a Szentlélek biztosítja, hogy az Egyház az Isten Szavát hirdeti és hogy a hívők felismerik az Egyház tanításában az Isten Szavát.

A szentségek kiszolgáltatásában egyrészt a Szentlélek működése teszi az Egyház szolgálóinak szimbolikus tetteit Krisztus megszentelő tevékenységének eszközeivé; másrészt ugyanaz a Lélek készíti elő a hívők lelkét a szentség befogadására és formálja át a szentségi aktus következtében. A legvilágosabban láthatjuk ezt az Eucharisztia misztériumában: a kenyér és a bor a Szentlélek erejében lényegül át Krisztus testévé és vérévé, ugyanakkor a Szentlélek készíti elő a híveket a jó szentáldozásra és formálja lelküket Krisztushoz hasonlóvá a szentáldozásban.⁷⁸

Ha a Szentlélek szerepét az *ecclesia congregata* síkján nézzük, a Lélek egyesítő működésének célja, hogy bennünk lakjék, hogy az Istent és egymást az Istenben élvező szeretetközösség létrejöjjön („societas fruendi Deo et invicem in Deo”).⁷⁹

(2) Az Egy Krisztusban való részesedés

A Szentlélek szerepét az ősi himnusz az Isten ujjának működéséhez hasonlítja („dextrae Dei Tu digitus”): rajta keresztül Krisztus alakítja a lelkeket saját hasonlatosságára.

Az *ecclesia congregans* síkján ez azt jelenti, hogy a Szentlélek erejében az egy Krisztus hirdeti az Igét és szenteli meg az Egyház tagjait a szentségeken keresztül. Minden szentmisében és minden Szentlélekkel eltelt lélekben az egy Krisztus ajánlja fel életét az Atyának a „világ életéért”.

Az *ecclesia congregata* szempontjából nézve az egyetlen Krisztus „arcvonásai” vésődnek ki minden megszentelődött lélekben. Nem az egy Krisztus „másolatai” ezek, hanem az egyetlen Krisztus isteni gazdagságának egyéni és egymással föl nem cserélhető véges megvalósulásai: ezért van minden keresztény a másakra utalva, ezért tartoznak egybe mint Krisztus egyetlen Testének egymást kiegészítő tagjai. Az Egyház ott és akkor valósul meg Szent Agoston szerint, ahol és amikor az egy Krisztus szereti és dicsőíti az Atyát: az egy Krisztus, vagyis a fej és a test többi tagja, a személyes Jézus és Egyháza.

(3) Az egy Atyához való viszony

Az *ecclesia congregans* szempontjából nézve az Atya az Egyház megszentelő tevékenységének végső eredete. A Szentlélek az Atyától a Fiún keresztül származik⁸⁰; ilyen értelemben az Atya árasztja ki ránk a Fiún keresztül Szentlelkét, és így az Atya isteni életünk és megszentelődésünk ősforrása.⁸¹

Ha pedig az Egyházat mint a megszentelődés megvalósulását vizsgáljuk, az Egyház annyiban *ecclesia congregata*, amennyiben az Atya házába gyűjti össze minden szétszóródott gyermekét: az egyetlen Fiúhoz hasonulva az egy Atya egy Családját alkotjuk.

b) Az Egyház egységét az emberi természet is meghatározza

(1) Minthogy Isten az emberi természetet a Szentháromság életében való részesedésre rendelte, és az Egyház az ebben való részesedés eszköze és eredménye, egyetlen ember sem fejlődhet igazi emberre anélkül, hogy az Egyházhoz valamiképpen hozzá ne tartozna.⁸² Azt mondhatjuk, hogy az Egyház – még a tagja bűneitől „beteg” földi Egyház is – az emberiség önmegvalósításának eszköze és központja.

(2) Minden ember valóban birtokolja az emberi természetet, de csak az üdvösségre szántak összessége bontakoztatja ki az emberi természet teljes gazdagságát. Az egyének természetes és természetfeletti adományai mind részlegesesek és egymásra utaltak. Ugyanaz a személy ritkán költő, matematikus, filozófus és mérnök egy személyben. A természetfölötti életben sincs két egészen egyforma hivatás: a katoná, teológus, a kontempláló remete és szegényeket ápoló szent különböző kegyelmi adományokat fejleszt ki önmagában. De csak együtt, a szentek közösségébe egybegyűjtve és a szeretetben egymással egyesülve mutatják meg az isteni életbe fölemelt emberi természet egész gazdagságát.

(3) Minthogy az emberi természet a lélek és a test egységében valósul meg, az Egyház is egyszerre lelki és testi közösség: látható szervezet, az érzéki tapasztalás rendjébe tartozó jelek (írott és beszélt szó, szertartások) közvetítik a Szentháromság láthatatlan isteni életét.

c) Az egyházi egység formái

Az egyházi egység formáit tehát egyrészt a Szentháromság, másrészt az emberi természet jellegéből érthetjük meg.

(1) A hit egysége közös, érzékelhető struktúrákban fejeződik ki: pl. Szentírás, hitvallások, zsinati szövegek, tanítóhivatal, közös szertartások. Ezek a közös struktúrák nemcsak empirikus síkon alkotnak érzékelhető egységes közösségeket, hanem a hit alapján egyetlen tárgyát fejezik ki (amennyiben a hit minden misztériuma a Szentháromság egy Istenre és a Benne való részesedésre vonatkozik), és ugyanazt a hívő bizalmat és a belőle fakadó engedelmességet, amely Krisztus Atyja iránti magatartásában részesedik.

(2) Az egyházi szervezet és élet különböző formái (a hierarchia tevékenysége, a Szentlélek szabadon kiosztott adományai, mint pl. a szerzetesi élet és a világban élő hívek különböző formájú és célú közösségei) végső fokon mind a szeretet tökéletes egységét szolgálják azzal, hogy Krisztus testét építik.⁸³

d) Egység és különbözőség az Egyházban

Az Egyház közösségében a különbözőség és egység egymásban foglaltsága (jóllehet empirikus megvalósulásuk állandó feszültség forrása) a Szentlélek és a megtestesült Fiú egymásban foglaltságán alapul.

(1) Amint láttuk, a Lélek szerepe, hogy az Atyát és Fiút személyi különbségük megőrzésével egyesítse. Hasonlóképpen az Egyházban minden tag személyes különbözőségét előmozdítva foglalja egybe az egyének összességét. Olyan egységet teremt, amelyben minden egyén, helyi vagy népi közösség természetes és természetfölötti adományai kifejlődnek és kiegészítik egymást. Nem nyomja el a különböző népek és nemzetek kultúráját, inkább megtisztítja őket a bűn hatásától és megtermékenyíti, hogy gazdagságuk teljességét (az örök emberi konkrét kifejeződését) megvalósíthassa. Ez a Lélek okozta transzcendens egység szöges ellentétben áll az egyformasággal. Az előző gazdagságot és tökéletességet, az utóbbi szegénységet és a tökéletesség hiányát mutatja.

(2) A Lélek minden értéket elfogadó és egyesítő egyetemességével azonban dialektikus ellentétben áll a megtestesülés kontingens, térben és időben meghatározott ténye. Az első a sokféleséget biztosítja, a második korlátokat szab a sokféleségnek, mivel az Egyháznak egy

véges, meghatározott történeti személlyel kell a történeti folytonosságot fenntartani, azzal a galileai tájszólást beszélő názáreti zsidó áccsal, akit Poncius Pilátus alatt messiási lázadóként elítéltek és kivégeztek. Ezért bármennyire is tiszteli az Egyház a kultúrák különbözőségét, az Eucharisztia anyaga az idők végezetéig kenyér és bor (nem pedig tea és rizs) lesz. Minden Szentírás-fordításnak a héber, arám és görög eredeti lesz a kiindulópontja, minden helyi egyháznak közösségen kell maradnia Róma püspökével, a galileai Simon, Jónás fia Péter utódjával.

e) Az Egyház egységének megtapasztalása és az apologetika

Minden szociológus elismeri, hogy közös vallási élmények erős közösséget formálnak. Ám van olyan vallási élmény, amely úgy leszedi lábáról az egyént, hogy megbénul személyes autonómiája, önrendelkező szabadsága. A vallásos agymosás eredménye a tömegbe vagy csoportba felolvadt egyén, akinek egy időre kikapcsolódik önálló gondolkodása és akarata. Az ilyen csoport vagy tömeg gyakran mindenki mástól elszigetelődik, sőt a kívülállók ellen fordul, lenézi, esetleg gyűlöli is azokat, akik nem a beidegzett norma szerint gondolkoznak. Mindez annak a jele, hogy az ilyen vallásos egységélmény nem a Szentlélek működésének a következménye (még ha az illetők kereszténynek is vallják magukat), hanem pusztán a vallásos ösztön tobzódása. A Szentlélek ihlette egységélmény jellemző tulajdonságai: *sobria ebrietas*: józan részegség, amelyben a szeretet elragadtatása az Istennek való szabad önátadást feltételezi és erősíti; ugyanakkor a másik ember szabadságának, személyes autonómiájának a tiszteletben tartása: az igazán hívő soha nem taszítja el, nézi le, vagy gyűlöli a kívülállót; ellenkezőleg, szeretete mindig átfogó, viszonzásra ihlető. A Szent Pál-i egyetgondolás (*to hen phronein*), az egy hit megtapasztalása és megvallása a térben és időben szétszórtodott keresztények által nem a saját formuláikhoz való eszelős ragaszkodás eredménye, hanem egy nálunknál végtelenül értelmesebb és szeretőbb Isteni Személy műve: mindig megújuló ajándék.

Az Egyház Krisztusban megvalósult egységét akkor tapasztaljuk meg, amikor nemcsak azt látjuk, hogy két évezreden át sok száz millió ember fogadta el Istenének és Megváltójának, hanem felfedezzük az egy Krisztus vonásait a kultúrában annyira különböző egyéneken:

ugyanaz a Krisztus szenved üldöztetést, hordozza irántunk és Atyja iránti szeretetből a keresztet a föld minden részén és a történelem minden szakaszában; sőt ennek a keresztnek a győzelmét, a feltámasztott isteni élet minden akadályt legyőző erejét is sokszorosan megtapasztaljuk az Egyház közösségeiben.

Az egy Atya egyetemes atyaságát akkor fedezzük fel, amikor megtapasztaljuk, hogy a világ minden részén szétszóródott keresztény közösségben egy Családhoz tartozó testvérként fogadnak.

Az előbbieken leírt egységet többé-kevésbé minden keresztény közösségben megtapasztalhatjuk. De meggyőződésünk, hogy a Katolikus Egyházban ez az egység mind térben, mind időben egyetemesebb: átfog minden népet, átfogja az egész történelmet. A nemzeti kultúrákat támogató, de azokat transzcendáló egysége a lassan önmagára ébredő emberiség egységtörekvéseinek is ihletője és kritikusa. Ugyanakkor sok keresztény azért lép be a Katolikus Egyházba, mert felismerte, hogy az apostolok egyházába érkezett haza.

f) Elszakadás az Egyháztól: skizma (egyházzszakadás) és eretnekség

(1) A keresztény ókorban a **skizma** a helyi püspökkel és a püspök Eucharisztiajával való szembenállást jelentett. A skizmatikus közösség a helyi egyház egységét sebezte meg. Mivel azonban a helyi egyház a többi helyi egyházzal közösségben egy Egyházat alkot, a helyi egyháztól való elszakadás egyben az Egyháztól való elszakadást is jelentette. A püspök akkor válik skizmatikussá, ha elszakad az apostolok alapította egyházak, elsősorban a Péter és Pál alapította római egyház közösségétől. A keleti egyházban később elterjedt nézet szerint minden püspöknek közösségben kell lennie az öt apostoli eredetű pátriárkátussal, Rómával, Konstantinápolyval, Alexandriával, Antióchiával és Jeruzsálemmel, kivéve, ha egy egyetemes zsinat valamelyik pátriárkát eretneknek nyilvánítja.⁸⁴

A skolasztikában a hangsúly az egyetemes Egyházra és a pápára tevődik át: az a skizmatikus, aki elszakad az egyetemes Egyháztól, amennyiben nem veti alá magát Krisztus földi helytartójának, a pápának. Szent Tamás szerint a skizmatikus bűne abban áll, hogy szándékosan elszakad attól az egységtől, amelyet a Szentlélektől származó szeretet hoz létre az Egyházban. Cajetanus szerint a skizma bűnét az követi el, aki szándékosan megtagadja, hogy az egyetemes test tagja-

ként cselekedjék.⁸⁵ Márpedig az Egyház Testét a Szentlélek fűzi egységbe és ihleti cselekvésre. Aki tehát nem akar az Egyház Testéhez tartozni, elveszti az Egyház Testét éltető Lelket.

(2) Az **eretnek tanítás** olyan egyházi tanításnak mond közvetlenül ellent, amelyet az Egyház mint Istentől kinyilatkoztatott hitigazságot hirdet. Az **eretnekség bűnét** az követi el, aki az Egyház isteni tanítói tekintélyének tudatában annak valamely isteni hittel (a hit isteni erényével) elfogadandó tanítását (dogmáját) csökönyösen tagadja. Ez a csökönyösség azt jelenti, hogy az Egyház ismételt tiltakozása ellenére is kitart a saját véleménye mellett. Az ilyen ember, bár sok más keresztény hitigazságot elfogad, elveszti a hit isteni erényét, hiszen saját véleményét az Isten Szavának igazsága fölé helyezte. Ezzel végső fokon Isten feletti tekintélynek tette meg önmagát, amennyiben ő maga akarja kiválasztani, mit fogad el és mit vet el Isten kinyilatkoztatásából. Ezért mindazt, amit a kinyilatkoztatásból elhisz, nem Isten Szava iránti bizalomból és engedelmességből teszi, hanem azért, mert neki ez így tetszik. Mindebből kiderül, hogy csak Isten tudja biztosan, ki követte el az eretnekség bűnét. Mi az eretnekség szubjektív bűnével senkit sem vádolhatunk bizonyossággal. Ugyanakkor önmagunk felé éljünk több gyanúperrel: a bukott ember igen hajlamos az eretnekségre: még amikor a hit engedelmességét szajkózza, akkor is válogat a hit dolgaiban, sokkal finnyásabban, mint ételben és italban. Ami „nem ízlik”, ami első hallásra értelmetlennek tűnik, azt legszívesebben félreteljük, elvetjük.

(3) Senki sem gyanúsíthatja eretnekséggel azokat, akik nem katolikus keresztény közösségbe születtek bele. Hiszen fel kell tételezzük, hogy sohasem győződtek meg a Katolikus Egyház tanítóhivatalának tévedhetetlenségéről.

Továbbá vegyük figyelembe Congar meglátását: az ökumenikus mozgalom növekedésével egyre több nem katolikus keresztény vágyik a keresztény egységre, és sokan aktívan dolgoznak a Krisztus elképzelése szerinti egység létrehozásán. Az eretnekséghez a magam igazának a csökönyös védelme és a teljes igazság iránti elzárkózás is hozzátartozik és ezzel éppen ellenkező magatartást találunk az egység útját kereső keresztényeknél.

FÜGGELÉK

A KERESZTÉNY EGYSÉG

Milyen értelemben tartoznak Krisztus Egyházához a nem katolikus felekezetek?

Bár XII. Piusz *Mystici Corporis* enciklikája nem zárja ki a nem katolikus keresztények üdvösségét, de mivel az Egyházhoz tartozást csak az Egyházban való tagság fogalmával tudja kifejezni, az Egyházhoz való tartozásukat nem tudja kielégítően megfogalmazni. A II. Vatikáni Zsinat, amely az egyházhoz tartozás különböző módjait és fokait ismeri (LG 13–16), sokkal árnyaltabban fogalmazza meg a katolikus Egyház és a Krisztus Egyházának viszonyát:

Ez az Egyház (a Krisztus Egyháza) ebben a világban, mint alapított és szervezett közösség abban a Katolikus Egyházban áll fenn, amelyet Péter utóda és a vele közösségben lévő püspökök kormányoznak, jóllehet szervezetén kívül megtaláljuk az igazság és megszentelődés igen sok elemét, amelyek, mint Krisztus Egyháza tulajdonát képező ajándékok, a katolikus egység felé vezetnek (LG 8).⁸⁶

A fenti idézet és más e témára vonatkozó zsinati szöveg alapján a zsinat tanítását a következő pontokban foglalhatjuk össze:

(1) Krisztus Egyháza mint felismerhető, látható valóság a történelem folyamán alapításától fogva sohasem szűnt meg és nem a jövőben fog létrejönni mint az ökumenikus mozgalom eredménye. Ez a katolikus tanítás szembenáll azzal a protestáns meggyőződéssel, amely szerint Krisztus egyetemes Egyháza ma láthatatlan, és mindenki, aki igazán hisz (pontosabban, a lutheri értelemben hiszi, hogy Isten Krisztus kereszttáldozata miatt megbocsátotta bűneit) egyenlőképpen ehhez az egyetemes Egyházhoz tartozik, attól függetlenül, hogy milyen keresztény felekezet tagja. Krisztus Egyházának látható

megjelenését ezen elképzelés szerint majd az Isten kegyelme hozza létre a maga idejében.

(2) A zsinat tanítása szerint a Krisztus által ezen a földön alapított Egyház a Katolikus Egyházban mindig fennállt. A zsinati atyák az első fogalmazás *adest* (jelen van) igéjét *subsistit*-tel helyettesítették. A *subsistere* igének nincs pontos magyar megfelelője. A skolasztikától erősen befolyásolt egyházi latin nyelvben önmagában létezést jelent. Csak az *subsistit*, amely, vagy aki nem másban, hanem önmagában és ezért bizonyos teljességgel létezik. Ezzel a szövegjavítással a zsinat ki akarta fejezni azt a meggyőződését, hogy Krisztus Egyháza nem úgy van jelen a Katolikus Egyházban, mint más keresztyény egyházban vagy közösségben, hanem minőségileg egyedülálló, teljesebb módon. Ezt a teljességet a keresztyény egységről szóló zsinati irat (*Unitatis Redintegratio*) részletesebben megmagyarázza: azt jelenti, hogy a Katolikus Egyház birtokolja a „megszentelés minden eszközé”-t és „a kegyelem és igazság teljességé”-t (UR, 3).

(3) Mindezek ellenére Krisztus Egyházának valóságát nem lehet a Katolikus Egyházra leszűkíteni, hiszen a Katolikus Egyház „szervezetén kívül is megtalálható a megszentelődés sok eszköze és sok igazság” (LG 8). Hogy ez konkrétan mit jelent, az UR részletesebben kifejti:

Azokból az alkotó elemekből és értékekből, amelyek együttese építi és élteni az Egyházat, némely, sőt (más esetekben) igen sok és kiváló (alkotó elem és érték) létezhet a Katolikus Egyház látható keretein kívül: az Isten írott szava, a kegyelmi élet, a hit, remény és szeretet, továbbá a Lélek más benső ajándékai és látható alkotóelemek is (3).

Ezért annak ellenére, hogy a nem katolikus keresztyény nincs teljes közösségben a Katolikus Egyházzal, „a hit és a keresztség révén mégis beleépül Krisztus testébe”; megilleti a keresztyény név és a Katolikus Egyház tagjai joggal ismerik el testvéreiknek (uo.).

Sőt a zsinat azt is kijelenti, hogy a Szentlélek kegyelmi működése a nem katolikus keresztyény testvérekben épülésünkre szolgálhat és elősegítheti Krisztus és az Egyház misztériumának mélyebb megértését és megélését (UR 4).

Jóllehet Krisztus Egyháza egy bizonyos fokú teljességben fennáll a Katolikus Egyházban, a keresztyének megosztottsága gátolja az Egyházat abban, hogy katolicitását minden, a keresztség révén hozzátartozó gyermekében megvalósítsa. Ezért „az Egyháznak magának is nehezebb a katolicitás teljességét a valóságos életben minden szempontból megmutatnia” (uo.).

(4) A Katolikus Egyházzal nem teljes közösségben élő egyházak és egyházi közösségek egyházjellege abból a teljességből származik és ahhoz a teljességhez vonz, amelyet Krisztus a Katolikus Egyháznak adott (LG 8, UR3).

A zsinati tanítás tehát feltételezi, hogy az Egyház valóságát analóg módon kell felfognunk: minőségileg egyedülálló teljességében a Katolikus Egyházban valósul meg,⁸⁷ de különböző módon és mértékben a többi egyházban és egyházi közösségben is.⁸⁸

Ez a teljesség a zsinati iratok kifejezett tanúsága szerint nemcsak a megszentelődés, hanem a kegyelem és (kinyilatkoztatott) igazság teljességére is vonatkozik. Hiszen a megszentelődés eszközei nem külső és esetleges, hanem belső és az Egyház egészét nézve szükségszerű kapcsolatban állnak a megszentelődéssel. Az Eucharisztia erre a legvilágosabb példa: a megszentelődés eszköze itt maga Krisztus személyes, megszentelő jelenléte. Az Egyház egyes tagjai ugyan ellenállhatnak kegyelmének, de az Egyház mint közösség mindig Krisztus jegyese marad. Hasonlóképpen Krisztus Szavát az Egyház többé-kevésbé szent életű szolgálóiban mindig hirdeti, és az Istennek a lélek mélyén ható szava mindig hatásos lesz bizonyos emberekben. Azonban történelmi helyzetek szerint változik, hogy mennyien és milyen fokban élik az Egyház kegyelmi életét. Ennyiben a kegyelmi teljesség időben és térben hol növekvő, hol csökkenő mértékben valósul meg, és csak az eszkatológiában lesz tökéletes.

A fenti igazságnak nem mond ellen az a feltételezés, hogy egyes nem katolikus keresztyének az életszentség magasabb fokát érhetik el, mint a katolikusok jó része; sőt egyes helyi nem katolikus egyházi közösségek is jobban megvalósíthatják a Szentlélek kegyelméből a hitben, reményben és szeretetben kibontakozó keresztyén egységet, mint egyes helyi katolikus egyházak, amelyeknek ugyan több kegyelmi eszköz áll rendelkezésükre, de azt nem használják fel.⁸⁹

MÁSODIK FEJEZET

AZ EGYHÁZ SZENTSÉGE

Az újszövetségi levelekben a keresztények (kiemelten a jeruzsálemi anyaegyház tagjai pl. 2Kor 8,4) gyakori megnevezése: *hagioi* vagy *klétoi hagioi* („szentek” vagy „választott szentek”: pl. Róm 1,7; 1Kor 1,2; 2Kor 1,1 Ef 1,1 Fil 1,1; Kol 1,2). Az apostoli atyáknál az *ekklésia* először használt jelzője.⁹⁰ A legelső ránk maradt kereszteleési szertársban a megkeresztelendőhöz intézett harmadik kérdés: „Hiszel-e a Szentlélekben (aki jelen van) a Szent Egyházban?”⁹¹

1. A szentség fogalma és élménye a Szentírásban és az apostoli egyházban

A Bibliában a szentség elsődlegesen mindig az Istenre vonatkozik. Azt is mondhatnánk, hogy a szentség az Isten istenvoltát jellemzi. A Templom, Jeruzsálem városa, Isten Népe, a papok, a Törvény, sőt az egész föld annyiban szent, amennyiben Isten kiváštotta és „birtokba vette”. Mindaz, ami így Istennek van szentelve, különleges tisztelet tárgya.

Mivel Isten szentsége éppen Isten transzcendens más-voltát, minden teremtménytől való különbözőségét fejezi ki, még analóg fogalmakkal is szinte lehetetlen megközelíteni: éppen azt jelzi, ami a mi fogalmainkat meghaladja Istenben. A legcélravezetőbb út a Szentírás útja: nem fogalmi meghatározásokkal kísérletezik, hanem Isten szentségének az emberre tett hatását írja le. Izrael egész történetét az Isten szentségével való találkozások sorozataként foghatjuk fel. R. Otto szavaival a szentség *mysterium tremendum et fascinans*.⁹² Mózesről kezdve az Isten misztériumával való találkozás mindig félelmet és

rettegést vált ki: Isten valósága olyan súllyal nehezedik az emberre,⁹³ Isten annyira félelmetesen más mint az ember, hogy Izraelben általánossá válik az a meggyőződés, hogy aki Istent látta, nem maradhat életben: szentségének közelsége elviselhetetlen. A próféták hatására a szentség ontológiai súlya etikai élménnyé is válik: Isten szentsége nemcsak azért elviselhetetlen, mert Isten valósága az embernél végtelenül súlyosabb, hanem azért is, mert ez a végtelenül súlyosabb valóság Isten igazsága és jósága; az ember pedig nemcsak por és hamu, hanem bűnös is. Az Isten jelenléte azért „emésztő tűz” számára, mert elviselhetetlen büntudatot ébreszt benne. Ezért Isten, vagy Isten küldötte nem győzi ismételgetni annak, akit meglátogat: „Ne félj! Nem azért jöttem, hogy elpusztítsalak, hanem hogy Téged és rajtad keresztül népemet, vagy népem maradékát megmentsem” (1. pl. Kiv 3,12; Iz 6,1–13). Akit Isten megtisztít bűneitől, mint pl. Izajást, az ellenállhatatlan vágyat érez, hogy ezt a szent Istent szolgálja (6,6–8). Az Isten misztériuma tehát *fascinans*: a megtisztulás mértékében nő a vonzalom a lélekben, hogy ennek a szent Istennek a közelében éljen. Ezért az Isten izajási címe: „Izrael Szentje” egyszerre elkerülhetetlen ítélet a megátalkodott bűnös népnek, boldogító ígéret a megtisztult maradékának, de egész Izrael számára transzcendens, soha el nem érhető etikai norma, amely a Mózesnek adott törvényt visszhangozza: „Legyetek szentek, mert én szent vagyok”.

Amint az első fejezetben láttuk, Máté szemszögéből nézve Izrael maradéka végül is egyetlen személyre redukálódik: Jézus az igaz Izrael. Ő Márk, Lukács és János szerint az „Isten Szentje” (Mk 1,24; Lk 4,34; Jn 6,69). Jelenlétében Pétert hasonló félelem tölti el, mint Izajást a templomi látomáskor: a csodálatos halfogás után Jézus lábaihoz borul és felkiált: „Menj el tőlem Uram, mert bűnös ember vagyok!” (Lk 5, 8). Egyedül Jézusban mutatkozik meg számunkra Isten szentségének teljessége, legvégső mélységében éppen a kereszthalálban. Nem véletlen, hogy az Egyház éppen a nagypénteki keresztleplezéskor énekli latinul és görögül az egész világnak: *Hagios ho theos*: „Szent az Isten”. Az Isten más-volta, bennünket egyszerre rettegéssel és vonzással eltöltő szentsége itt mutatja meg igazi valóságát: azért félünk tőle és azért vonzódunk hozzá, mert egyszerre minden képzeletünket felülmúló igazságosság és még igazságosságánál is érthetlenebb irgalom: az Isten saját emberségében elviselt rettenetes szenvedésén

keresztül mutatja meg, mit érdemeltünk bűneinkért. Ugyanakkor Isten szent irgalma ezt a legszörnyűbb bűnt használja fel szeretetének legtökéletesebb kifejezésére: Ő maga szenved el a mi tetteink következményét, hogy minden bűnbánó számára a kereszt az élet kapujává váljék.

Ebben az összefüggésben jobban megértjük az Ószövetségtől örökölt, de teljesebb értelemben használt páli kifejezést: Isten „választott szentjei”: a hit és keresztség révén megtisztultunk bűneinktől és az Atya, Fiú és Szentlélek „tulajdona” lettünk.⁹⁴ Nyilván nem csupán külső jogi értelemben: új ontológiai kapcsolatba kerültünk az Isteni Személyekkel és ennek az új ontológiai viszonynak meg kell nyilvánulnia életünkben. Röviden, a Szentlélek erejében Krisztus szentségéről kell tanúskodnunk a saját életünkben. Nekünk is az a hivatásunk, hogy Isten szentségét mint önmagát ellenségeiért feláldozó, mindenél nagyobb szeretet mutassuk meg a világnak.

Ha a szentség bibliai jelentését szem előtt tartjuk, jobban megértjük az első évszázadok egyházának szigorú magatartását a súlyosan vétkező keresztényekkel szemben. A keresztény a hit és keresztség révén Isten saját szentségében részesedik: ez a szentség mérhetetlen súlyú erkölcsi imperatívusz tartalmaz: szeretetet legyen olyan igaz, egyetemes és tiszta, mint Krisztusé. Ez a parancs csak annak könnyű teher, aki megadja magát az isteni szeretetnek. De ha a keresztény nemcsak nem gyakorolta a szeretetet, hanem súlyos bűnnel megszenteltség-telenítette saját megtisztult lelkét, a Szentlélek templomát, akkor az Egyház kiközösítette, és csak súlyos és hosszú penitencia után fogadta vissza.⁹⁵

2. Milyen értelemben szent az Egyház?

Itt is két síkot kell megkülönböztetnünk az Egyház valóságában: az *ecclesia congregans* és az *ecclesia congregata* síkját.

(1) Mint *ecclesia congregans*, azaz összegyűjtő, megszentelő egyház, az egyház mint a megszentelés eszköze egyértelműen szent: az Egyház lényeges struktúrái (a Szentírás és egyházi dogma, a szentségek és az egyházi rend alapvető elemei (a péteri szolgálat, a püspöki, papi és diakonusi szolgálat szentsége), továbbá az Egyházat építő kariz-

matikus adományok egyértelműen szentek: általuk különböző módon és fokban Krisztus maga működik a Szentlélekben.

Ez a látásmód idegen a protestáns kereszténytől: ő elsősorban a hívők közösségét látja az Egyházban, s ennek a közösségnek szükség-szerű velejárója a bűn. De az átlagkatolikus is nehezen fedezi fel a megszentelő Egyház szentségét. Sokan többé-kevésbé feldolgozatlan ellenszenvet éreznek az intézményes egyházzal szemben: egyes egyházi vezetők gyávasága és hatalomféltése mind a kommunista, mind a kommunizmus utáni politikai rendszerben, az egyházi bürokrácia gyakran személytelen és merev formalizmusa, a címek, a vörös gombok és cingulumok utáni éretlen hajsza, egyes papok álszenteskedése még a rendszeresen templomba járó katolikus is allergikussá teszi az ún. intézményes egyházzal szemben. Itt csak a szentek példája segít. Sziénai Szent Katalin korában az egyházi vezetés sokkal rosszabb állapotban volt, mint manapság. Katalin helyzetét nem könnyítette az a különleges adománya, hogy a szó szoros értelmében szagolni tudta a bűnösöket. Így elképzelhetjük, milyen rettenetes rosszullét fogta el, amikor az avignoni pápai udvarba érkezett. Ennek ellenére sohasem vonta kétségbe a hierarchikus Egyház Krisztustól kapott küldetését. Tudta, hogy minden bűn ellenére Krisztus megszenteli Egyházát még olyan papok révén is, akiket „megtestesült ördögök”-nek titulált; ezért Krisztustól kapott hivatalukat mindig tiszteltben tartotta. Minden igazi, szent egyházújítónak ehhez hasonló volt a magatartása.

(2) Az *ecclesia congregata* : az összegyűjtő, megszentelő egyház tevékenységének gyümölcse az összegyűjtött, megszentelt egyházi közösség. Ebben az értelemben az Egyház szentsége azt jelenti, hogy mindaz, aki szabadon együttműködik az Egyház megszentelő tevékenységével, aki „engedi begyűjteni magát” az Egyház közösségébe, az szükségképpen megszentelődik. Teljes értelemben senki sem élhet az Egyház közösségében anélkül, hogy meg ne szentelődjék.

Hogy az Egyházzal való teljes közösség és a megszentelő kegyelem állapota milyen szorosan összefügg, a gyónás, illetve kiengesztelődés szentsége mutatja meg legvilágosabban. Ha valaki halálos bűnt követ el, egyszerre vágja el magát a kegyelemtől és az Egyház kegyelmi közösségétől.⁹⁶ Amíg ebben az állapotban kitart, az üdvösségből ki van zárva. A feloldozás közvetlenül a szentek közösségébe való visszavétel aktusa, közvetve az isteni megbocsátása. Az ősegyház és a szent-

atyák felfogásában – amelynek napjainkban elsősorban K. Rahner és R. Poschmann adott időszerű megfogalmazást – az első aktus a másodikkal oksági összefüggésben van: az első a második hatékony jele. A megtérő bűnösnek (akit az Isten minden emberi aktust megelőző kegyelme erre előkészített) azáltal adja meg Isten a teljes bocsánatot, hogy meghallgatja Egyházának könyörgő imádságát, amelyen keresztül Fia jár közben a bűnösért.⁹⁷

Az Egyház és a szentté válás viszonyát tovább kell pontosítanunk. Az egyéni életszentség, bármennyire is az egyedi személy önvalósítása, mégsem „külön út”, hanem az Egyház szentségében való fokozatos részesedés. Ezt csak úgy érthetjük meg, ha elfogadjuk, hogy az Egyház nemcsak intézmény, mégcsak nem is csupán a Krisztus Testévé épülő Isten Népe, hanem jegyes és szűzanya is. A megdicsőült Krisztusnak a Szentírás és a Szentatyák szerint csak egyetlen jegyese van, éspedig az Egyház, aki Móriában, az Isten Fia Szűzi Anyjában valósult meg legtökéletesebben. Az egyén annyiban szentelődik meg, amennyiben Krisztus benne él, és ezáltal Krisztus Testének tagja lesz. De ez csak olyan mértékben lehetséges, amennyiben Mária „fiat”-ját, az Isten iránti teljes odaadás magatartását elsajátítja. Így és ennyiben születik meg benne is Krisztus, sőt akkor másoknak is el tudja vinni, mint Mária, aki Erzsébetet meglátogatva mind Erzsébet, mind a benne repeső magzat megszentelődésének eszköze lett. Itt mutatkozik meg, hogy az Egyház misztériumának két oldala milyen szorosan egybefonódik: nemcsak a prédikáció és a szentségek, hanem ezek gyümölcse, a megszentelt Egyház (azoknak a közössége, akik életükkel és halálukkal Krisztust „szülik meg” önmagukban és másokban) a megszentelés leghatékonyabb eszköze.

3. Bűn az Egyházban?

A *Lumen Gentium* igen óvatosan fogalmaz, amikor Krisztus büntelenségével hasonlítja össze az Egyházat:

Az Egyház, amely bűnösöket foglal magában, egyszerre szent és mégis állandón tisztulásra szorul (*sancta simul et semper purificanda*), szüntelenül a bűnbánat és a megújulás útját járja (8).

A zsinati szöveg itt két egymásnak látszólag ellentmondó igazságot akar összeegyeztetni: az Egyház mint a megszentelés eszköze és végső gyümölcse szent és makulátlan. Ugyanakkor a földi Egyház, mint konkrét történelmi valóság bűnösökből áll és vezetőinek, tagjainak bűne magát az Egyházat is érinti, hiszen a bűnösök az Egyház tagjai és bűneikkel magát az Egyházat mocskolják be, az Egyház megszentelő munkáját akadályozzák. Mindkét igazság kifejezését megtaláljuk a szentatyáknál és a tanítóhivatal korábbi megnyilatkozásaiban is. Az Egyház egyszerre az Énekek Énekének bűneitől fekete, de Isten megbocsátó kegyelmétől megszépült (*nigra sed formosa*) jegyese. Ő Ráháb, az a „megtisztult szajha” (*casta meretrix*), aki a hitből megigazulva egyedül marad életben a bűnös világot jelképező Jerikóban.

A következő pontokban foglalhatjuk össze az Egyház tanítását:

(1) Az Egyház végső eszkatológikus formájában, mint mennyei Jeruzsálem és makulátlan jegyes (Jel 21,22; Ef 5,27), minden bűn nélkül Isten szentségében fog tündökölni.

(2) Ez az egészen megtisztult, Isten szentségétől fényes Egyház már megvalósult Máriában és a földi pályájukat bevégző szentekben.

(3) A földi zarándokútját járó Egyház is egészen szent, amennyiben a megszentelődés eszközeit jelenti: a Szentírás, az egyházi dogmák, a szentségek, az egyházi rend végső fokon Krisztusra visszavezethető struktúrája szent, és semmilyen értelemben sem bűnös.

(4) Ha azonban az Egyházat mint a földön élő emberek konkrét, történeti közösségét nézzük, akkor el kell ismernünk, hogy tagjainak bűne súlyosan nehezedik magára az Egyházra: beszennyezi, megszentelő munkáját akadályozza, kompromittálja. Ilyen értelemben beszéltek a szentatyák az *Ecclesia peccatrix*-ről, a bűnös Egyházról. Gondoljunk arra, hány hivatalos egyházi aktus volt mind szubjektív, mind objektív értelemben bűnös tett (pl. hivatalukra teljesen méltatlan papok és püspökök kinevezése és felszentelése).

De nemcsak az egyházi vezetők bűnei, minden tag bűne vagy mulasztása rossz hatással van az egész Egyház testére.

(5) Ám a poklok kapui nem vesznek erőt az Egyházon. Tagjainak bűne gyengítheti és beteggé teheti az Egyházat, de nem állíthatja meg megbocsátó, megszentelő munkáját. Nem tagjai jóvoltából, hanem

azért, mert Krisztus a Szentlélekben egészen a végső beteljesedésig Egyházával marad.

(6) Nemcsak Krisztus idejére, hanem az Egyház történeti kríziseire is áll a Szent Pál-i mondás: „ahol elhatalmasodott a bűn, ott túlradt a kegyelem” (Róm 5,20): az egyháztörténelem mélypontjain mindig kivételes szentek jelentek meg, akik megújították az Egyházat, és saját verejtékükkel és vérével tisztították meg a torzulásoktól. Az Egyház szentségét nemcsak kész szentjei, hanem bűnbánatot tartó tagjai és általában az egyházi közösség újra meg újra megmutatkozó regenerálódó képessége is kinyilvánítja.

Rahnerrel és Congarral röviden így foglalhatjuk össze az Egyház szentségének misztériumát: „a bűnösök Szentegyháza”.

4. A szentség megtapasztalása az Egyházban és a szentség apologetikai szerepe

A modern embert elvont érvelések, főleg vallási téren, nem nagyon érdeklik. De annál fogékonyabb az élményszerű ismeretre. Ezért az Egyház embereiben és tevékenységében megnyilvánuló szentség a legnagyobb vonzóerő azok számára, akik nyitottak a kegyelem befogadására. Gondoljunk André Frossard-ra, aki agnosztikusként sétált Párizs utcáin, amíg kíváncsiságból egyszer be nem lépett egy szentségimádást végző templomi közösségbe. Amikor kijött, már hívő volt. Edith Stein, az agnosztikus zsidó filozófus egy éjszaka végigolvasta Avilai Szent Teréz életrajzát. Azzal tette le: „ez az igazság”. Katekizmust vett, megtanulta és megkeresztelkedett. A mai magyar életből egy példa: egy hitében megingott, lelkiatyjában csalódott katolikus kezébe került *Mónika Naplója*. Miután elolvasta, csak ennyit mondott: ez önmagában istenbizonyíték.

Egy élő szenttel való találkozás még mélyebb benyomást hagyhat az arra érzékeny lélekben. Egyszerre félelem és ugyanakkor nagy vonzódás és béke tölt el: megsejtem, hogy ez az ember nem lenne az aki, ha Isten és Krisztus nem volna valóság. Teilhard de Chardin szavaival: a szent megmutatja Isten valóságát.

A Szent Bernáttal való találkozás élményét csodálatos finomsággal fogalmazta meg egy másik szent, boldog Izsák, stellai ciszterci apát:

Mi azonban láttunk egy embert, akiben biztosan volt valami emberfölötti. Egyesek tettei vagy feddő szavai miatt haragra gyúlva, távollétében zúgolódtak ellene; de valamiféle szeretetreméltó isteni fenség („divina ... quaedam amanda maiestas”) és tiszteletreméltó szeretet („reverenda caritas”) ragyogott az arcán, egyszerre olyan nagy nyugalmat és félelmet keltve, és olyan nagy kedvesség ömlött el az ajkán, hogy jelenlétében azonnal megszelídültek: magukat vádolták azért, hogy előbb őt merték vádolni és mindazt, ami benne volt, most szerették, dicsérték és fennhangon hirdették. Szent lelkét valóban elárasztotta az öröm, amint írásaiból könnyen felismerhetjük, különösen azokból, amiket az Énekek Énekéről írt. Szent Bernátról, Clairvaux apátjáról beszélek. Akik számára tehát távollétében „nap, hold és rettenetes csatasor” volt (Én 6,9), azokat jelenlétében elárasztotta azzal az örömmel, amely benne mindig túláradt. Mindenki számára olyan félelmetes volt szeretetében és olyan szeretetreméltó félelmetességében („amore terribilis et terrore amabilis”), hogy szavára vagy feddésére senki sem csüggedt el, senkit sem égetett a türelmetlenség, senkit sem emésztett fel az irigység (*Sermo* 52,15).

Az isteni szentségnek ezt a két pólusát, a félelmetes szeretetet és a szeretetreméltó félelmetességet, amellyel nem merünk perbeszállni, hanem csak csodálni és szeretni tudjuk, más-más adagolásban minden szentnél megtaláljuk.

Fontos azonban azt is tudomásul vennünk, hogy nemcsak a Szentírás tud a zsidó népen és a kereszténységen kívül élő szentekről (pl. Jób), hanem az általános emberi tapasztalat is. Ám éppen a katolikus Egyházban megélt és megfogalmazott életszentség segít bennünket arra, hogy a hiteles szenteket más vallások követői között is felismerjük. Így tudjuk pl. megkülönböztetni az igazi szentet a vallásos fanatikustól, akiben a vallási ösztön túltengése elnyomja a józan ész és az erkölcsi érzéket. Felismerjük a farizeust, aki saját erkölcsös élete miatt lenézi embertársait; a hamis misztikust, aki az isteni valósággal azonosítja önmagát; a hamis csodatévőt, aki saját pszichikai erejéből pró-

bál természetfölötti erőket befolyásolni. Az igazi szent, bármilyen valláshoz tartozzék is, valamiképpen a Krisztus vonásait jeleníti meg. Gondoljunk pl. Mahatma Gandhira, aki a kaszton kívüli páriákat különösen gyöngéd szeretettel szolgálta, aki ellenségeinek, az angoloknak a szeretetére biztatta népét; végül is egy fanatikus hindu azért lőtte le, mert Gandhi elítélte a mohamedán–hindu háborút. Krisztus keresztjének fényes árnyéka őt is betakarta.

Első megközelítésre a fenti gondolatmenet szűk látókörű *circulus vitiosus*-t mutat: a katolikus norma alapján állapítjuk meg az igazi életszentséget más vallások követőinél, és utána ebből próbáljuk bizonyítani, hogy a Lélek működésének a normáit Isten a Katolikus Egyházban fektette le. Ebből a látszólag körkörös érvelésből az általános emberi tapasztalat figyelembevételével szabadít meg, hiszen az emberiség egészében nemcsak a bűn, hanem a Lélek is működik: a Katolikus Egyház azokat nevezi szentnek, akik az Isten- és emberszeretetet hősiességgel gyakorolták. Ez a kritérium pedig a legtöbb jóakarátú ember elismerésével is találkozunk. Pl. nemcsak keresztények tartják Gandhit igaz embernek, hanem más vallások követői, sőt agnosztikusok és ateisták is.

HARMADIK FEJEZET

AZ EGYHÁZ KATOLICITÁSA

1. Történeti áttekintés

A görög szó (*katholikos*) a kereszténységen kívül „általános”-at , vagy „egyetemes”-et jelent. A keresztény irodalomban először Antióchiai Szent Ignác szmirnaiakhoz írt levelében találkozunk vele (a 2. század elején) mint az Egyház elfogadott ismertetőjegyével: a püspökökkel szembenálló skizmatikus eucharisztikus közösség ellen érvel:

Azt az eucharisztiaünneplést fogadják el hitelesnek, amelyet a püspök vagy megbízottja vezet. Ahol a püspök jelen van, ott legyen a (keresztény közösség) teljessége is; hasonlóképpen, ahol Jézus Krisztus van, ott van a Katolikus Egyház is (8,1–2).

Itt a „katolikus” jelző valószínűleg az „igaz” Egyházat jelenti, de az igaz Egyház egyetemességére is utal: az igaz Egyház egyetemességre törekszik: a hívők teljességét akarja magában foglalni.

Szent Polikárp szmirnai püspök vértanúságáról szóló levél (2. század közepe) szerint, miközben megvendégelte a letartóztatására küldött katonákat, két órán át imádkozott mindenkiért, akivel életében találkozott és „az egész világon (elterjedt) Katolikus Egyházért” (8,1). Itt a szövegösszefüggés szerint „katolikus” az Egyház egyetemességét jelzi.

A szó értelme Alexandriai Szent Kelemennél (Strom 7,17) és Tertullianánál (*De Praescriptione* 26,9; 30,2) az ignáci értelemhez áll közel: az igaz Egyházat jelenti az eretnek csoportokkal szemben.

A harmadik századtól kezdve a két jelentés egybefonódik: az igazi egyház egyetemes, az egész földön elterjedt, szemben az eretnek csoportokkal , amelyek csak egyes vidékeken vagy országokban léteznek. A „katolikus” tehát egyszerre jelent „igaz” és „egyetemes” egy-

házat. Elsősorban Szent Ágoston mélyíti ennek az összefüggésnek a teológiáját. Az igaz Egyház jellemzője az egyetemes, egész világot átfogó szeretet: „az Egyház az egyetemes szeretetet himnuszát énekli”. Ez a szeretet az a kovász, amely az egész emberiséget átjárja, és a földrajzi egyetemesség ennek a mindent átfogó szeretetnek csak következménye: ezért gyűjt egybe minden népet. Ezzel szemben a skizmatikus vagy eretnek csoport leszűkíti az egyetemes (katolikus) szeretetet. A donatistáknak Ágoston felteszi a kérdést: „Ki szűkítette le a szeretet határait Afrikára?” Hogyan meritek azt képzelni, hogy Afrikán kívül minden nép elvesztette az üdvösséget? Aki az egész földön elterjedt Katolikus Egyháztól elválk, abban nem maradhat meg a szeretet.⁹⁸

Keleten Jeruzsálemi Szent Cirill építi ki a katolicitás teológiáját az egyetemesség és teljesség irányában. Az Egyház katolicitása azt jelenti, hogy (1) földrajzilag egyetemes, amennyiben az egész földre kiterjed; (2) antropológiailag egyetemes, amennyiben minden népet és társadalmi osztályt magában foglal. Teljessége pedig abban áll, hogy (1) az igazság teljességét tanítja; (2) minden bűnből kigyógyít, (3) minden erényre megtanít, és a Szentlélek minden ajándékát kiárasztja a lelkekre (Hom. Cat.18, 23).

Nagy Szent Albert és Szent Tamás szerint a katolicitás azt jelenti, hogy Krisztus az Élet Kenyerének a teljessége, amely teljességet az Egyház hitében és szentségeiben birtokolja; ezt a teljességet minden embernek át akarja adni és ez a teljesség az egész embert átformálja. Ez a teljesség az Egyház lényegéhez tartozik, megelőzi a földrajzi kiterjedést; az utóbbi csak az előbbi következménye.

A Tridenti Zsinat utáni teológiában a katolicitás elsősorban mint apologetikai érv szerepel: a Római Katolikus Egyház egyedül Krisztus Egyháza, mert minden földrészre és népcsoportra kiterjed.

2. A katolicitás teológiája

Amint az Egyház egységét, úgy katolicitását is a Szentháromság misztériuma és az emberi természet határozza meg.

a) Katolicitás és a Szentháromság

Az Atya az isteni élet és igazság teljességét adja át a Fiúnak. A Fiút azért küldi, hogy minden embert üdvözítsen és minden embert az Atya Családjába gyűjtsön egybe.

A megtestesült Fiúban az istenség egész teljessége lakozik (Kol 2,9). Azért jött, hogy minden embert, aki hisz benne, az isteni élet bőségébe vezessen (Jn 10,10; Ef 3,19). Minden emberért életét adja, hogy a kereszten minden embert magához vonzzon (Jn 12,32).

A Szentlélek felajánlja minden embernek a Krisztus teljességét; minden embert Krisztussal és általa egymással is egyesíteni akar. Mivel ugyanaz a Lélek lakik az Egyház egészében és minden tagjában, minden tag arra hivatott, hogy az egész Egyház életében részesedjék.

b) Katolicitás és az emberi természet

Az egyetemes emberi természet lehetővé teszi, hogy az isteni élet és igazság teljességében minden ember részesedjék. Az egyedek behelyettesíthetetlen különbözősége pedig biztosítja az Egyház katolicitásának sokszínű gazdagságát, amelynek történeti megvalósításához minden kor kultúrája, minden nemzet vagy népcsoport és minden egyedi személy hozzájárulhat, sőt erre meghívást is kapott.

Ugyanakkor az emberi természet szellemből és anyagból való összetettsége megkívánja, hogy az isteni élet ennek minden rétegét és megnyilvánulását átformálja, és ezzel az egyén és a közösség teljes potencialitását megvalósítsa. A keresztény hitet tehát nem lehet az egyéni élet egy szektorára, mondjuk a vallási életre korlátozni. Még csak az ember magánéletére sem. Ha nem járja át egész szellemi és testi, tudományos, irodalmi, társadalmi és politikai tevékenységemet, értelmemet, akaratomat, érzelmeimet, sőt bizonyos fokig ösztönvilágomat is (bár az eredeti bűn következtében a lélek és a test közötti hasadás csak a feltámadáskor gyógyul meg egészen), a hitem éretlen, fejletlen marad. Az isteni élet azonban sohasem csonkítja meg az emberi természetet, soha nem veszélyezteti a pusztán emberi, kulturális

értékek (irodalom, művészet, zene, tudomány, technika) autonómiáját, hanem azokat a maguk integritásában bontakoztatja ki. Hiszen az ember arra hivatott, hogy Isten képviselőjeként (=Isten képmására teremtetett) dolgozzon az anyagi világ és saját maga tökéletesítésén. Csak a bűnre való felhasználástól óvja a kegyelem az embert, és természetes hivatását a minden emberi értelemet és képzeletet felülmúló Isten Országá előkészítésére rendeli. Így a keresztény humanizmust, a kereszténység kultúra- és társadalomalakító szerepét az Egyház katolicitása indokolja.

3. Az Egyház katolicitása

Az elmondottakat összefoglalva, az Egyház katolicitásának három összefüggő jelentése van: teljesség, igazság (autenticitás) és egyetemesség. Az Egyház az Atyától Krisztuson keresztül a Szentlélek erejében megkapta az isteni élet és kinyilatkoztatás teljességét. Ezért Krisztus igaz Egyházának az a feladata, hogy az isteni élet és kinyilatkoztatás teljességét minden kor emberének átadja, és az ember egészét (lelki, szellemi, ösztönös valóságát), az egyént és a közösséget is átformálja; az ember átformálásán keresztül pedig az anyagi világot is tökéletesítse.⁹⁹

Mindebből világos, hogy az Egyház katolicitása mindig valóság, de ugyanakkor a történelemben soha be nem fejezett és mindig újra és jobban megvalósítandó feladat. Az Egyház katolikus volt már Pünkösöd napján is, miután a néhány száz tanítványra kiáradt a Szentlélek és felgyújtotta a tanítványokban az egyetemes szeretet lángját. De ma is, bár szinte minden nép és népcsoport között képviselve van, és Krisztus tanításának gazdagságát részletesebben megfogalmazta mint az Ősegyház, messze van attól, hogy minden kultúra kovácsa legyen és még messzebb attól, hogy Krisztus igazságának teljes gazdagságát kifejtse. Hiszen nemcsak előrehalad a megértésben, hanem koronként mást és mást el is felejt. Katolicitása csak az Ország végső megérkezésével lesz teljes valósággá.¹⁰⁰

A történelem folyamán az Egyház katolicitása számos veszéllyel küszködött és küszködik.

(1) Minden olyan magatartás, amely a nemzeti kultúra és az Egyház szolgálatát egyenlő fontosságúnak tartja, vét az Egyház katolicitása ellen. A kultúra ne váljék bálványunkká, abszolút értékévé. Igaz, hogy az Egyházat nem lehet légüres térben, nemzethez és kultúrához tartozás nélkül szolgálni. Az is igaz, hogy az Egyház minden nemzeti kultúrát elfogad, megtermékenyít és megszentel, de egyetlen kultúrával sem azonosítható. Nemzeti kultúránk helyes művelése emberségünk minden más néppel és kultúrával közös mélységeihez, és minden emberi érték és nemzeti kultúra megbecsüléséhez vezet. Azt is mondhatjuk, hogy a közös emberi természet konkrét megvalósításához csak egy konkrét kultúrán keresztül jutunk el. De ha valamely helyi egyház a vallást csak eszköznek használja a nemzeti kultúra ápolására, elárulja egyház voltát. Még inkább, ha egy bizonyos helyi egyház más népeket vagy kultúrákat lenéző magatartást nevel ki tagjaiban. A **nacionalizmus** ma az egész világon az egyik legnagyobb veszély az Egyház katolicitására.

(2) Másik nagy kísértés a **klerikalizmus**. Ez a papi magatartás a szó teljes értelmében, a klérust tartja egyháznak a laikusokat kizárja az egyházi életben való aktív részvételből és „atyáskodással” sérti keresztény méltóságukat.

(3) A **szektásság** sajnos a Katolikus Egyházon belül is dívik. Ez a magatartás semmi értéket sem lát a nem katolikus keresztények, még kevésbé a nem keresztények között, lenéz, lekezel mindent és mindenkit, aki nem tagja a Katolikus Egyháznak. Ezért aztán a Katolikus Egyházon belül is csak azt tudja értékelni, ami elválaszt a többitől és nem veszi észre, hogy a Lélek az Egyház látható határain túl is működik és az Egyházat állandó másoktól való tanulásra serkenti, éppen azért, hogy önmaga teljességét jobban megvalósítsa.

4. Katolicitás és apologetika

Hogyan vezet a katolicitás felismerése a Katolikus Egyházhoz? Ha egy nem katolikus keresztény minden keresztény értéket, amelyet a Szentírásban és az apostoli egyházban talál, hinni és gyakorolni akar, akkor eljut a Katolikus Egyházzal való teljes közösséghez (lásd Newman és újabban a taizéi szerzetes, Max Thurian példáját). Ellen-

ben, ha egy katolikus közösség vagy egyén magáévá teszi egy nem katolikus keresztény egyház vagy közösség keresztény értékeit, ezzel saját katolicitását éli meg nagyobb teljességgel. Gondoljunk a protestáns keresztények napi bibliaolvasására, a sok protestáns gyülekezetben élő, hitből táplálkozó testvéri szeretetre, az ortodox liturgiában az Isten Országában való részesedés és a mennyei egyházzal való közösség élményére.

MIÉRT VAN SZÜKSÉG MISSZIÓS TEVÉKENYSÉGRE?

Ha azok is üdvözülhetnek, akik az Egyház látható szervezetén kívül vannak, miért van szükség az Egyház missziós tevékenysége?

Igaz ugyan, hogy Isten minden embernek ad elegendő kegyelmet az üdvösségre, azoknak is, akik saját hibájukon kívül nem ismerik fel az Isten akaratát, amely minden embert Egyházába akar összegyűjteni.¹⁰¹ Isten egyetemes üdvösségterve azonban nem teszi fölöslegessé a missziós munkát, hanem megalapozza szükségességét.

a) Minden a látható Egyházon kívül adott kegyelem az Egyházhoz való teljes közösségre hív. Aki ebben a hívásban nem segít a lélek mélyén munkálkodó kegyelemnek, az Isten akaratának mond ellent. Részletesebben, ellenáll a Szentlélek Egyházba vezető ihletésének; ellenáll a Fiúnak, aki minden emberért meghalt, és aki minden embert már itt a földön vendégül akar látni szent Testével és Vérével; ellenáll az Atyának, aki látható családjába akar összegyűjteni minden embert.

b) A látható Egyházon kívül kegyelmi életet élő ember meg van fosztva attól, hogy az Isten mindennél nagyobb személyes szeretetének történelmi kifejezését és végső győzelmének zálogát Krisztus keresztjében és feltámadásában s a Krisztus művét megjelenítő Egyházban megismerje. A kegyelem benne inkább a tiszta szeretet, a teljes igazság és jóság, az igazi emberi élet iránti vágy formájában jelentkezik.¹⁰² Nekünk, akik e legmélyebb vágyak betöltésére isteni garanciát kaptunk Krisztusban, kötelességünk, hogy ezt minden embernek „elmondjuk”.¹⁰³ Röviden, nem lehet úgy szeretnünk embertársainkat, hogy ne tegyünk tanúságot Krisztusról; arról, hogy nem kegyetlen kozmikus véletlenek összjátékának produktumai, nem is egy végtelen személytelen Abszolútum személytelen részei vagyunk. Életünk valósága mutassa meg, hogy a végső és Abszolút Valóság tiszta szeretet, aki egészen odaadja önmagát bűnös teremtményeikért és mindenkit örök szeretetközösségébe hív.

Manapság annyit hallunk az emberi élet minőségének javításáról. Az Egyház a hit nyilvános és közös megvallásában, a szentségek, elsősorban az Eucharisztia ünneplésében, valamint a közösségi életében megnyilvánuló isteni szeretetben olyan életet kínál mindenkinek, amely végtelenül gazdagabb és emberibb, mint amit pusztán technikai haladással valaha is elérhetünk.

c) Tévedés volna azt gondolni, hogy minden Egyházon kívül élő ember már elfogadta a kegyelmet. Hány nem keresztény van, akit Isten terve szerint az evangéliummal való kifejezett találkozásnak kell a bűn rabságából megszabadítania. Hány nem keresztény lehet a világon, akiknek Isten terve szerint nekünk kellene elvinni Krisztust. Ha mi nem vállaljuk, Isten még ugyan más úton nélkülünk is üdvözítheti ezeket az embereket, de a felelősség alól minket nem fog felmenteni. Ezért van igaza van II. János Pálnak, aki ma is Pál szavát visszhangozza: „jaj nekünk, ha nem hirdetjük az evangéliumot.”

NEGYESEDIK FEJEZET

AZ APOSTOLI EGYHÁZ

I. AZ EGYHÁZ APOSTOLI JELLEGE ÁLTALÁBAN

1. Történeti áttekintés

Az *apostolos* szó jelentése nem egyértelműen meghatározott az Újszövetségben. Annyi azonban világos, hogy a név elsősorban azokat jelenti, akiket Jézus személyesen választott ki és küldött az evangélium hirdetésére. Ezért a Jézus által kiválasztott Tizenkettőre (Mt 10,2), az új, eszkatológikus Izrael „bíráira” (Mt 19,28) különösképpen is vonatkozik. Ők képviselik a messiási Izraelt, amelyhez a pogány nemzetek is csatlakozni fognak.

Bár Pál az egyházak küldötteit és saját munkatársait is helyenként apostolnak mondja, de az ő írásaiban is az apostol elsősorban a Jézus által személyesen kiválasztott és Jézus hatalmával felruházott küldötteket jelent. Ezért a Tizenkettő normatív szerepét Pál is elismeri: az evangélium rövid összefoglalásában (amelyet nem Pál fogalmazott meg, hanem úgy kapta még korintusi tartózkodása, 50–51 előtt) a feltámadt Jézus megjelenése Péternek (Kéfásnak) és a Tizenkettőnek első helyen szerepel (1Kor 15,3–7). Valószínűleg a Galata-levéiben is a Tizenkettőre utal, amikor az előtte (meghívott), Jeruzsálemben tartózkodó apostolokról beszél (1,17).¹⁰⁴ Mindenesetre Pál állandóan bizonyítani igyekszik, hogy ő valóban Krisztus Jézus apostola és semmiben sem alábbvaló az előtte már elismert apostoloknál, beleértve a Tizenkettőt is (pl. 1Kor 1,1; 2Kor 1,1; Gal 1,1). Ezzel is kiemeli, mennyire tudatában van az apostol egyedülálló fontosságának a kezdődő Egyházban. Saját apostoli méltóságát két tényre alapítja: látta a feltámadt Krisztust, és Krisztustól személyesen kapta küldetését (Gal 1,1; 1Kor 9,1). A páli levelek karizmatistáin mindig az apostol szerepel első helyen (1Kor 12,28–29; Ef 4,11).

Az apostoli küldetés teológiája akkor fejlődik tovább az Egyházban, amikor Krisztus szemtanúi kihalófélben vannak, és a kialakuló Egyháznak meg kell határoznia azokat az ismérveket, amelyek alapján megkülönböztetheti a hiteles krisztusi tanítást a torzításoktól, a hiteles krisztusi egyházakat a tévutakra siklott gyülekezetektől. Az apostoliság legfejlettebb teológiáját Lukács két könyvében és a jánosi iratokban találjuk meg.

Lukács az apostol kifejezést két kivétellel (ApCsel 14,4; 14) csak a Tizenkettőre alkalmazza, és szerinte Jézus maga nevezte el őket apostoloknak (Lk 6,13).¹⁰⁵ Jézus személyesen küldi őket nemcsak földi életében (10,1–12), hanem feltámadása után ismét, hogy a Szentlélek erejével felruházva tanúi legyenek nyilvános működésének, de elsősorban szenvedésének és feltámadásának, és Jeruzsálemtől kezdve minden népet megtérésre hívjanak (24, 46–49; ApCsel 1,21–26).¹⁰⁶ Amint Izrael tizenkét törzse Jákob tizenkét fiának térben és időben való kiterjesztése a történelemben, hasonlóképpen a tizenkét apostol küldetésének térben és időben való kiterjesztése lesz az eszkatológikus Izrael, az Egyház. Küldetésük a mennybemeneteltől Jézus dicsőséges eljöveteléig tart (ApCsel 1,8–11). Mivel Lukács szerint az apostolnak Jézus nyilvános működésének kezdetétől fogva szemtanúnak kell lennie, ezért vonakodik Lukács Pált az apostolok közé sorolni, bár második könyvének nagyobb részét Pál tevékenységének leírására szenteli.

János evangéliuma és levelei nem használják az apostol szót, de tartalmazzák az apostoli küldetés teológiáját. Mivel János teológiájában a Tizenkettő mint tizenkettő nem játszik szerepet, annál fontosabb számunkra, hogy több helyen, mint olvasói által jól ismert hagyományt, pusztán utal rájuk (Jn 6,67; 70–71; 20, 24).¹⁰⁷ Ezzel Jézusra visszamenő kiválasztásukat tanúsítja. Ők azok, akik a kenyérszaporítás utáni hitkrízisben Péter vezetésével Jézus mellé állnak, Júdás kivételével hűségesek maradnak hozzá és megkapják a Feltámadott Jézustól a megbocsátás Lelkét. János evangéliumában tehát nem a tizenkét tanítvány száma fontos, hanem Jézussal való szoros kapcsolatuk és küldetésük. Amint az Atya küldi a Fiút, úgy küldi a Fiú a tanítványokat; rájuk lehel a Lelket a bűnök bocsánatára: Jánosnál küldetésük egyrészt a bűnbocsánatban és a bűnök megtartásában áll,¹⁰⁸ másrészt abban, hogy tanúságot tegyenek arról, amit láttak és hallot-

tak (Jn 20,19–23; 1Jn 1–4). A tanítványokat, akik láttak és hittek, azért küldi Jézus, hogy szavukra azok is higgyenek, akik nem látták a földi és feltámadt Jézust (17,20; 20,19). Az Egyház tehát azoknak a közössége, akik láttak és hittek (Jézus tanítványai), és akik nem láttak és mégis hisznek a tanítványok szaván keresztül (az összes utánuk következő nemzedék). Ezek csak úgy érik el Jézust, hogy hisznek a tanítványok tanúságának, azoknak, akik szemükkel látták, megfigyelték és kezükkel tapintották a megtestesült Igét, a keresztre feszített és feltámadt Jézust, aki Úr és Isten (1Jn 1,1; Jn 20, 28). Ez az első tanítványokkal való közösség (*koinonia*) az Atya és Fiú közösségében (*koinonia*) való részvétel útja és kifejezése (1Jn 1,3).

Az Apostolok Cselekedetei szerint Pál és Barnabás közösségekként kézfeltétellel előjárókat állít. Pál pedig a pasztorális levelek szerint regionális előjárókat nevezett ki Timótheus és Titus személyében. Timótheust Pál emlékezteti, hogy Pál, illetve a presbiterátus kézzel a lelket, amely hivatalának ellátására alkalmassá teszi (2Tim 1,6; 1Tim 4,14). Ezen regionális előjárók feladata, hogy városonként helyi előjárókat állítsanak (Tit 1,5–9). A helyi előjárókat az Apostolok Cselekedetei és levelek hol *presbíteros*-nak, hol *episkopos*-nak mondják („öreg”, „felvigyázó”). A két kifejezés egészen a második század végéig a legtöbb szerzőnél szinonim, egymással felcserélhető.

A második és harmadik század keresztény írói számára az apostol Jézus szemtanúit és személyes küldötteit jelenti, a Tizenkettő mellett elsősorban Pált és Jakabot, az Úr testvérét. **Az apostol**, név nélkül említve, mindig Pálra vonatkozik. Amikor az Egyház az újszövetségi kánonhoz tartozó iratok jegyzékét megállapítja, a döntő kritérium: garantálja-e ezt vagy azt az iratot egy apostol tekintélye. Amikor egy tanítás eretnek voltát akarják kimutatni, olyan egyházak tanítására hivatkoznak, amelyeket apostolok alapítottak és amelyeknek püspök-presbiterjei vissza tudják vezetni elődeik sorát az alapító apostolokhoz. Hiszen az apostolok semmit sem tartottak titokban utódaiktól, a püspök-presbiterektől, akikre hivatalos tanítói küldetésüket áthagyományozták („suum ipsorum locum magisterii tradentes”).¹⁰⁹ Ezért a mai Egyházban a püspök-presbiterek birtokolják az „igazság biztos tanítást megalapozó adományát” (*charisma veritatis certum*).¹¹⁰

A jelen Egyház tanításának apostoli jellegét és ezzel igazságát tehát az apostoli jogutódlás garantálja.¹¹¹

Tertullian szerint az apostolok alapította egyházakból kapták „és kapják ma is a hit palántáját (*traducem fidei*) és a tanítás magvait (*semina doctrinae*) a többi közösségek, hogy egyházakká váljanak”. Tehát egy keresztény közösség egyházi és apostoli jellege elválaszthatatlanul összetartozik. Mindkettőt az apostolok alapította egyházaktól való leszármazás és az azokkal való megegyezés határozza meg.

Ám az apostolok nemcsak a hitet és a tanítást adják át utódaiknak, hanem mindig és mindenütt „ugyanazt a szent titkot” (*eiusdem sacramenti una traditio*).¹¹² Itt a *sacramentum* szó valószínűleg a görög *mysterion* szó jelentéséhez áll közel, és az egész Egyházra vonatkozik. Még világosabban fogalmaz Iréneusz: az apostolok a különböző helyeken lévő Egyházat hagyományozták át (*eam quae in omni loco est Ecclesiam tradiderunt*).¹¹³

Minden leszármazottat eredete alapján kell minősítenünk. Ezért az a sok és nagy egyház nem más, mint az apostolok által alapított egyetlen kezdeti egyház, melyből mindnyájan származnak. Így mindnyájan eredetiek és mindnyájan apostoliak, hiszen mind egyetlen egységet alkotnak (*Sic omnes primae et omnes apostolicae, dum una omnes*).¹¹⁴

Az Egyház apostoli jellege tehát biztosítja és kinyilvánítja a térben és időben szétszórta egyházi közösségeknek nemcsak a kezdeti apostoli Egyháztól való leszármazását, hanem azzal való azonosságát.

Azzal, hogy az apostolok áthagyományozzák az Egyházat utódaiknak, nem szűnik meg az Egyházban betöltött szerepük. Vértanúhalálukkal nem vonulnak végérvényesen nyugalomba, sőt igazi tevékenységük akkor kezdődik. Az Ősegyháznak ezt a liturgiában máig is megőrzött hitét¹¹⁵ csak az Isten Országá és a Szentlélek tevékenységének összefüggésében érthetjük meg.

Az apostolok vértanúhalála az Országba való teljes belépés és eszkatológikus trónra emelés. Ettől fogva ülnek tizenkét trónon mint az új Izrael, az Egyház bírái, pontosabban kormányzói (vö.: Mt 19,28). Az Egyházat imádságukkal védő és kormányzó szerepüknek csak

egyik, bár igen fontos megnyilvánulási formája a püspöki testület folytonos működése.

Ezt a többszörös egymásban létezést és egymáson keresztül működést (az Isten Országának az Egyházban való rejtett jelenlétét, Krisztus aktív jelenlétét az apostolokban, az apostolok aktív jelenlétét minden kor és hely egyházában és minden hely és kor egyházának azonosságát az apostoli kezdetek Egyházával) a Szentlélek működésének köszönhetjük.¹¹⁶

Már Iréneusz és Tertullian szerint is az apostoli tanítás megőrzésében különleges szerepe van a római egyháznak, amelyet Péter és Pál együtt alapított és a két apostol „vérével együtt öntötte bele tanítása teljességét.”¹¹⁷ A római egyház szerepét azonban a következő részben vizsgáljuk meg részletesebben.

2. Az Egyház apostoli jellegének teológiai összefoglalása

A fenti történeti áttekintésből a következő teológiai igazságokat ismertük meg:

(1) Az apostoli utódlás (*successio apostolica*) a küldetések megszakítatlan láncolatát jelenti: Az Atya küldi Krisztust, Krisztus küldi az apostolokat, hogy meghirdessék az Ország evangéliumát, azaz megalapítsák az Egyházat. Az apostolok pedig utódokat jelölnek ki, hogy az egyházakat fenntartsák, vezessék, időben és térben kiterjesszék.

(2) Az apostoli utódlás célja, hogy Krisztus dicsőséges eljöveteleig minden térben és időben elválasztott egyházat megtartsa az apostolok egyházával való alapvető azonosságban: minden változás és különböző kultúrákhoz való alkalmazkodás ellenére az apostoli egyház tanítása, szentségei (bár mind a szentségi jelek, mind a szentségek megértése hosszú fejlődésen ment át) és alapvető egyházi rendje él tovább az idők végezetéig.

(3) Az apostolok küldetését a püspöki testület (*collegium*) küldetése nem csupán folytatja: az apostolok testülete jelen van és működik a püspökök mindenkori testületében. Ennyiben az apostoli utódlás különbözik minden evilági intézményben gyakorolt jogutódlástól. Az utóbbiban csak jogfolytonosságról beszélhetünk, de az első hivatalviselők nem működnek aktívan utódaikban.

(4) Ezt az egyedülálló egymásban létet és egymásban működést a Szentlélek transzcendens isteni tevékenysége biztosítja. Ő képesíti az apostolokat arra, hogy működésüket az Egyházban sokféle módon, de különösképpen a püspökök testületén keresztül gyakorolják. Ómiatta az apostolok egyháza és minden idők Katolikus Egyháza nemcsak ugyanazt a jogi személyt képezi, hanem valamiképpen azonos valóságot, ontológiai egységet alkot.

(5) A püspökök testülete nem mindenben felel meg az apostolokénak. Az apostolok több szempontból olyan egyedülálló szerepet töltöttek és töltenek be az Egyházban, amelyet nem hagyományozhatnak át.

a) Ők úgy hittek, hogy Jézus szemtanúi voltak, a püspökök az apostolok krisztustélményét adják át híveiknek.

b) Az apostolok befejezték Krisztus egyházalapító munkáját. Jézustól egyedül Péter kapta azt a küldetést és kegyelmet, hogy az egész Egyházat tartó sziklaalap legyen, de vele együtt a többi apostol is alapkőve az Egyháznak: a Jelenések könyve szerint „a város (a menygyei Jeruzsálem, amely egyszerre a meghalt szentek és a földi egyház közössége) falának tizenkét alapkőve volt, és azokon a Bárány tizenkét apostolának tizenkét neve” (21,14). A püspökök nem egyházalapítók: nem adnak hozzá ahhoz a krisztusi tanításhoz, amely az Újszövetségben és az apostoli egyház igehirdetésében már minden korra normatív módon megfogalmazódott; nem határozzák meg Krisztus szándéka szerint a megseztelés alapvető formáit (amit később seztésegeknek nevezett el az Egyház), nem szabják meg az Egyház alapvető rendjét. Pusztán a már megalapított Egyházat szolgálják a helyi egyházakban.¹¹⁸

(6) Végül fontos tisztáznunk, hogy a Katolikus Egyház az apostolok közül csak Péter személyes utódját tartja számon és csak ezt a személyes utódlást tartja teológiaiilag jelentősnek: Róma püspöke elsősorban Pétert képviseli.¹¹⁹ Ezen az egy eseten kívül csak az a teológiai tény számít, hogy a püspökök testülete utódja az apostoli testületnek, az egyes püspök pedig az apostoloknak általában.

3. Az Egyház apostoli jellegének jelentősége a krisztusi misztérium egészében

(1) Az Egyház apostoli jellege a megtestesülés következménye: ha az Isten Fia egy helyen és egy időben lépett bele a történelembe, akkor természetes, hogy annak a helynek és időnek bizonyos kulturális elemei a transzcendens isteni valóság minden korra normatív kifejezésformáivá lettek. Továbbá a megtestesült Isten Fia annyira valóságosan ember lett, hogy művét nem fenséges magányban, hanem egy kis emberi közösség (galileai halászhalka, egy vámos és egy megtért farizeus) segítségével valósította meg. Maga nem fektette le írásban tanítását: személyét és tanítását az apostolok megértésére bízta. Valószínűleg csak a legfontosabb szentségi jeleket (kereszttség, Eucharisztia, bűnbánat szentsége) határozta meg közvetlenül: a szentségi és egyházi rend konkrét formáinak kialakítását rábízta az apostolokra. A megdicsőült Krisztus ugyan személyesen Egyházával maradt a Szentlélekben és biztosította az Egyház alapjainak szándéka szerinti lefektetését, majd Egyháza fennmaradását, tanító és megszentelő tevékenysége hatékonyságát, élete állandó megújulását. De Krisztus közvetlen jelenléte ellenére nem vehetjük eléggé komolyan az apostolok közreműködését az alapok lerakásában és a mindenkor egyházi életben. Csak az tud ma hinni Krisztusban, aki annak a néhány földhözragadt galileai halásznak, megtért vámosnak és farizeusnak a Jézusról való tanúságát elfogadja. Hiszen az Újszövetségi Szentírás ezek tanúságán alapszik. Minden idők minden hívője csak annyiban hihet Krisztusban, amennyiben hisz az apostoloknak. Sőt ahhoz, hogy az apokrif iratokkal szemben a hiteles krisztusi tanúságtételt, azaz a Szentírás könyveit ki tudja választani, el kell fogadnia az apostoloktól származó második és harmadik századi egyház csalhatatlan tekintélyét. Hiszen az Egyház határozta meg a kánont, és a Szentírás könyvei csak az Egyház ítélete alapján azonosíthatók.

Az átlag protestáns felfogás ettől különböző. Számukra az Egyház apostolisága az apostoli tanításhoz való hűséget jelenti, amit minden hívő a Szentírás olvasása és a Szentlélek közvetlen ihletése folytán megőrizhet. Ezért a legtöbb protestáns számára a megváltáson kívül Jézus legfontosabb hagyatéka az Újszövetségi Szentírás; a katolikus

számára azonban a történelem végéig dolgozó Egyház, amelynek egyik lényeges (konstitutív) alapeleme a Szentírás.

(2) Az apostolok nemcsak Krisztus nyilvános működéséről és haláláról, hanem feltámadásáról és mennybemeneteléről is tanúskodnak. Krisztus feltámadt teste és a mennybeszállás dicsősége záloga második eljövételének. Így az apostoli tanúságtétel (amely a Szentírás, a tanítóhivatal, valamint az apostolok közvetlen révén él az Egyházban) biztosítja az Egyház kettős elkötelezettségét: egyrészt hűség a megtestesült és megfeszített Krisztushoz, másrészt az Egyház állandó éberresztése, hogy készen találja a dicsőségben eljövő Emberfia. Az újszövetségi kánon kezdete és vége csodálatos világossággal mutatja meg az apostoli tanúságtétel két pólusát: Máté evangéliuma Jézus Krisztusnak, Dávid és Ábrahám fiának családfájával kezdődik: felöleli a megváltást előkészítő üdvösségtörténetet. A Jelenések könyve pedig az Egyház és a Lélek sóhajtozásával végződik: „Ámen. Jöjj el, Uram Jézus!”

4. Mit bizonyíthatunk az apostoli utódlásról a történelemtudomány segítségével?

(1) Nincs az Egyház kezdetére visszamenő bizonyíték arról, hogy a Tizenkettő és a hozzájuk számított apostolok kezdettől fogva kézzel jelöltek ki, vagy szenteltek fel helyi vezetőket. De az első század második feléből származó szentírási iratok (Apostolok Cselekedetei, pasztorális levelek) a kézzel jelölés gyakorlatát Pálnak és Barnabásnak tulajdonítják. Újabban olyan eléggé szkeptikus szentírástudósok is, mint J. Fitzmyer, bizonyítják, hogy Lukács valóban Pál útítársa volt. Így az Apostolok Cselekedeteinek tanúságát nem tekinthetjük egyszerűen egy későbbi gyakorlat visszavetítésének.

(2) Az egyházi hivatal hármasságának beosztása (*diakonos, presbyteros, episkopos*) nem egy időben fejlődött ki minden helyi egyházban. Azok a kis-ázsiai egyházak, amelyekhez Antióchiai Szent Ignác írt levelet, már a második század elején látszólag régóta ismerik. Ugyanakkor pl. a korintusi és az alexandriai egyházban úgy látszik, hogy az egy-egy személyes püspök helyett, lényegében egyenrangú preszbiterek ke-

zében van az egyházi vezetés. Nem világos, hogy ezek a preszbiterek a mai értelemben vett püspökhöz vagy inkább paphoz hasonlíthatók; az sem, hogy mindegyiknek megvolt-e maga helyi egyháza az egy nagyobb városon belül, vagy pedig csoportosan vezettek egyetlen nagy helyi egyházat. Mindenesetre a pasztorális levelekből kitűnik, hogy Timóteus és Títus mint „apostoli megbízottak”, több ilyen preszbiterek vezette egyház ellenőrzésével voltak megbízva. Az egyszemélyes püspöki intézmény (*monepiscopatus*) csak a második század végén lesz bizonyíthatóan általános gyakorlattá.

(3) Semmi bizonyítékunk sincs egy pusztán „karizmatikus szabad egyházmodell”-re az újszövetségi vagy egyéb korai keresztény iratokban. Karizmatikus szabad egyházon azt az elképzelést értjük, hogy a helyi egyházak minden apostoli tekintély közreműködése nélkül a Szentlélek közvetlen ihletése alapján választják meg vezetőiket, akik csak az őt megválasztó közösségnek tartoznak felelősséggel. Apostoli tekintélyen olyan egyházi vezetőt értünk, akit közvetlenül vagy közvetve Krisztus küldött, és aki Krisztus hatalmával van felruházva. Amint láttuk, az apostolság karizmája Pálnál mindig első helyen szerepel, és feladata, hogy a Szentlélek többi adományát felülvizsgálja, előmozdítsa és összehangolja.

(4) Az első század második felétől kezdve, amikor az Egyház tévedésekkel és nem hiteles egyházi közösségekkel szembesül, a hiteles tanítás és hiteles egyház közösség ismervét az apostoli utódlás teológiájának további elmélyítésében találja meg (Lk, ApCsel, Jn, 1–2; Tim, Tit).

II. PÉTER ÉS A PÉTERI SZOLGÁLAT SZEREPE AZ EGYHÁZBAN

1. Péter az evangéliumokban és az Apostolok Cselekedeteiben

Péter vezető szerepe az apostolok között nem korlátozható csak a feltámadás utáni időszakra, és nemcsak annak köszönhető, hogy a Feltámadt Krisztus először Péternek jelent meg. Ugyanis az alább tárgyalandó három főszövegen (Mt 16,16–19; Lk 22,24–33 és Jn 21,1–18)

kívül mindegyik evangéliumban igen sok apró részlet emeli ki Péter különleges helyzetét.

A Tizenkettő mindegyik (részletekben különböző) névsorában Péter mindig az első helyen szerepel. Simont (Jónás vagy János fiát) Jézus még földi életében *kéfá*-nak, azaz sziklának nevezi (Jn 1,42. vö.: Mk 3, 16). Az evangéliumok Péter-ábrázolása alapján ez a név semmiképpen sem vonatkozhat jellemére. Mind a négy evangélium meg egyezik abban, hogy Péter jóakaratú, de gyáva és érzelmileg ingatag jellem volt. Ezért a név csak Isten tervében betöltendő hivatását jelölheti meg.

Péter nemcsak kérdéseket intéz Jézushoz az apostolok nevében (Mk 10,28; Mt 15,15; 18,21; Lk 12,41), hanem mindannyiuk nevében vallja meg Jézusba vetett hitét (Mt 16,16; Mk 8,29; Lk 9,20; Jn 6,68).

Egyedül ő jár a vízen Jézus parancsára (Mt 14,28), Jézus egyedül őt emeli magához azzal, hogy magáért és Péterért együtt fizeti meg a templomadót (Mt 17,24–27).

Jézus Péter házában gyógyít (Mt 8,14–16) és Péter bárkájából tanítja a népet. Bár Péter társakkal megy halászni, de Jézus szavára Péter ereszt le a hálót, és egyedül Péternek mondja Jézus: „mostantól fogva embereket fogsz halászni” (Lk 5,1–11).

Igaz, hogy Márknál kevesebb szöveget találunk Péter különleges szerepére vonatkozólag, mint Máténál és Lukácsnál; ugyanakkor Márk írja le a legrészletesebben Péter tagadásának történetét. Ha azonban figyelembe vesszük, hogy Márk a hagyomány szerint Péter tolmácsa volt, érthető, hogy Péter a saját prédikációjában inkább a saját gyöngeségét hangsúlyozta. Azonban Márk is tud Péter kiemelt szerepéről a feltámadás után megszülető Egyházban. Az üres sírnál megjelenő angyal ezt az utasítást adja az asszonyoknak: „menjete, mondjátok meg tanítványainak és Péternek, hogy előttek megy Galileába. Ott meglátjátok Őt, amint megmondta nektek” (16, 7).

Ennyi apró részlet különböző hagyományokban rögzített konvergenciája aligha lehet a későbbi egyház életéből való visszavetítés eredménye. Annál is inkább, mert Péter feltámadás utáni vezető pozíciója ellenére, az evangelisták őszintén kitergetik a Péterre súlyosan kompromittáló adatokat: Jézus Júdason kívül egyedül őt nevezi Sátánnak. Semmiben sem szépítik azt a tényt, hogy nagyképp vagy legalábbis naiv hűségnyilatkozata után háromszorosan megtagadta Jé-

zust. Már a fenti részletek összképe is Péter vezető szerepét sejteti, a három fő péteri szöveg pedig, amely három egymástól függetlenül kifejlődő hagyományt rögzít (Mt 16,16–19; Lk 22,24–33 és Jn 21,1–18) ezt a sejtést a történeti bizonyosság rangjára emeli.¹²⁰

Mt 16,16–25

A jelenlegi görög szöveg csak egy mögöttes rejlő arám/zsidó hagyomány fényében érthető. Pl. a szójáték a 18a versben csak arám nyelven igazi szójáték. A személynév *Petros* és a sziklát jelentő *petra* különbözik a görög nyelvben, de arámul ugyanaz a szó szerepelhet mindkét helyen: „Te *kéfa* vagy és erre a *kéfa*-ra fogom építeni egyházamat”.¹²¹ Jézusnak ez az ígérete Péternek az Atya kinyilatkoztatásától ihletett hitvallására felel. Péter személye a szikla, de csak annyiban, amennyiben isteni ajándékból megkapta azt a kegyelmet, amely megfogalmazza és kifejezi az apostolok hitét.¹²² Péter feladata tehát olyan sziklaszilárdságot biztosítani az Egyháznak, amely kiállja „az alvilág kapui”-nak, azaz a sátáni hatalomnak a támadásait.¹²³ A mennyek Országát itt az Egyházban már működő Isten Országát jelenti. Egy város kulcsait birtokolni az ó- és középkorban a város feletti legfőbb hatalmat jelképezi. Akárcsak a király palotamestere a király jóvoltából Dávid palotája felett teljhatalommal rendelkezik (vö.: Iz 22,15–22), így fog Péter is Jézus jóvoltából teljhatalmat gyakorolni az Egyház felett. „Megkötni” és „feloldani” arám kifejezés kettős értelemmel: a) egy törvényes kötelezettséget kiróni, illetve feloldani, vagy b) kiközösíteni, illetve visszavenni a közösségbe. Itt valószínűleg mindkettőről szó van.¹²⁴ Tehát Péter hivatalos törvényhozó és bűnbocsátó, illetve bűnt megtartó döntéseinek transzcendens, Isten által helybenhagyott érvényessége van.

Fontos azonban a triumfalista, tridenti zsinat utáni katolikus egezésben ritkán tárgyalt 21–25. vers fényében még egyszer átgondolnunk a Péternek tett nagyszerű ígéreteket. Amikor Jézus közelgő szenvedéséről beszél, Péter megmutatja, mennyire nem érti még az Isten tervét: Jézust valósággal megfeddi, hogy nem hajlandó elkerülni a szenvedést és halált (21–22). Jézus válasza megdöbbentően kemény és szenvedélyes:

„Takarodj előlem Sátán! Botránykő vagy számomra, mert nem az Isten (terve), hanem emberi szempontok szerint gondolkodol” (23).

Péter tehát Jézus ígérete szerint az Egyház megdönthetetlen kősziklája lesz, amikor majd ő is felveszi keresztjét és követi Jézust a kereszthalálba (24–25). De amíg emberi szempontok szerint gondolkodik, nem kőszikla (*petra*), hanem botránykő és akadály (*skandalon*) Isten tervében: a Sátán szócsové.¹²⁵

Lk 22,31–34

Lukács az utolsó vacsora keretébe illeszti Jézus Péternek szóló ígéretét. A tanítványok néhány órával Jézus letartóztatása előtt még mindig azon torzsalkodnak, hogy ki a legnagyobb közöttük. Jézus nem tagadja, hogy van vezető közöttük, de arra biztat, hogy az kövesse az Ő példáját, nem a földi uralkodóké, akik a mások feletti basáskodásban lelnek örömet. A legnagyobb az apostolok között legyen mindenkinél kisebb és vezető szerepét szolgálatnak fogja fel (24–27). Ezek után Jézus Simonhoz fordul, és felhívja a figyelmet a közelgő krízisre: a Sátán meg akarja rostálni az apostolokat, mint a búzát. Hogy a Sátán támadása ellen megvédje tanítványait, Jézus különös módon Simonért imádkozik, hogy hite meg ne fogyatkozzék, hanem megtérése után megerősítse testvéreit (a hitben). A krízis, a Sátán támadásának ideje elsősorban a Jézust érő megaláztatás, szenvedés és halál napjaira, de a lukácsi látószögből az Egyház történetének egész idejére vonatkozik. Mint Máténál, itt is Péter az, aki hitével az egész kezdődő egyházat, elsősorban apostoltestvéreit megerősíti; nem a saját erejéből, hanem Jézus imádsága révén,¹²⁶ és nemcsak közvetlenül a feltámadás után. Megerősítő szerepe addig tart, amíg az eszkatológikus krízis kísértései. Bár Lukács nem mondja kifejezetten, de föltételezhetjük, hogy szerinte is a történelem végéig.

Jn 21,1–18

János evangéliuma elsősorban a szeretett tanítvány különleges szerepét hangsúlyozza. Amint a Fiú az Atya „keblére hajolva” ismeri az Atya gondolatait (1,18), úgy Jézus bizalmasa az utolsó vacsorán Jézus „keblére hajolva” a többiektől függetlenül megtudja Jézustól megren-

dült lelke titkát, ti. hogy Júdás, egy a Tizenkettő közül fogja Őt elárulni.¹²⁷ Egyedül a szeretett tanítvány áll a kereszttel alatta Jézus Anyja mellett: ő jelképez minden hívőt, akiket Jézus a kereszten Anyja gyermekeivé tesz (Jn 19,26). Ő hisz elsőnek még a Feltámadott megjelenése előtt, amikor meglátja Jézus üres sírját és az összehajtott halotti leplet (20,8).

A szeretett tanítvány kiváltságos szerepe mellett azonban János is ismeri a Péterre vonatkozó hagyományokat. Az evangelisták közül egyedül ő adja Simon új nevét eredeti arám formájában Jézus ajkára: „Te Simon vagy, János fia; Kéásnak fognak hívni” (Jn 1,42). János is ismeri Péter hitvallásának hagyományát, sőt annak az Élet Kenyere utáni válságos helyzetben fontos szerepet tulajdonít: amikor a tanítványok közül is sokan elhagyják Jézust, Péter a Tizenkettő nevében, társait mintegy megerősítve, megvallja hitét és hűségét (6,67–69). Mindezek ellenére Péter vezető szerepe tisztázatlan marad egészen a később hozzáillesztett függelékig (21. fejezet), amelyet a szeretett tanítvány halála után annak tanítványai illesztettek az evangéliumhoz. E függelék kettős céllal íródott. Egyrészt el akarja oszlatni azt a félreértést, amely szerint a szeretett tanítványnak Jézus megígérte, hogy nem hal meg, másrészt Péter főpásztori küldetését tisztázza.

A hajnalig tartó éjszakai halászat története, amely a feltámadt Jézusnál való vendégségben végződik (21,1–14), szimbolikus utalásokkal telített. Az elbeszélésnek két főszereplője van: Péter és Jézus. János meglehetősen a háttérben marad; csak egyszer szólal meg, a többi tanítvány csak segédszereplő: pusztán a jelenlétük fontos. Péter kezdeményezi a halászatot: a hat tanítvány csak csatlakozik hozzá. Saját erejükből azonban semmire sem mennek. Hajnalban Jézus áll a parton. Az Ő szavára és utasítása szerint vetik ki újra a hálót, és alig tudják partrahúzni a halak tömege miatt. Akárcsak a sírnál, ismét a szeretett tanítvány az, aki elsőnek lát és hisz. Ő mondja Péternek: „az Úr az” (21,7). De Péter az, aki a vízbe gázol, hogy mindenki előtt előbb elérje a parton álló Jézust. Ez a részlet tükrözi máshonnan is ismert heves természetét, de Farkasfalvy szerint valószínűleg szimbolikus értelmet is hordoz, hasonlóan ahhoz az előző részlethez, amely szerint Péter János előtt lép be Jézus sírjába (20,5–6): Péter János előtti halálát és Jézushoz hasonló vértanúságát jelképezi; Péter ugyanis „felszáll” a vízből a partra és magával vonja a hálót, amely tele van 153 nagy hal-

lal.¹²⁸ „S bár oly sok volt, nem szakadt el a háló”. A halak sokasága Péter szolgálatának eredményességét, az örök életben „partot ért” hívők nagy sokaságát jelképezi, akiket Péter Jézushoz visz. Az, hogy a halak sokasága nem szakította el a hálót, mutatja az Egyház egységét, amelyet Jézus Péter munkáján keresztül valósít meg. Talán azt is mondhatnánk, hogy a halászcseleget az egész egyháztörténelem összefoglalása az eszkatológikus beteljesedés szemszögéből: a halak sokasága az összes üdvözült keresztényt, az örök életbe megérkező egyházat jelképezi, Péter partravonó, el nem szakadt hálója pedig a vértanúságban beteljesedett péteri szolgálat egész történelmet átfogó hatékonyságát. Fontos azonban a többi tanítvány szerepe is. Péter azokkal együtt mint egy „team” dolgozik.

A parton Jézus „jön és veszi a kenyeret, és nekik adja”. Ez ismét egyszerre jelenti az Eucharisziát és az örök élet lakomáját. A reggeli után következő párbeszéd pedig megmutatja, hogyan nyeri el Péter Jézustól a főpásztori megbízást: nem érdemei jutalmaként, hanem Jézus Péter tagadását megbocsátó irgalmából. Persze a tagadást követő időszakban Péter is gyökeres változáson ment át. János szemszögéből nézve nem volt elég az, hogy Péter megvallja hitét Jézusban: el kellett jutnia arra a szeretetre, amely beismeri a saját elégtelenségét és egészen Jézusra hagyatkozik: „Uram, Te mindent tudsz, Te tudod, hogy szeretlek Téged” (17). Jézus minden juhát és bárányát, a hívők egész közösségét erre a bűnbánó, szerető Péterre bízta. Ő fogja mostantól fogva Jézust, a Jó Pásztort (10,11–15) képviselni. S neki is, mint Urának, életét kell adnia a juhokért. Jó pásztori hivatása a vértanúhalálban teljeseedik be és válik termékennyé (11).

Az a tény, hogy Péter egyetemes főpásztori megbízásának János függeléke olyan nagy fontosságot tulajdonít, amint Máté evangéliuma Péter sziklaalap és a legfőbb hatalmat jelképező kulcstartói szerepének, elárulja mindkét szerző meggyőződését: Péter halála után a Máté evangélium és a jánosi függelék írásakor is hatékonyan működik az Egyházban. Ezért az utód személyét egyik evangélium sem tartja említésre méltónak, pusztán az egész Egyház történetét átfogó péteri küldetést. Itt látjuk az evangéliumi gyökereit a római püspökök azon hitének, hogy ők csak Péter látható képviselői: rajtuk keresztül Szent Péter hordozza minden egyház gondját (vö.: 2Kor 11,28).¹²⁹

Az Apostolok Cselekedetei

Ez a könyv bemutatja, hogyan gyakorolta Péter vezető szerepét a jeruzsálemi egyházban (1–12 fej.): ő kezdeményezi Júdás helyének betöltését, ő beszél a Szentlélek kiáradása után minden apostol nevében, őhozzá (és a többi apostolhoz) jönnek az első megtérők, ő ad számot a Szanhedrin előtt a béna ember Jézus nevében történt meggyógyításáról; általában ő folytatja „kiemelten” Jézus gyógyító tevékenységét: a tömegek még árnyékának is gyógyító hatást tulajdonítanak. Ananiást és Szafirát ő vonja felelősségre azért, mert hazudtak az apostoloknak. Péter fogadja be az első pogányokat (Kornéliusz századost és házanépét) az Egyházba, és isteni látomás következtében felold mindenkit a mózesi ételszabályok kötelezettsége alól. Az egész Egyház örömmel fogadja döntését.

E kétségtelenül kimagasló vezető szerep ellenére Péter mindig a többi apostollal együtt cselekszik. Mai egyházi nyelven azt mondanánk: *collegialiter*, azaz elismerve, hogy mind egyetlen apostoli testület tagjai. Pl. az apostolok együttese küldi Pétert és Jánost Szamariába, hogy az újonnan megkereszteltekre kézfeltétellel lehívják a Szentlelket. Ugyanakkor Péter fontosságát mutatja a formula: „Péter és az apostolok” (5,29).

Börtönből való utolsó szabadulása után Péter Jeruzsálemből „más helyre távozott” (12,17). A Galata-levél és a korai hagyomány tanúsága szerint Antióchiába¹ megy (2,11), majd 1Pét 5,13 szerint Rómából (=Babilónból) ír a kis-ázsiai egyházaknak. Péter távozása után úgy tűnik, hogy a jeruzsálemi egyház vezetését Jakab, „az Úr testvére” vette át.

2. Péter szerepe Pál levelei alapján

Pál, mivel nem volt a földi Jézus tanítványa, amint fentebb láttuk, különös gondot fordít arra, hogy az előtte (meghívott) apostolokkal szemben saját, közvetlenül a feltámadt Krisztustól kapott apostoli küldetését és hatalmát bizonyítsa.¹³⁰ Pusztán a Galata-levél egyes kitételei alapján, ahol rágalmozókkal szemben kell megvédenie evangéliuma igazát, úgy tűnik, hogy mindenben egyenrangúnak tartja magát Péterrel. Az ő apostoli küldetése a pogányokhoz, Péteré a zsi-

dókhöz szól (2,7–8). Amikor pedig Péter a zsidó-keresztényekre való tekintettel megszakitja az asztalközösséget a pogányokból lett keresztényekkel, nyilvánosan megfeddi, mivel úgy látta, hogy nem az „evangélium igazsága szerint” cselekszik (2,11–14).

Ugyanakkor Pál egy kivétellel Pétert Kéfásnak nevezi, azon az arámból formált néven, amely közvetlenül Krisztustól kapott egyetemes küldetését jelzi. Továbbá evangéliumának rövid összefoglalásába (1Kor 15,3–7) az is beletartozik, hogy a feltámadt Krisztus először Kéfásnak jelent meg.

Elgondolkodtató, hogy éppen a Galata-levél szerint Pál, aki annyira büszke evangéliumának közvetlenül isteni, illetve krisztusi eredetére, megtérése után három évvel fölment Jeruzsálembe, „hogy megismerje Kéfást”, és tizenöt napot maradt nála (1,18). Nyilván fontosnak tartotta, hogy a péteri igehirdetés tartalmával egyeztesse a sajátját. Amint később maga is hivatkozik arra a kézfogásra, amellyel az (Egyház) oszlopainak látszó Jakab, Kéfás és János megpecsételték a vele és Barnabással való teljes egyházi közösséget (*koinonia*: 2,9). Pál tudja, hogy enélkül a közösség nélkül munkája hiábavaló volna (2,2).

Összefoglalva: a páli levelek nem bizonyítják, hogy Pál elismeri Péter minden egyházra vonatkozó egyetemes küldetését, de az ellenkezőjét sem.

3. Péter egyetemes küldetése az újszövetségi kánon alapján

A kánon első részében, a négy evangéliumban, Péter alakja uralkodik, hiszen a szinoptikus hagyomány legfontosabb tanúja Péter. A második részben pedig a páli iratok alkotják az újszövetségi irodalom nagy részét. A kánon közepén elhelyezkedő Apostolok Cselekedetei pedig ezt a kettősséget támasztja alá diptichonos szerkezetével: az első tizenkét fejezetben Péter a főszereplő, a további tizenhatban Pál. Első felszínes benyomásunk alapján tehát arra következtethetnénk, hogy a kánon Péter és Pál alakját megpróbálja egyensúlyban tartani, és egyenlőségüket húzza alá. Ha azonban a kánon kialakulásának a dinamikáját is figyelembe vesszük, ez a következtetés elhamarkodottnak tűnik.

János evangéliumát az Egyház csak a függelékkel együtt vette be a kánonba, amely világosan tisztázza Péter egyetemes főpásztori küldetését.

Péter első levelének írója¹³¹ egy páli (és talán jánosi) teológia birtokában ír a kis-ázsiai egyházaknak, azoknak, amelyeknek Pál is legtöbb levelét címezte és amelyekhez Efezus, a jánosi iratok születési helye is hozzátartozik. A levél egyik ki nem mondott célja ezek alapján, hogy Péter tekintélyét ezek a Pál és János által alapított egyházak is elismerjék. Péter tekintélyét arra alapítja, hogy ő „Jézus Krisztus apostola” (1,1), „szenvetéseknek tanúja és eljövendő dicsőségének részese” (5,1).¹³² Ebben a minőségben Péter joga és kötelessége, hogy mint *synpresbiteros*, minden egyházi elöljáró számára összefoglalja a jó lelkipásztor eszményét (5,1–4).

A második Péter-levél akkor íródott, amikor a páli leveleket már egybegyűjtötték: a szerző ugyanis Pál „minden levelé”-ről beszél (3,16).¹³³ Ezek félremagyarázása ellen latba veti teljes péteri tekintélyét és utat mutat „szeretett testvérünk, Pál” leveleinek helyes értelmezéséhez. Péter finoman jelzi is, mire alapozza ezt a Pál felett álló tekintélyét: azért hangsúlyozza, hogy ő Jézussal volt a szent hegyen és szemtanúja isteni dicsőségének (1,16–18), mert ez Pál fölé helyezi, aki csak a feltámadt Jézussal találkozott.

Igaza van azoknak az egzegétáknak, akik a második Péter-levélben a római tanítóhivatal első világos megnyilatkozását látják. Elismeri Pál Istentől kapott bölcsességét, de saját feladatának tartja annak helyes magyarázatát. Ezzel bizonyos értelemben Pál fölé helyezi a saját tekintélyét.

Ha tehát az újszövetségi kánont a maga fejlődésében nézzük, ezt a fejlődést gondviselészerűnek tartjuk, és az egyes iratokat a kánon egészébe beleillesztve értelmezzük. Péter és Pál állandó párhuzamba állításából végül is kiviláglik Péter bizonyos felsőbbbsége: nem a teológiai mélység és missziós tevékenység arányait tekintve, hanem mint egyetemes pásztor és a páli levelek hiteles értelmezője. Így erősíti állandóan az Egyház hitét és megvédi a tévedésektől.

4. A római püspök szerepe az Egyház első századaiban

Az apostoli egyház és az első századok egyháza világosabban megértette, mint a Tridenti Zsinat utáni teológusok, hogy az egyetemes Egyház nem egyszerűen részekből összerakott egész, pl. tartományokból, vagy megyékből álló egység, hanem egyházak közössége (*communio*). Pest megye ezzel szemben Magyarország része, de nem Magyarország. Azonban a korintusi, philippi, azaz minden helyi egyház úgy tartozik az egyetemes Egyházhoz, hogy az egyetemes Egyház valamiképpen jelen van minden egyes helyi egyházban. Szent Pál bármelyik helyi keresztény közösségben az egyetlen „Isten Egyháza”-t vagy „Krisztus Egyházát”-t látja, amely elsősorban a közös Eucharishtiában valósul meg (vö.: 1Kor 1,2; 1Kor 11,22; Róm 16,16). Láttuk, hogy már a második században a püspök is hozzátartozik a helyi egyház teljességéhez: közössége számára közvetlenül Krisztust képviseli, tanításával és az Eucharisztia közös ünnepségével építi az Egyházat, amennyiben egyre inkább Krisztus testévé, azaz életének részesévé és kifejezőjévé teszi a helyi közösséget.¹³⁴

Az Egyház e semilyen világi szervezethez nem hasonlítható különleges természetének a titka a Krisztushoz való kapcsolatán alapszik. Korintusban és Rómában, Moszkvában és New Yorkban ugyanaz az egész Krisztus van jelen minden egyes Eucharishtiában, minden egyes püspökben és az Eucharishtiát ünneplő különböző keresztény közösségekben. A moszkvai és a New York-i Eucharishtiát együtt szemlélve nem mondhatjuk, hogy Krisztus „részei”-t tettük össze és az eredmény egy teljesebb Krisztus lett. Csak azt mondhatjuk, hogy az egyetlen teljes Krisztusban többen részesednek, s ezzel Isten terve közelebb jut beteljesedéséhez.

Ez az egyházszemlélet teszi érthetővé a római egyház és a római püspök szerepét az első századokban. Amíg a helyi egyházak egyek a hitben, a püspök Eucharishtiájában és a keresztény élet gyakorlatában, azaz amíg Krisztus zavartalanul él bennük és ők Krisztusban, addig a római egyháznak nem volt különösebb beleszólása a helyi egyház életébe. Engedte, hogy éljen, döntsön, alkalmazkodjék a helyi viszonyokhoz, átformálja a helyi kultúrát. A római egyház szerepe ilyen „békeidőben” csak minta, és példakép; a hitben és szeretetben,

valamint az Eucharishtiában vele fenntartott egység pedig záloga annak, hogy a helyi egyházban az egyetemes egyház valóban jelen van. Azonban mihelyt a hit és erkölcsstan dolgában, a keresztény élet gyakorlatában, vagy az egyházi szervezetben válság támadt, és a helyi püspök, sőt a környékbeli püspökök sem tudták a válságot megoldani, a római püspökre hárult a közbelépés, a helyes tanítás, biztatás, illetve feddés, és végső fokon a kiközösítés feladata. Szent Iréneusz a második században egy régóta közismert tényre mutat rá, amikor hangsúlyozza, hogy „ezzel az egyházzal minden más egyháznak meg kell egyeznie kiválóbb eredete miatt” (*Adversus Haereses* III, 3,2). Ez az iréneuszi mondat tömören összefoglalja a római egyház és a római püspök szerepét az első keresztény századokban: nem a központi hivatal szerepét tölti be a központtól függő egyetemes intézményben, hanem minden helyi egyház hitének, egyházrendjének és praxisának a normája. Ezért, aki a római egyházzal közösségben (*communio*) van, az az egyetemes egyházzal áll közösségben. De ha egy helyi egyházat Róma kiközösít, akkor az az egyház az egyetemes Egyházból van kizárva. Így a római egyházzal való hit és szeretetközösség kritériuma, hatékony jele az egyetemes egyházhoz való tartozásnak.¹³⁵

A római püspök közbelépésére már elég korán sor került. A korintusi egyház egy része fellázadt presbiterei ellen. Kelemen a római egyház nevében nemcsak engedelmességre inti őket, hanem rámutat a presbiterátus hitbeli alapjaira: Az Isten küldte Krisztust, Krisztus az apostolokat, az apostolok pedig vidékek és városok szerint püspököket (*episkopos*, *presbyteros* abban az időben egymással felcserélhető cím volt) és diákonusokat rendeltek. Ez az egyházi rend tehát nem változtatható meg egyéni tetszés szerint, mert az Isten akaratából származik (*I. Kelemen-levél* 42:1–3). Ebből a levélből arra következtethetünk, hogy már Kr. u. 95-ben működik a római egyház tanító és intéző hatalma. A korintusi egyház annyira megszívlelte Kelemen közbelépését, hogy levelét sokáig az újszövetségi iratokkal együtt olvasták a közösségi összejöveteleken.

A protestáns Harnack így foglalja össze az I. Kelemen-levél jelentőségét:

Ez a korintusiakhoz írt levél bizonyítja, hogy már az első század végén a római egyház anyai gonddal vigyázott a távoli egyházakra, s már ebben a megnyilatkozásában is kötelesség, szeretet és tekintélytudat fejeződött ki.¹³⁶

A 2. század végén Viktor pápa nagy lépésre szánja el magát. A húsvét ünnepének idejét az egész Egyházban egységesé akarja tenni: a római egyház és az egyházak többségének hagyományát, ti. hogy a húsvétot vasárnap, a feltámadás napján és nem a zsidó húsvét napján, Niszán hó 14-én kell megünnepelni, ki akarja terjeszteni minden egyházra. Mindezt annak ellenére határozta el, hogy a kis-ázsiai egyházak János apostoltól származó hagyományra hivatkozva mindig a Niszán hó 14-én ünnepelték a húsvétot. Úgy tűnik, Viktor az ügyből „elvi kérdés”-t csinál: a húsvét ünnepének teológiai tartalma megkívánja, hogy ne a zsidó húsvét napján, hanem a Krisztus feltámadása napján ünnepeljék. Az Újszövetség „új”-sága forog kockán. A nem engedelmeskedő egyházakat kiközösítéssel fenyegeti. A kis-ázsiai püspökök körében óriási a felháborodás. Iréneusz békíteni próbál. Elvben Viktornak ad igazat, de helyteleníti, hogy Viktor emiatt egész egyházakat kiközösítéssel fenyeget. Nem tudjuk, hogyan felelt Viktor Iréneusz közbenjárására. Mindenesetre több mint egy évszázaddal később, csak a Niceai Zsinat oldotta meg véglegesen a problémát: Viktor álláspontja győzött.

Ez a Viktor körüli „húsvéti vita” rendkívül tanulságos. Mutatja, hogy a római püspök már ekkor tudatában volt egyházi főhatalmának: bár előzőleg zsinatot rendelt el Kis-Ázsiában az ügy „kollégialis” megtárgyalására¹³⁷, végül mégis ő döntött ebben az egész egyetemes Egyházat érintő kérdésben, éspedig egy ellentétes apostoli hagyomány ellenére. Jellemző, hogy ez az első, világosan bizonyítható gyakorlása a római püspök egyetemes hatalmának (Kelemen pápa levele önmagában még nem perdöntő bizonyíték) milyen felháborodott ellenállásba ütközött az Egyházon belül. Az is tanulságos, hogy egy olyan józan ítéletű szent püspök, mint Iréneusz, aki elismeri a római egyház normatív szerepét, nyíltan bíráltni merészelte a római püspö-

köt. De az is érdekes és jellemző a további egyháztörténet fejlődési vonalára, hogy minden ellenállás ellenére, végül is a római álláspontot fogadta el az egyetemes Egyház.

István pápa Szent Cipriánnal és más püspökökkel folytatott vitája másik érdekes példa a római püspök korai szereplésére. Ciprián és az afrikai püspökök újrakeresztelték a megtérő eretnekeket. Az apostoli hagyomány nevében István pápa ezt határozottan ellenzi. Semmilyen teológiai érvet nem tud álláspontja mellett felhozni, de Ciprián szerint Cilícia, Cappadocia és Galatia püspökeit azzal fenyegeti, hogy megszakítja velük az egyházi közösséget, ha továbbra is újrakeresztelik a megtérő eretnekeket (DS 46,47). Az eset világosan mutatja a római tanítóhivatal módszerét. István nem teológusként lép fel. A teológiai okfejtésre nem is lenne képes, de nem is tartja feladatának. Nem érvel és nem vitatkozik, egyszerűen és teljes biztonsággal leszögezi az apostoli hagyományt. Több mint egy évszázad múlva találja meg az Egyház azt a teológust Szent Ágostonban, aki ennek a tanításnak a krisztológiai alapjait és fontosságát megmutatja. Hasonló módon, nem mint hivatásos teológusok, hanem mint a hit egyszerű tanítói vetik el a tévedéseket és fogalmazzák meg az Egyház hitét a következő pápák is. Dénes pápa a Szentháromsággal kapcsolatos spekulációkban ad világos útmutatást (DS 112), Nagy Szent Leó a Kalcedóni Zsinat tanítását befolyásolja Flaviánhoz írt dogmatikus levelében (DS 290–295), Agatho pápa a monotheletista (Krisztusnak csak egy akaratot tulajdonító tévedés) vitában ad döntő befolyású útbaigazítást (DS 542–545). Elmondhatjuk, hogy néhány gyöngye, ingadozó, illetve a teológiai kérdéseket félreértő pápát kivéve (Liberius, I. Honorius) az első hét évszázad pápái döntő módon hozzájárultak a hit alapvető misztériumainak a tévedésekkel szemben való pontosabb megfogalmazásához. Általános volt az a meggyőződés, hogy Péter „cathedrá”-ja (tanítószéke) makulátlan tiszasággal őrzi az apostoli hitet.

Láttuk, hogy már a keresztény ókorban a római egyháznak, illetve a római püspöknek az egyetemes Egyházhoz tartozásban konstitutív, azaz meghatározó szerepe volt.¹³⁸ Most azt vizsgáljuk meg, milyen alapon igényelt a római püspök ilyen szerepet önmagának, és milyen alapon fogadta el ezt a szerepét az Egyház.

A legősibb szövegek a római egyház különleges szerepéről érdekes módon nem a Péter főhatalmára vonatkozó szentírási szövegekre hi-

vatkoznak, hanem arra a történeti tényre, hogy a római közösség Péter és Pál egyháza, Péter és Pál tanításának őrzője, valamint mártírhálálának tanúja. Különböző módon és különböző mértékben ezt állítja, vagy legalábbis föltételezi az első Kelemen-levél, Antióchiai Szent Ignác, Dénes korintusi püspök, Iréneusz és Tertullián. Mindenesetre Tertullián fogalmazása a legfrappánsabb: „Milyen boldog ez az egyház, amelybe az apostolok vérükkel együtt öntötték bele tanításuk teljességét” (*De Praescriptione contra haereticos* 36.1.3). Bár a római püspök leggyakoribb címe „vicarius Petri”, azaz Péter helyettese,¹³⁹ de hivatását igen gyakran Szent Pál hivatásával azonosítja és a páli iratok nyelvén fejezi ki. Ugyanúgy mint Szent Pált, „minden egyház gondolja” az ő vállát nyomja (2Kor 11,28). Mint Szent Pálnak, neki is ki kell köszöntenie azokat, akik hajótörést szenvedtek a hitben. I. Miklós pápától kezdve (858–867) napjainkig a pápa minden ünnepélyes megnyilatkozásban Szent Péter és Pál együttes tekintélyével, illetve hatalmával dönt, tanít és cselekszik. Egyes történészek szerint a római püspök a hagyományban mintegy „persona composita”-t, egy „összetett személy”-t jelenít meg: Péter utódját és Pál örökösét.

Tertulliánál kezdődik, majd Cipriánál, Ágostonnál folytatódik és Nagy Szent Leónál nyer klasszikus megfogalmazást egy másik teológiai tétel, amely a Máté-evangélium értelmezésén alapszik. Krisztus először Péternek adta át a püspöki teljhatalmat és csak Péteren keresztül a többi püspöknek. Ez a kronológiai elsőbbség (és az egyedül Péternek szóló ígéret) ontológai teljességet implikálnak és nyilvánítanak ki. Ezért a többi püspök csak részesedik abban, amit Péter a maga teljességében kapott Krisztustól. Így lesz a római püspök minden püspök egységének szimbóluma és hatékony előmozdítója. A római püspök egyetemes szerepének e két összefüggő, de különböző megalapozása a további egyháztörténelemben egymás mellett „fut”, bár a második tételt kétségtelenül gyakrabban és erősebben hangsúlyozzák a pápák és teológusok.

Az ókori Egyházban igen erős volt az a hit – amely különben a liturgiában a mai napig kifejeződik –, hogy a római püspök csak Péter „vicarius”-a, helyettese. Amint fentebb megmutattuk, sem Péter, sem Pál (sem a többi apostol) nem adta fel hivatalát halálával. Éppen haláluk teljesítette be apostoli hivatásukat, amennyiben vértanúságukkal hitelesítették igehirdetésük igazságát. Sőt bennük Krisztus maga szen-

vedett, maga tett tanúságot a Szentlélekben. S amint az Arles-i Zsinat levele írja, a két megdicsőült vértanú apostol továbbra is különleges módon van jelen Rómában: „ahol az apostolok minden nap (törvényt) ülnek és kiontott vérük szünet nélkül Isten dicsőségét hirdeti.” Az ókori egyház szerint tehát Krisztus kegyelme őrzi az apostoli széket a tévedéstől és teszi képessé arra, hogy az egység hathatós jele maradjon, de ezt Krisztus különleges módon Szent Péter és Pál apostolokon keresztül teszi. A római egyházat továbbra is az ő közbenjárásukon keresztül kormányozza. A jól ismert „*successio apostolica*”, vagy „*successio Petrina*”, az apostoli, illetve péteri utódlás csak egyik oldala a hitigazságnak: a liturgiában a mai napig kifejezzük azt a hitet, hogy a két apostolfejedelem ma is kormányozza az Egyházat, hiszen Krisztussal együtt már az Isten Országában „uralkodnak”, s ez az Ország láthatatlanul, de annál valóságosabban átjárja, élteti az Egyházat, kimentí válságaiból és újra meg újra megújítja.

5. A pápa és a püspökök testülete (*collegium episcoporum*)

a) Történeti áttekintés

Láttuk, hogy az Apostolok Cselekedetei szerint Péter, önálló kezdeményező szerepe mellett, mindig a többi apostollal együtt *collegialiter* működött. Az a fentebb említett hagyomány pedig, amely szerint Róma püspöke nemcsak Péter utódja, hanem Pál képviselője is, még világosabbá teszi, hogy Róma püspöke elválaszthatatlan a püspöki kolégiumtól. Hiszen nemcsak Péter, hanem Pálon keresztül az összes többi apostol örököse is.¹⁴⁰

Az egyháztörténelemben sok jelét találjuk annak a ténynek, hogy amint az apostolok, úgy a püspökök is egy testülethez tartoztak.

(1) Püspökök kezdettől fogva leveleket írtak egymásnak, amelyben közös hitükről tesznek tanúságot és segítik egymást közös problémák megoldásában.

(2) Az Eucharisztikus imádságokban megemlítik egymás nevét.

(3) Térségi vagy országos zsinatokon tárgyalják meg közös problémáikat és minden résztvevőre kötelező határozatokat hoznak.

(4) A püspökszentelést általában három püspök végzi; ez is jelzi, hogy az új püspököt felszentelésével a püspöki testületbe iktatják be.

A püspöki kollégium kezdettől fogva való létezésének azonban csak egy perdöntő bizonyítéka van: az ökumenikus (egyetemes) zsinatok természete és gyakorlata.¹⁴¹ Az ökumenikus zsinat minden teljes jogú tagja a hit, erkölcs és egyházfegyelem kérdéseiben igazi „bírói jogok”-kal rendelkezik, nemcsak tanácsadója Róma püspökének.¹⁴² Joga van arra, hogy megítélje, mi az Egyház hite és mi a leghelyesebb egyházi gyakorlat a vitára bocsátott ügyekben. Ahhoz azonban, hogy egy egyetemes zsinati döntés valóban érvényes határozat legyen, mindig szükséges volt a római püspök (legalábbis későbbi) jóváhagyása, vagy szabad elfogadása.

Az egyházi tanítóhivatal először a II. Vatikáni Zsinaton fogalmazta meg a püspöki testületről vallott katolikus tanítást:

A II. Vatikáni Zsinat tanítása a kollegialitásról

(LG 22–23 és a hozzá csatolt magyarázó szöveg „Nota Explicatoria Praevia”)

(1) Van püspöki testület („collegium episcoporum”) az Egyházban, amely az egész Egyház felett legfőbb és teljes („suprema et universa potestas”) hatalommal rendelkezik. Ez a teljes hatalom kiterjed az Egyház egész életére: az egyházi tanítás megfogalmazására, a szentségek és az egyházi élet rendjére.

(2) Ez a püspöki testület az apostolok testületének utódja; sőt rajtuk keresztül az apostoli testület van jelen az idők végezetéig.

(3) A püspöki testület isteni alapítású; semmilyen emberi hatalom nem törölheti el.

(4) A püspöki testület mint ilyen, csak fejével, Róma püspökével együtt létezik. Annak beleegyezése vagy legalábbis szabad elfogadása nélkül a püspökök nem hozhatnak érvényes döntéseket. Róma püspöke a püspöki testület közreműködése nélkül is legfőbb és teljes hatalommal rendelkezik az egész Egyház felett, beleértve az Egyház püspökeit is.

b) Teológiai megfontolások

(1) Arról, hogy ki birtokolja a legfőbb és teljes hatalmat az egyetemes Egyház felett, a katolikus teológiában két teológiai elmélet van. Az első szerint az egyetemes Egyház fölötti legfőbb és teljes hatalomnak két teljesen nem különválasztható alanya van: a pápa mint az egyete-

mes Egyház feje, és a püspöki collegium a pápa fősége alatt. A második szerint a legfőbb és teljes hatalomnak csak egy birtokosa van: a püspöki collegium a pápa fősége alatt. Gyakorlatban a két elgondolás között nincs nagy különbség. Ti. az első elismeri, hogy a pápának súlyos erkölcsi kötelessége a püspökök tanácsát kikérni, mielőtt fontos ügyekben egymaga dönt. A másik elmélet pedig megengedi, hogy a pápa egymaga is határozhat mind dogmatikai, mind egyházfegyelmi kérdésekben; ám akkor is, amikor egyedül cselekszik, az egész püspöki collegium fejeként cselekszik.

Itt megpróbáljuk a két elmélet igaznak tűnő elemeit összerakni. Azt gondoljuk, hogy súlyos történeti és elméleti érvek szólnak amellett, hogy két nem teljesen szétválasztható alanya van a legfőbb és teljes hatalomnak az Egyházban. De a két alanyt még egymásban foglaltabban kellene meghatározni. Az egyik alany nem a pápa a többi püspöktől elkülönülten, hanem Róma püspöke, mint a püspöki collegium feje,¹⁴³ a másik pedig a püspöki collegium a római püspök fősége alatt.

Az Egyház sajátos természetének ugyanis megfelel, hogy a legfőbb hatalomnak két birtokosa van. Láttuk, hogy a helyi egyházban az egész Egyház valamiképpen megvalósul. Ezért a helyi egyház püspöke nemcsak saját egyházmegyéjével kell hogy törődjön, hanem valamiképpen minden más egyházzal is, hiszen minden más egyház sorsa az ő egyházát is befolyásolja. Ugyanakkor érthető, hogy van egy püspök, Róma püspöke, akinek elsőrendű feladata az egység szolgálata. Azon örködik, hogy a helyi egyházak közössége valóban egyetlen egyház maradjon, amelyben a Krisztustól származó lényeges elemek (tanítás, szentségek, egyházi hivatal, keresztény élet) torzulás nélkül fennmaradnak.

(2) A fentiekből az is – remélhetőleg – érthetőbbé válik, miért van minden helyi egyháznak két látható feje: a Krisztust közvetlenül képviselő helyi püspök és Róma püspöke. Az első feladata, hogy közösségben maradva az egyetemes Egyházzal, arra figyeljen, hogy „mit mond a Lélek az egyházaknak” (Jel 3,6), vagyis az egyetemes Egyház tanítását és életét állandóan alkalmazza a helyi körülményekhez, a helyi kultúrához. Nemcsak a pápa képviselőjeként, hanem Krisztus nevében újítja meg a helyi egyházat, bíztatja, hangolja össze a helyi kezdeményezéseket.

A pápa minden helyi egyházra kiterjedő közvetlen joghatóságának (*iurisdictio ordinaria et immediata*: DS 3060) célja pedig az, hogy biztosítsa minden helyi egyház egységét; pontosabban, hogy minden helyi egyházban megvalósuljon Krisztus egyetlen Egyháza.

A gyakorlatban ez a két különböző, egymást kiegészítő küldetés feszültségekhez, sőt ellentétekhez vezethet. A feszültség azonban gyakran az élet és fejlődés jele. Amíg a helyi püspök és Róma püspöke egyaránt engedi, hogy a Szentlélek vezesse őket, addig a feszültségek feloldódnak az igazság közös keresésében és a kölcsönös szeretetben.

(3) Az Egyház kollegiális struktúrájának célja, hogy előmozdítsa az egyházi közösség megvalósulását. Az Egyházban a hatalom birtokosa továbbra is minden keresztény egyenlő értékű testvére marad. Sőt a hatalmat az élethez kapta, hogy a testvéri egységet tökéletesítse. Róma püspöke nemcsak a püspöki testület feje, hanem minden püspök testvére.¹⁴⁴ Mint Péter utódja különleges hatalommal is rendelkezik, de ennek a hatalomnak az egyetlen célja, hogy az egyetemes egyház egységét szolgálja: biztosítja és előmozdítja az egész püspöki kollégium testvéri egységét. Hasonlóképpen a püspök nemcsak atya, hanem testvére pártársainak. Azért áll papjai fölött, hogy papjai testvéri közösségét ápolja és tökéletesítse. A plébános is minden hívőjének nemcsak atya, hanem testvére. Lelkipásztori szolgálatának célja, hogy az egész plébánia igazi családi közösséggé váljon. Az eszkatológiában, ahol minden egyházi hivatal elérte célját, már nincs szükség hatalomra, mert már megvalósult az Egyház tagjainak Krisztussal és egymással való tökéletes egysége.

6. Pasztorális és ökumenikus meggondolások

A történeti és teológiai összefoglalás után vizsgáljuk meg, hogy „mindennek mi a jelentősége az Egyház mai gyakorlatára, az ökumenikus párbeszédre, és a keresztény lelkiségre vonatkozólag.

1. Amint a mostani centralizált Egyházat a pápaságról való dogmatikus tanítás nem teszi az egyetlen lehetséges szervezeti mintává, éppen úgy a helyi egyház és az egyetemes egyház viszonyának újrafelfedezése sem teszi szükségszerűvé az első évszázadok decentralizált és

a püspököket választó egyházi rendjéhez való visszatérést. Amint látuk, az egy dogmatikus tanításon belül igen sokféle konkrét egyházi szervezet lehetséges; hogy melyik a viszonylag jobb, az az általános és helyi történeti helyzettől függ. Pl. nagy naivság volna azt képzelni, hogy a püspökök helyi választása minden esetben az Egyház szabadságát és vitalitását növelné. A központi, szentszéki kinevezések rendszere azért jött létre, mert a helyi választásokat a világi hatalom, főurak, királyok, császárok igen könnyen befolyásolni tudták. A püspökök pápai kinevezése történetileg tehát az Egyház szabadságát akarta megvédeni. A huszadik században is sok példáját láttuk annak, hogy a protestáns egyházak elvben demokratikus püspökválasztásait egy diktatúra szinte teljes egészében a saját embereinek a megválasztására tudta felhasználni, míg a katolikus püspökök kinevezésével kapcsolatban mindig tárgyalnia kellett a Szentszékkal és kompromisszumok elfogadására kényszerült.

De még egy demokratikus államban sem mindig járna jól az a helyi egyház, amely teljesen szabadon választaná meg a maga püspökét. Mi történne, ha egy helyi egyházban a klérus nagy része elvilágiasodott, és nem veszi komolyan sem a keresztény tanítást, sem a keresztény életet? Valószínű, hogy olyant választanának püspökké, aki tovább folytatná a kellemes dekadencia politikáját.

Röviden tehát, az ókori Egyház hite kötelező számunkra, de szervezetét tanulmányoznunk és nem szükségképpen másolnunk kell. Az Egyház életereje ma ís ki fogja alakítani a kornak megfelelő (ha mindig egy kicsit egyoldalú és tökéletlen) egyházi szervezetet.

2. Az a tény, hogy a római püspök az első évszázadoktól kezdve egészen napjainkig nemcsak Péter, hanem Pál örökösének is tartotta magát, igen nagy jelentőségű a protestáns egyházakkal folytatott párbeszédben. Ezt nemcsak a protestáns J. J. von Allmen könyvéből¹⁴⁵ tudom, hanem személyesen is megtapasztaltam. Egyik protestáns teológus kollégám részben emiatt lépett teljes közösségre a Katolikus Egyházzal. A katolikusok nagy többsége máig sem tudja, hogy a pápa nemcsak Szent Péter utódja, hanem Pál örököse is.

A protestánsoknak ez azért fontos, mert ők magukat a „páli” kereszténység őrzőinek tartják és gyakran (a protestáns módon megértett) páli teológia az az implicit kánon, amely szerint az egész Újszövetséget értelmezik. Ha fölfedezik, hogy a római egyház mind

elvben, mind a valóságban a páli örökséget is ápolja és valójában az egész újszövetségi kánonban lefektetett és az Ószövetségben előkészített isteni üdvösségtervet hirdeti, a római egyház elleni „protestálásuk” elveszti elvi alapját. Hiszen mind ez ideig azon páli teológia nevében protestáltak, amelyet most (legalábbis a zsinat után) egyre inkább fel kell hogy fedezzenek a római egyházban.

3. A lelki életre vonatkozó tanulság sokrétű. A pápai tévedhetetlenség és főhatalom dogmáját a hit központi misztériumainak a fényében szemlélhetjük. Ti. e két dogma végső fokon azt jelenti, hogy az Isten Országa, jóllehet láthatatlanul és csak kezdeteiben, de valóságosan jelen van a látható Egyházban. Krisztus már uralkodik, és ebben az uralomban az apostolok, Péter és Pál pedig különleges módon is részt vesznek, amennyiben imádságukon keresztül Krisztus makulátlanul megőrzi az Apostoli Szentszéket minden hitbeli tévedéstől. Amennyiben a római egyház csalhatatlanul tanítja a krisztusi kinyilatkoztatást¹⁴⁶, valamint az egy hit, az egy szentségi rend és az egy szeretközösség megőrzésén és megerősítésén munkálkodik, látható (tágabb értelemben szentségi) jele annak, hogy Krisztus nem hagyta el Egyházát, hanem közvetlenül és apostolain keresztül is jelen van, tanít, vezet és egyesít.

A római egyházba lépni tehát nemcsak annyit jelent, hogy Péter utódjával és Pál örökösével lépünk közösségre, hanem valóságos értelemben Péter és Pál egyházába lépünk be, velük együtt és rajtuk keresztül kapcsolódunk Krisztushoz, aki ugyanaz, tegnap és ma és mindörökké.

Ugyanakkor az ókori egyházkép megóv bennünket az egyoldalú pápakultustól, a pápa bálványozásától („papolatria”), mintha a pápa minden (legalábbis hivatalos) tette szent és tökéletes volna, mintha mindig és mindenben ő lenne a legfőbb bölcsesség forrása. Ettől a túlzástól nem volt egészen mentes a reformációval és a felvilágosodással harcoló egyház, amely a külső támadások hatására minden belső kritikát elnyomott. Egy élet-halál harcot vívó hadsereg nem engedheti meg magának, hogy vezérét bírálja. Inkább felmagasztalja, hogy a védők önbizalmát növelje. Így érthető a Tridenti Zsinat után kialakuló védekező, a pápákat egyoldalúan magasztaló magatartás. A II. Vatikáni Zsinat után 180 fokok fordulat következett: az Egyházon belüli önelemző és önmarcangoló kritika semmit sem kímélt, legkevésbé

a pápaságot. A bírálatok hangneme és a Katolikus Egyház alapjait megkérdőjelező tartalma bénító hatással volt és van ma is az Egyház liturgikus, hithirdető és teológiai tevékenységére. A szentatyák egyháza itt is sok tanulsággal szolgálhat. Iréneusznak a római egyházzal vallott hite és Viktor római püspökkel szembeni konkrét állásfoglalása csak egy példa arra, hogyan tudja a keresztény a pápa iránti teljes lojalitást és a vele való hitbeli egységet a Krisztusban kapott szabadsággal összeegyeztetni.

ÖSSZEFOGLALÁS

AZ EGYHÁZ NÉGY JEGYÉNEK ÖSSZETARTOZÁSA

Az Egyházat jellemző négy jegy (egy, szent, katolikus és apostoli) között belső összefüggés van. Úgy foglalhatjuk össze, hogy az Egyház egysége szent, katolikus és apostoli. Szent, amennyiben a Szentlélek egyesít bennünket, hogy a szent Fiún keresztül a szent Atyához vezessen. Katolikus, amennyiben minden fajt és kultúrát átformál, úgyszintén az egyén testét és lelkét, minden képességét. Apostoli, amennyiben minden idők minden helyi egyházát az apostolok egyházával egyesíti.

Az Egyház négy ismertetőjele egyszerre meglévő ajándék és újra meg újra megvalósítandó feladat. Az Egyház állandó megreformálásának négy dimenzióját mutatja.

FÜGGELÉK

AZ EGYHÁZ TÉVEDHETETLENSÉGE

Pontosabban fogalmazva, itt arra keresünk választ, hogy hogyan bizonyítható az Egyház tévedhetetlensége a protestáns keresztények előtt?

A legtöbb protestáns teológus nem hisz az egyház tévedhetetlenségében, de hisz abban, hogy Krisztus egyháza az idők végezetéig megmarad: mindig lesznek olyanok, akik a hit által megigazulást nyernek. Az igaz hitet pedig az Újszövetségi Szentírásban kifejezett Isten Igéjének elfogadásával nyerjük el. Lényege, hogy hisszük: Isten Krisztus kereszthalála miatt megbocsátja bűneinket. A protestáns keresztény számára tehát a hit elsősorban nem hitigazságok elfogadása, hanem egzisztenciális magatartás: bűnös voltom tudatában teljes bizalommal ráhagyatkozom Istenre, aki Krisztus miatt irgalmas hozzám. Ezért nincs szükség tévedhetetlen egyházi közösségre, még kevésbé tévedhetetlen egyházi tanítóhivatalra, mivel ezt a megigazulást szerző hitet közvetlenül a Szentírás tanulmányozása és Isten lelkünkben működő kegyelme révén kapjuk.

De ha közelebbről megvizsgáljuk, világos, hogy a protestáns Istenre hagyatkozó abszolút bizalma szükségképpen feltételez abszolút bizonyosságot kívánó hitigazságokat. Pl. hogyan bízhatok Istenben, ha nem hiszem, hogy van, hogyan bízhatok Krisztusban, ha nem hiszem, hogy Isten Fia, hogyan bízhatok kereszttje üdvöztető erejében, ha nem hiszem, hogy Isten feltámasztotta halottaiból? Az egzisztenciális magatartás tehát hitigazságok abszolút bizonyossággal való elfogadását tételezi fel. Ezenfelül a történész számára világos, hogy a keresztény hit kezdettől fogva nemcsak bizalmat, hanem tételes hitigazságok vértanúságra is kész megvallását jelentette. A legrégebbi hitvallások pedig az Egyház első évtizedeiben, még a páli levelek

megírása előtt megfogalmazódtak. Pál csak idézi őket (pl. Róm 1,2–4; 1Kor 15,3–7).

De hol találjuk meg a kinyilatkoztatásban tartalmazott hitigazságokat? Az Ószövetségi Szentírást kezdettől, az újszövetségi iratokat a 2. századtól az Egyház Isten sugalmazott Szavának tartotta, amelyben az isteni gondviselés írásban rögzítette a hit alapjait. Ám a Szentírás nem elégséges önmaga értelmezésére. Az Egyház ítéletének elfogadása nélkül azt sem tudnánk, milyen könyvek tartoznak a szentírási kánonba. Továbbá a Szentírás minden lényeges tanítását a történelem folyamán sokféle, egymást kizáró módon értelmezték. Hogy melyik értelmezés a helyes, a hemeneutika pusztán emberi eszközei révén csak több-kevesebb valószínűséggel vagy egyáltalán nem állapíthatom meg.

A hit abszolút bizonyosságot kívánó aktusához tehát isteni segítségre van szükségem. Ezt a protestáns teológus is belátja, és feltételezi, hogy minden hívő a Szentírás olvasása vagy hallgatása közben megkapja ezt az isteni megvilágosítást. Ám ha minden hívő egyenlő mértékben kapja meg a Szentlélek felvilágosító kegyelmét, miért oszlik egyre tovább a protestáns felekezetek sokasága, miért az egymásnak ellentmondó értelmezések állandó növekedése?

Vagy a helyes tanítás talán a többség értelmezésében nyilvánul meg? Tudjuk azonban, hogy a történelem folyamán a hívek többsége sokszor tévedett.¹⁴⁷ Úgyszintén a püspökök nagy többsége is. Egyetlen püspöki hivatal van az egyházban, és pedig a római egyházé, amely legalábbis a 2. századtól fogva végső tanítói tekintélynek tekintette önmagát, és ezt különböző fokon és különböző megfogalmazásban az első évezredben az egész egyház elfogadta,¹⁴⁸ a nyugati kereszténység pedig egészen a 16. századig. Történeti kutatások alapján azt is nagy valószínűséggel állíthatjuk, hogy a római püspöki hivatal sohasem tévedett a szentírási hit magyarázatában akkor, amikor teljes tekintélyének latbavetésével tanított.¹⁴⁹ Végső fokon tehát arra a következtetésre jutunk, hogy csak két egymást kizáró lehetőség van: vagy a római püspök részesedik olyan meghatározó értelemben az Egyház tévedhetetlenségének adományában, hogy ha tekintélyének teljes latbavetésével (*ex cathedra*) tanít, akkor abszolút bizonyossággal fogalmazhatja meg a krisztusi hit igazságait és az annak ellentmondó tévedéseket, vagy pedig egyáltalán nem létezik tévedhetetlen tanító-

hivatal az Egyházban. Ha ez utóbbi feltevés az igazság, akkor semmi bizonyosat nem állíthatunk Isten kinyilatkoztatásáról; a hit legfeljebb egyéni intuíció és tapasztalat, amely közös hitvallásban kifejezhető. Közös hitvallás nélkül pedig (olyan hitvallás nélkül, amely Isten Szavára abszolút elkötelezettséggel felel) egyházi közösség nem létezhet, legfeljebb vitaklub. Márpedig Krisztus tanítványaiban megvetette Egyházának alapjait.

A gyakorlatban nyilván egyetlen protestáns közösség sem létezik valamiféle tanítóhivatal nélkül. Minden gyülekezet elfogad valamilyen normát: felekezeti hagyományt, zsinatot, hitvallást, esetleg a nagy reformátorok, Luther vagy Kálvin, legrosszabb esetben a helyi lelkipásztor egyéni tanítását. Végso fokon azonban mindenki maga dönti el, kinek az értelmezését követi, és így a hit Isten iránti abszolút engedelmessége könnyebben csorbát szenved: vagy nyugtalan kereséssé, vagy az egyéni vélemény bálványozásává torzul.

A tanítóhivatal formái

Az egyházi hagyomány, amelyet a II. Vatikáni Zsinat is követ, megkülönbözteti egyrészt a tanítóhivatal rendes és rendkívüli, másrészt tévedhetetlen és nem tévedhetetlen megnyilvánulásait.

A rendes tanítóhivatal (*magisterium ordinarium*) az egyházi tanítás mindennapos megnyilvánulásait jelenti. Ezt ismét felosztjuk egyetemes és rendes tanítóhivatalra (*magisterium ordinarium universale*), amely a világszerte szétszórt és a római püspökkel közösséget tartó püspökök tanítását jelenti, másrészt az egyes, Rómával közösséget tartó püspökök tanító tevékenységét (*magisterium ordinarium particulare*). A római püspök rendes tanítótevékenysége is különös tekintéllyel rendelkezik (*magisterium ordinarium Romani Pontificis*).

A tanítóhivatal rendkívüli és ünnepélyes megnyilvánulási formája (*magisterium extraordinarium et sollemne*) is kétféle: az Egyetemes Zsinatok tanító tevékenysége és a római püspök *ex cathedra* kijelentései, amikor mint a püspöki testület feje, tekintélyének teljes latbavetésével határoz meg egy bizonyos hittételt vagy ítéel egy bizonyos tévedést.

A tanítóhivatal három megnyilvánulási formája tévedhetetlen: az egyetemes rendes tanítóhivatal abban az esetben, amikor „a püspö-

kök, még ha a világban szétoszolva is, de az egyházi közösséget (*communio-nis nexum*) egymással és Péter utódjával megőrizve, a hit és az erkölsről való hivatalos tanításukban ugyanazon tétel végérvényesen kötelező voltában megegyeznek, akkor Krisztus tanítását tévedhetetlenül fejezik ki” (LG 25). Ilyen módon tanítja az Egyház hitünk igen sok, nem egyszer központi fontosságú misztériumát: pl. Jézus szűzi fogantatását, Mária örök szüzességét, Jézus megdicsőült testben való feltámadását és mennybemenetelét, a megigazult embernek a Szent-háromság minden személyével való sajátos kapcsolatát (a Lélek Krisztus hasonlatosságára formál, testvérévé, Testének tagjává tesz, hogy így az Atya gyermekeivé váljunk). Az egyetemes rendes tanító-hivatal révén azonban nem könnyű megállapítani, hogy *pontosan* mi-ben is áll a hittétel.¹⁵⁰

Az ökumenikus zsinatok ünnepélyes dogmatikus meghatározásai (*definitiones fidei*) is tévedhetetlenek, úgy szintén a pápa *ex cathedra* kijelentései, amikor „mint minden keresztény hívő legfőbb pásztora és tanítója valamely hittételt vagy erkölcsi igazságot végérvényesen meghatározó döntéssel kihirdet”. Ezek a dogmatikai döntések „nem az Egyház elfogadása révén, hanem önmagukban véve (*ex sese*) meg-másíthatatlanok, mivel e döntéseket (a pápa) a Szentlélek Péter sze-mélyében megígért segítségével terjesztette elő” (LG 25).

A rendkívüli egyházi tanítóhivatal döntései mindig arra az igaz-ságra vagy annak a tévedésnek a megfogalmazására irányulnak, amely a döntést meghozó zsinat vagy pápa szándékában volt. Az em-beri megismerő és kifejezőképesség korlátozottsága, másrészt az iste-ni misztériumok végtelen gazdagsága miatt egyetlen dogmatikai döntés sem lehet kimerítő vagy tökéletes; csupán igaz, de csak abban a körülhatárolt értelemben, amely szerzője vagy szerzői szándékában volt. Ezért az újabb kérdésekre való felelet szükségessége, a hitigaz-ságok tökéletesebb megértése, egymással való összefüggéseik feltárása állandóan újabb megfogalmazásokat kíván. A dogmafejlődés tehát nem ismer megállást. Ugyanakkor a részletigazságok pontosabb megfogalmazása a nagyobb összefüggések időleges elfelejtéséhez vezethet. Pl. az újkori Mária-tisztelet, a Szeplőtelen fogantatás és Mária mennybevitelének dogmája egy időre elfeledtette a hívek és teológu-sok nagy többségével Mária és az Egyház misztériumának egymás-ban foglaltságát.

A dogmaalkotás, azaz a hit misztériumainak állító, illetve tévedéseket kizáró tagadó ítéletek formájában történő kifejezése mégis a keresztény hit lényegéhez tartozik. Hiszen az emberi értelem az isteni lét és az isteni üdvösségterv igazságát csak ilyen apró lépésekben képes önmagával pontosabban megértetni és másokkal közölni. Ezért a közös hit csak közös hitvallás formájában talál kifejezésre és csak közös hitvallás formájában képes egyházi közösséget építeni.

Más szóval: Isten abszolút valósága abszolút elfogadást és hódolatot követel. Hogy az isteni valóság valóban *van*, azt az emberi értelem csak a hit itéletalkotásában tudja mások számára is érthetően megvalósítani, amikor azt mondja: „Hiszem, Uram, hogy mindez *így van*, ahogyan kinyilatkoztatad: Szűz Máriától születted, Poncius Pilátus alatt kínhaltál szenvedtél, harmadnapon feltámadtál az Írások szerint...” De nemcsak az egyházi közösségalkotás, hanem az Istennel Krisztuson keresztül létrejött személyes, egzisztenciális kapcsolat helyes alakulása is feltételezi az isteni misztériumok analóg fogalmakkal és állítások formájában való kifejezését. Csak így tudom értelmem Isten misztériuma előtti abszolút hódolatát, az értelem áldozatát az önmagamnak tartozó felelősséggel kifejezni.¹⁵¹ Hiszen mielőtt az Atyában, a Fiúban és a Szentlélekben hiszek, azaz mielőtt átadom magamat a Szentháromság működésének, hinnem kell az Atyát, a Fiút és a Szentlelket. (ti. hogy a Szentháromság létezik) és hinnem kell az Atyának, Fiúnak és Szentléleknek (ti. el kell fogadjam, hogy mindaz, amit az Isteni Személyek kinyilatkoztattak, igaz).¹⁵² Az intuitív hitélmény vagy akár misztikus istentapasztalat mindig összehasonlíthatatlanul gazdagabb, mint minden diskurzív (ítéletek és következtetések formájában megfogalmazott) ismeret, de ez utóbbi nélkül az előbbi nemcsak mások, de még önmagam előtt is többértelmű és homályos marad.¹⁵³ A hit diskurzív ismerete ugyan a hitigazságok intuitív megragadásához kell hogy vezessen; de fordítva is áll: az istenélmény minden formája – bár tartalmában kimeríthetetlen – részlegesen a diskurzív ismeretben tisztázódik és válik közölhetővé.¹⁵⁴

A tévedhetetlenség a Szentlélek adománya az Egyháznak, és a tanító Egyházat Krisztus tekintélyében részesíti. Tárnya kiterjed a kinyilatkoztatás teljes tartalmára, sőt mindarra az igazságra és erkölcsi tanításra, amelyek nélkül az üdvösségre vezető hitigazságok állítása, kifejtése és megtartása lehetetlen volna.¹⁵⁵

Mivel a kinyilatkoztatás elsősorban Krisztus istenemberi valósága, tanítása és életformája, érthető, hogy a hittételek végtelen sora sem mértené ki gazdagságát. Az is világos, hogy ennek a gazdagságnak még részleges megfogalmazása is hosszú időt igényel. Ugyanakkor az állandóan fejlődő kultúra és civilizáció állandóan új hitbeli és erkölcsi kérdéseket tesz fel a hívő embernek.¹⁵⁶ Ezért egyes püspökök, egy ország vagy világrész püspökkari konferenciái, és különösen a pápa állandóan állásfoglalásra, tanításra kényszerül. A tanítóhivatal ilyen mindennapos gyakorlása nem rendelkezik a tévedhetetlenség biztonságával. De ebből még nem következik, hogy ezek a megnyilatkozások valóban tévedéseket is tartalmaznak. A tévedés lehetősége ugyan nincs kizárva, de a püspöki és különösképpen a pápai tanítás a katolikus hívőtől értelmi és akaratilag elfogadást kíván, főleg ha a tanítást a pápa, illetve a pápák és püspökök hosszabb időn át ismételten hangsúlyozzák (LG 25).¹⁵⁷

Kérdezhetjük: hogyan követelhet meg az Egyház engedelmességet olyan tanítás iránt, amelyet az Egyház maga sem tanít abszolút bizonyossággal? Vizsgáljuk meg életünk minden területét! Hány olyan döntést hoztunk, ahol abszolút bizonyossággal voltunk meggyőződve a választott tett helyességéről? Ha pl. több orvos közli velünk, hogy egy lényegében veszélytelen műtetre van szükségünk ahhoz, hogy megmentsük életünket: erkölcsi kötelességünk, hogy alá vessük magunkat az operációnak: pedig az orvosok közül egyetlen egy sem tévedhetetlen! Ha a mindennapi életben csak akkor döntenénk, amikor abszolút bizonyosságunk volna döntésünk helyes voltáról, a lehető legrosszabbat választanánk: a teljes tehetetlenséget.

ÖTÖDIK FEJEZET

AZ ISTEN NÉPE RÉSZESEDIK KRISZTUS PAPI, PRÓFÉTAI ÉS KIRÁLYI HIVATÁSÁBAN

Más oldalról világítja meg az Egyház misztériumát az a tény, hogy az Egyház egésze és minden tagja részesedik Krisztus hármias hivatásában. A téma hagyományos, kezdetei visszanyúlnak az Újszövetségbe, az Atyák pedig továbbfejlesztették. Kálvin egyháztanának is sarkalatos tétele. Congar elfogadja ezt a kálvini rendszerezést, és valószínűleg Congar-on keresztül került be a II. Vatikáni Zsinat Egyházról szóló dogmatikus *constitutio*-jába (LG). A következőkben a zsinati tanítást igyekszem megértetni az újszövetségi és patrisztikus egyháztan összefüggésében.

1. Isten Népe részesedik Krisztus papi hivatásában

a) Krisztus áldozata

A papi szolgálat jellemzője az áldozatbemutatás. Az áldozatbemutatás pedig alapvető emberi tevékenység, minden biztonnyal egyidős az emberiséggel. Sajátos jellegét akkor értjük meg igazán, ha összehasonlítjuk egy másik tipikus emberi gesztussal, az ajándékozás különböző formáival. Az ajándékozás indítéka lehet hála, lehet olyan remény, hogy a megajándékozott „kegyes” lesz az ajándékozóhoz, lehet egy sértett egyén vagy közösség kiengesztelése, lehet végül egy személlyel vagy közösséggel egy közelebbi kapcsolat megalapozása. Az ajándék ezeknek a belső indítékoknak valamilyen látható, tárgyi kifejezése. Hasonló indítékok szerepelnek az áldozatbemutatásnál is. De akkor miben áll a különbség?

Az ember csak isteni lénynek mutatott vagy mutat be áldozatot; egy másik embernek csak akkor, ha istennek tartotta. A különbség az áldozat és ajándék között akkor a legszembeötlőbb, ha a monoteisztikus vallások áldozatait vizsgáljuk meg. Az Istennek bemutatott hála-áldozatban nem valamilyen részleges jóért vagyok hálás (bár lehet hogy éppen egy konkrét isteni kegy indított itt és most áldozatbemutatásra), hanem egész valómért: mindazt, aki és ami vagyok, az Istennek és egyedül az Istennek köszönhetem. Amikor valamilyen kegyet kérek Istentől az áldozattal, végső fokom mindig az élet, éspedig az örök élet ajándékát kérem. Amikor valamilyen vétket akarok jóvátenni, akkor a feláldozott állat szertartásos megölésével, esetleg vére hullatásával kinyilvánítom meggyőződésemet, hogy bűneim miatt elvesztettem az élethez való jogomat. A megölt állat az én életemet jelképezi. Azzal, hogy Istennek egy nekem értékes állatot feláldozok, jelzem, hogy bűnömért hajlandó vagyok hiányt szenvedni és bocsánatért esdek: kérem Istentől a megújult élet ajándékát. Amikor közösséget kérő áldozatot mutatok be (legtöbbször az áldozati lakomával jelképezett), vágyamat fejezem ki, hogy Istennel újra közösségre lépjek, bekerüljek az Isten „létteré”-be. E különböző indítékokban egy közös vonás húzódik meg: az Isten imádása. Az áldozat olyan külső ajándék, amely kifejezi az imádás magatartását: az áldozattal elismerem Istent mint Istent, egész létem abszolút forrását, urát és célját. Neki akarom hálából, vagy bűnbánatból egész valómat átadni, hogy így a legnagyobb kegyet, a Vele való életközösséget elnyerjem. Egyedül Istennek van joga a mi teljes önátadásunkhoz, hiszen egyedül Ő az ember életforrása, ura és végső célja.

Minden földi teremtmény között egyedül az ember képes áldozatbemutatásra, mivel egyedül az ember rendelkezik (a szó szellemi értelmében vett) értelemmel és szabad akarattal. Egyedül az ember képes önmagát átfogni, birtokolni és szabadon Istennek önmagát följajánlani valamilyen külső ajándékon keresztül. Minden teremtmény az Istené, de az ember félelmetes kiváltsága, hogy szabadon rendelkezik akaratával. Szabadon megtagadhatja az Istennek kijáró engedelmességet, és szeretetből való önkéntes engedelmességgel valamiképpen odaadhatja magát Istennek.¹⁵⁸ Ugyanakkor teste révén az ember része a kozmosznak. Isten terve szerint arra hivatott, hogy az anyagi világot megismerje, helyesen felhasználja az emberi élet gazdagításá-

ra, megőrizze és tökéletesítse. Ezért az ember nemcsak arra hivatott, hogy önmagát Istennek adja, hanem arra is, hogy az egész anyagi világot áldozattá tegye, azaz Isten tervét megvalósítsa benne.

Az ember tényleges helyzete azonban lehetetlenné teszi, hogy ezt a papi, áldozatbemutató hivatását teljesítse. Az eredeti bűn következtében ugyanis sokkal inkább az önzésre, mint az Istennek való önátadásra hajlamos. Értelme elhomályosult, és ezért nehezen érti meg hogy az áldozatbemutató egész életére ki kell hogy terjedjen, vagyis egész életét és a világban való működését Istennek kell adnia. Akarata is meggyengült, önmagában megoszlott: nem tud egész akaratával akarni; mindig van akaratának egy bizonyos „tehetetlenségi nyomatéka”, amely másik irányba húzza. Ugyanakkor érzelmei, ösztönei ellenállnak és gyöngítik akarati elhatározásait. Még ha akarná is, akkor se tudná egész valóját, egész életét Istennek adni.

De még ha az ember nem is vétkezett volna és képes lett volna arra, hogy önmagát valamiképpen Istennek adja¹⁵⁹, az sem lett volna Isten nekünk adott szeretetével arányos, tökéletes áldozat. Véges teremtmény nem képes a végtelen Isten végtelen szentségét és jóságát a maga teljességében megismerni, még kevésbé az Isten végtelen szeretetét végtelen szeretettel viszonzni.

Mindből jobban megértjük Krisztus áldozatának egyedüli tökéletességét. Őt a bűn soha meg nem osztotta. Egészen, osztatlan szívvel tudja Istent és embertársait szeretni. S nem csupán valami önmagától különböző tárgyi áldozatot mutat be Istennek, hanem egész valóját, élete minden pillanatát, minden gondolatát, tettét és szenvedését Istennek ajánlja. Ez az életáldozat a kereszten éri el teljességét és visszavonhatatlan véglegességét. Nem mintha Jézus nem szeretne volna földi életét. Hiszen halála előtt kérte az Atyát, hogy múltjék el tők ez a pohár. De az Atyával egyetértésben nem menekült el üldözői elől, hanem az Isten Országának az evangéliumát meghirdette akkor is, amikor azzal tudatosan kihívta a vezetők és a nép haragját, amely a keresztre feszítését eredményezte. Azzal, hogy testi életét feláldozta, odaadta lelkét is, és a test odaadásával kifejezett emberi szeretetében a Fiúisten szerette az Atyát, a Fiúisten adta vissza isteni életét Atyjának emberi élete feláldozásával. Krisztus áldozatában tehát az örök Fiú mint ember és mint az emberi nem képviselője miértünk és mihelyetünk szereti, imádja és engeszteli Atyját; a mi nevünkben és miértünk

ad hálát neki; benne az egész emberi nem „potenciálisan” egyesült az Atyával, visszatért az Atyához.

Jézus Atyja iránti odaadása, illetve áldozata abban nyilvánult meg, hogy nekünk adta egész valóját, testét és véré. Azzal mutatott be tökéletes áldozatot Istennek, hogy életét adta ellenségeiért és így Isten ellenségeiből Isten barátai lettek mindazok, akik hittel fogadták áldozatát. Ezeket pedig egybegyűjtötte, hogy saját életével táplálja őket és így testének részeseivé válnak.

b) A Krisztus papságában való részesedés (LG 10,11,34)

Ha tehát a történelem folyamán egy tökéletes, Istenhez valóban méltó áldozat volt Krisztus áldozata, akkor az Egyház áldozata nem lehet más, mint Krisztus áldozatában való részesedés. Ebben a részesedésben nyilvánul meg az Egyház papi működése.

(1) Minden keresztény részesedik tehát Krisztus papságában, amennyiben Krisztussal együtt mint az egy Krisztus testének tagjai a Lélek erejében följánlják önmagukat az Atyának. Mindez a keresztségben kezdődik és az Eucharisztia ünneplésében teljesedik ki. Itt kapják meg Krisztustól a Szentlélek kegyelmét arra, hogy a szentségi önátadást a napi élet feladataiban gyakorolják és halálukban véglegesítsék. A keresztények áldozatát, amely a Lélek révén Krisztus áldozatában részesedik, hívja az Újszövetség, a szentatyák és a liturgia „lelki áldozat”-nak, „lélekben való istenszolgálat”-nak vagy „élő áldozat”-nak.

(2) Amint Krisztus Atyjának adott áldozata azzal vált hitelessé, hogy értünk és nekünk adta testét és véré, hasonlóképpen csak annyiban egyesülhetünk Krisztus áldozatával, amennyiben mi is tápláló étellé és üdítő itallá válunk egymás számára. Más szóval élő és egymást erősítő tagjai leszünk Krisztus testének azzal, hogy egymást a közösségben szolgáljuk. Így értjük meg, miért használ az Újszövetség áldozati szakkifejezéseket az egymás iránti szolgálatra, illetve közösségépítésre. „Ne feledkezzetek meg a jó tettekről és a közösségről (*koinonia*), mivel ilyen áldozatok tetszenek Istennek” (Zsid 13, 16; vö.: Fil 4,18). Szent Ágoston merészen így határozza meg a keresztény áldozatot: „ez a keresztények áldozata: bár sokan vannak, de egy testet alkotnak Krisztusban” (Civ. Dei, 10,6). LG szintén állítja, hogy a keresztények nemcsak a szentségek vételével, imádsággal és önmegtartózkodással, hanem „tettekben megnyilvánuló szeretetben” is gyakorol-

ják papságukat (10). De nemcsak az Egyházon belül szolgálunk egymásnak; az Egyház egész teste, Krisztus által, Krisztussal és Krisztusban odaadja magát Istennek az egész „világ életéért”.

Tudnunk kell, hogy egyedül a kereszténység emeli áldozati rangra a felebaráti szeretet cselekedeteit. A többi vallás követői ugyan ismerik az „arany szabály”-t, mint az erkölcsi magatartás legfőbb mércéjét, de nem gondolnak arra, hogy a felebarátnak tett szolgálatokat az egyedül Istennek kijáró áldozattal azonosítsák. A kereszténység ezt azért teheti meg, mert a megtestesülés és megváltás által Isten azonosította magát minden testvérünkkel. Ezért, amit a legkisebbeknek tesszünk, neki magának tesszük.

(3) De ha minden keresztény részesedik Krisztus papságában, akkor mi az értelme a szolgálati papságnak, amely a II. Vatikáni Zsinat szerint nem fokban, hanem lényegében különbözik a hívek közös papságától? Kettős szolgálat. Szent Pál szavaival: „nem magunkat hirdetjük, hanem Krisztus Jézust és magunkat (úgy tekintjük) mint szolgáitokat Jézusért” (2Kor 4,5). Krisztust szolgálja, amennyiben megjeleníti Krisztus megváltó művét, szavát az igehirdetésben, meg-szentelő tetteit a szentségekben és áldozatát a szentmisében. A híveket annyiban szolgálja, amennyiben lehetővé teszi számukra, hogy az igehirdetés, a szentségek és főleg az Eucharishtiában való részvétel által Krisztussal közvetlenül egyesüljenek és saját életáldozatukat Krisztus áldozatával egyesítsék. Úgy is mondhatnánk, hogy a szolgálati papság a látható, szentségi rendben kifejezi az Egyház függését Krisztustól, a test függését fejétől. Lássuk ezt részletesebben az Eucharisztia ünneplésében. Az a tény, hogy egyedül a püspök és a pap jelenítheti meg a föláldozott Krisztust a kenyér és bor színe alatt, nem pusztán egyházi jogi rendelkezés, hanem jelzi az Egyház önmagának való gyökeres elégtelenségét. Rá van utalva Krisztus küldöttjére, aki Krisztus nevében, „in persona Christi” konszekrálja a kenyeret és a bort Krisztus feláldozott testévé és vérévé. Ennyiben tehát Krisztus szolgálja. Nem saját áldozatát, hanem Krisztusét hozza közénk. De egyben a hívek szolgálja is; hiszen az egész Egyházért és különösen annak egybegyűlt közösségeért jeleníti meg Krisztus áldozatát azért, hogy mindannyian, pap és hívek a saját életáldozatunkat egyesíthessük Krisztuséval, pontosabban, átformálhassuk Krisztus áldozatává (LG 10,11).

Ha ez igaz, akkor a két papság úgy viszonylik egymáshoz, mint eszköz és cél. A szolgálati papság eszköz, istenadta kegyelmi eszköz, hogy lehetővé tegye, II. János Pál szavaival, „aktuálja” a hívek papságát. A szolgálati papság van tehát a hívek papságáért, nem pedig megfordítva.¹⁶⁰

2. Az Isten Népe részesedik Krisztus prófétai hivatásában (LG 12,35)

a) Krisztus a próféta

Az evangéliumok szerint Jézust sokan prófétának tekintik. Jézus ugyan prófétai sorsot jövendöl magának (Mt 13,57; Lk 13,33), de sejteti minden prófétánál nagyobb méltóságát. Hiszen Keresztelő Jánost is nagyobbnek jelenti ki minden prófétánál, pedig János csak azért jött, hogy Jézus útját előkészítse (Lk 7,26–28). Az ősegyház katekézise Jézust a prófétának tartja, annak, akiről Mózes jövendölt (MTörv 18,15–19). De Jézus prófétai címe hamarosan eltűnt a használatból, mert „Krisztus” és „az Isten Fia” cím jobban megfelelt Jézus mivoltának. János evangéliuma megtalálja a módot, hogy megtartsa mindazt, ami igaz Jézus prófétai címében, de ugyanakkor azt is megmutatja, hogy Jézus mennyire felülmúl minden prófétát. Jézus a testté lett isteni Szó. A próféták Isten részleges mondanivalóját közvetítették. Jézus azonban a maga teljes, emberi, testi-lelki mivoltában Isten Szava. Nemcsak tanítása, hanem minden tette és szenvedése, „privát élete”, egész lénye Isten végleges és teljes kinyilatkoztatása (vö.: Zsid 1,1–2).

Kálvin helyesen hangsúlyozza az egész patrisztikus hagyománnyal együtt, hogy Krisztus prófétai szerepe abban is egyedülálló, hogy nemcsak kívülről, szóban tanít, hanem a feltámadt Krisztus Lelke által a hívőben lakik és közvetlenül, belülről tanítja (vö.: Jn 16,12–15; 1Jn 2,20–27).

b) Isten Népe részesedik Krisztus prófétai hivatásában, amennyiben mindnyájan birtokolják az általános értelemben vett prófécia adományát (LG 12, 35)

(1) Minden keresztény hivatása, hogy Krisztusról szóval és tettel, egész életével tanúságot tegyen, és Isten tetteit dicsérje (1Kor 1,5–6; ApCsel 2,11; 17; Zsid 13,15).

A tanúságtétel nem abban áll, hogy az evangéliumot nyílt vagy burkolt manipulációval ráerőszakoljuk az emberekre; hanem személyes számadás arról, hogy az Egyházon keresztül és közvetlenül a Szentlélek ihletése révén mi is meghallottuk, láttuk és tappintottuk az élet Szavát (vö.: 1Jn 1,1–5). A szavaknál azonban sokkal lényegesebb az életünkkel való tanúságtétel; egyedül ez ad hitelt szavunknak. Úgy éljünk, hogy a kegyelemre nyílt ember megérezze: ennek az embernek az élete megmagyarázhatatlan, ha Isten és Krisztus nem valóság.

(2) A keresztény prófétai hivatás azonban feltételezi a hitnek azt az ismeretét, amelyet a LG szerint a hit természetfölötti „érzékszerve” révén szerzünk meg: „supernaturalis sensus fidei” (12).

- a) Ezt a természetfölötti „érzék”-et, a hit igazságainak biztos, ösztönös felismerését a Szentlélek adja meg. Szent János a „Szent(lélek)től való kenet”-nek nevezi, amelynek birtokában a hívő megismeri az igazságot (1Jn 2,20–21).
- b) E „kenet” következtében Isten Népe, amikor az Egyház tanítását hallgatja, nemcsak emberi tanítást hall, hanem az egyházi tanításban felismeri és elfogadja Isten Szavát (vö.: 1Tesz 2,13), az apostoli hitet (vö.: Júd 3).
- c) A természetfeletti hitérzék révén az Isten Népe tévedéstől mentes hitében, és ezt a tévedésmentes hitet abban a hit és erkölcs dolgaiban való egyetértésben nyilvánítja ki, amely a püspöktől az utolsó hívőig terjed.
- d) Ez a természetfölötti hitérzék képesíti az Isten Népét arra, hogy mélyebben belehatoljon a hit szent misztériumaiba és azokat konkrét életkörülményeire alkalmazza.

Eddig csupán a LG 12, 35 tanítását foglaltuk össze. A „hit érzékszerve” fogalom azonban további magyarázatot igényel. Ennek révén a hívő olyan élményszerű, intuitív tudásra tesz szert, amely nem a fogalom és ítéletalkotás lépcsőszerű megközelítésével ragadja meg a

valóságot, hanem a megismerő alany és a megismerendő valóság közötti hasonlóságon, egymásrahangeltságon alapul. Szent Tamás ezt a tudást „*cognitio per connaturalitatem*”-nak nevezi: közös természetet tételez fel a megismerőben és a megismert valóságban. Így pl. a tisztaság értékét, de sokszor ezt az értéket fogalmilag csak homályosan, vagy egyáltalán nem tudja kifejezni. Hasonlóképpen a Szentlélek bennünk lakása átformálja a lelkünket és e kegyelem révén *connaturalis*-sá, ontológiailag (a lét síkján) hasonlóvá tesz a hitben megragadott isteni valósághoz. Ha a Szentlélek bennünk lakik, akkor bennünk van általa a megtestesült Fiú és Atyja is. Így közvetlen, intuitív élményünk van a hitben elfogadott isteni valóságról és ezáltal minden hittitokról.

A hitérzék révén szerzett intuíció a hitigazságok valóságáról, bár közvetlen és teljes bizonyosságot megalapozó ismeret, rászorul a fogalmakban és ítéletekben kifejezett tanításra. Csak így tud globális, de homályos élményéről önmagának és másoknak a közölhető ismeret módján, fogalmak és ítéletek segítségével számot adni. A „*cognitio per connaturalitatem*”, az élményszerű közvetlen megragadása a hit valóságának tehát megkívánja az egyházi tanítóhivatal működését. Ugyanakkor az Egyház hiába tanítana, ha a hívő lelke mélyén fel nem ismerné: valóban ez az igazság: tudom, mert megtapasztaltam. Ezért az Egyház a hívőnek, vagy a hitre megnyílt embernek, akiben a Szentlélek működik, nem egészen új dolgokat tanít, mint pl. a földrajzban, ahol egészen ismeretlen világrészekről tanulunk; hanem fogalmakban és ítéletek formájában fejezi ki, illetve pontosítja azt a globális intuíciót, amit a lélek a benne létező valóságról már közvetlenül birtokol. Ezért tudja a jó keresztény, aki együttműködik a benne lakó Szentlélekkel, az igaz pásztor tanítását a tévtanítóétól megkülönböztetni (Jn 10,4–5).

Ilyen alapon érthetővé válik a látszólag ellentmondásos jánosi szöveg. 1Jn 2,20–27-ben a szerző egyrészt hangsúlyozza, hogy olvasóit semmire sem kell tanítani, mert bennük van a Szentlélek kenete, amely megismerteti velük az igazságot; másrészt az egész levelet azért írja, hogy megkülönböztesse olvasói számára az igaz tanítást a tévedésektől. Olvasói éppen azért ismerik fel, hogy a szerző az igazságot tanítja, mert a Szentlélek kenete révén már közvetlen intuíciójuk van az igazságról.

(3) A tanítóhivatal prófétai karizmája és a laikus keresztények prófétai karizmája között különbség és kölcsönös egymásrahatás van (LG 35).

Az egyházi tanítóhivatal (a pápa és a püspökök) Krisztus nevében és tekintélyével tanítja a laikus keresztényeket. De amint láttuk, ez a tanítás süket fülekre (vagy csak emberi indítékok alapján való elfogadásra) találna, ha a Szentlélek közvetlenül nem tanítaná a hívőket. A tanítóhivatal a Szentlélek tartja meg a krisztusi tanítás iránti hűségben, de ugyanaz a Szentlélek indítja a laikusokat ennek a tanításnak isteni kinyilatkoztatásként való elfogadására. Ebben az esetben is (úgy mint a szolgálati papság adományánál) a hierarchia prófétai karizmája eszközül szolgál arra, hogy az egész Egyház gyakorolhassa prófétai hivatását, vagyis személyesen tanúságot tehessen Krisztusról, evangéliumát egyre mélyebben megértse és a változó konkrét élethelyzetekre alkalmazza. Ugyanakkor a laikusok Isten Lelkétől vezetett meglátásai is hatnak a tanítóhivatalra, segíthetik abban, hogy Krisztus tanítását mélyebben vagy árnyaltabban megfogalmazza.

A laikusok prófétai szerepét azonban nem szabad összetévesztünk a tömegtájékoztatási eszközöktől és a korszellemtől befolyásolt ún. keresztény nép többségi véleményével. Ahhoz, hogy valakit valóban a Szentlélek vezethessen, függetlennek kell lennie a korszellemtől (bár remélhetőleg nyílt és fogékony marad annak értékei iránt) és mindennap fel kell vennie Krisztus keresztjét.

A hierarchiának pedig meg kell hallgatnia a keresztény nép véleményét, de az egyházi vezetés, és végső fokon Róma püspökének joga és kötelessége, hogy eldöntse, milyen javaslat származik az Isten Lelkétől és mi csupán a jól álcázott hitetlenségből vagy emberi tévedésből.¹⁶¹

c) Karizmák az Egyházban

LG az Isten Népe¹⁶² prófétai szerepével kapcsolatban beszél a karizmákról (12). A karizma a Szentlélek adománya, amelyet az egyén az Egyház javára, építésére kap. Nemcsak olyan rendkívüli adományok karizmák, mint pl. a gyógyítás vagy más csodák adománya, hanem mindaz, ami a keresztény közösség javát szolgálja; így pl. az erős hit, a hit misztériumainak mélyebb megértése, segítőkészség vagy adminisztrációs munka (l. 1Kor 12,4–11; 27–30). A LG elsősorban az Isten

Népe egészének prófétai hivatásáról beszél és mintegy annak függőlegésként a karizmákról. Ezért a zsinati tanítást a Szentírás és a hagyomány alapján ki kell egészítenünk.

(1) A Szentlélek szuverén szabadsággal osztja ki ajándékait minden rendű és rangú keresztény között az Egyház megújítására és további építésére.

(2) Ha a kegyelmi élet bárkiben elért egy bizonyos mélységet és intenzitást, az az egyén másokat is segíteni fog az Isten felé vezető úton. Ezért az életszentség szükségképpen karizmákban gyümölcsözik. Ha rendkívüli karizmákhoz csak ritkán vezet is el, de a legmagasabb rangúhoz, a szeretethez mindenképpen (l. 1Kor 12–13). S a szeretet annyira taláلهkony, hogy a szerető ember minden képességét a másokért való szolgálatba állítja. Így lesznek a természetes képességekből is (pl. vezető- vagy adminisztrációs képesség, intelligencia) karizmák.

(3) Jóllehet az igazi életszentségből mindig születnek karizmák, de nem minden karizma tételez fel életszentséget. Ha valaki pl. gyógyító és csodatevő hatalommal rendelkezik, abból még nem következik, hogy a kegyelem állapotában van. Az a karizma, amelyet a mások megsegítésére kapott, nem jár szükségképpen életszentséggel (Mt 7,21–23). Az ilyenfajta karizmákról áll a skolasztikus megkülönböztetés: a „*gratia gratis data*” olyan mások javára kapott ingyen ajándék, amely nem mindig jár együtt a „*gratia gratum faciens*”-sel, vagyis az isteni élet ajándékával, amely birtoklóját kedvessé teszi Isten előtt.

(4) A hierarchia feladata nem abban áll, hogy a karizmákat elnyomja. Sajátos karizmája¹⁶² éppen az, hogy a többi karizmat felülvizsgálja, bátorítsa és összehangolja (vö.: 1Kor 14,37–38; LG 12). Szent Pál szerint az igazi karizmatikus aláveti magát az apostol ítéletének. Ha ezt nem teszi, annak a jele, hogy nem igazán lelki ember.

(5) A feszültség még a valódi karizmatikusok és a hierarchia között is elkerülhetetlen. A hierarchia feladata ugyanis annak biztosítása, hogy a helyi egyház és a helyi egyházak összessége egységben maradjon az apostolok egyházával. A karizmatikus viszont a helyi egyház vagy az egész egyház új körülményekhez való alkalmazkodását és megújulását szolgálja. Ez a feszültség azonban egészséges, az élet jele az Egyházban.

(6) A feszültség elkerülhetetlen, az ellentét azonban nagyon is elkerülhető. Hiszen mindkét fajta adomány ugyanattól a Lélektől származik.

zik. Az Egyház ott és akkor virágzott és virágzik, ahol és amikor mind a hierarchia, mind a karizmatikus megnyílt a Lélek indításainak. Az egyháztörténelem kezdeteitől napjainkig sok példa van arra, hogy a hierarchia előbb vagy utóbb felismerte a karizmatikus személy vagy mozgalom gondviselészerű megjelenését, és integrálta az Egyház életébe.¹⁶³ Az integrálással egyrészt letompította a mozgalom esetleges szélsőségeit, másrészt értékeivel gazdagította az egész Egyház életét.

(7) Az Isten Népeinek általános prófétai hivatásától (vö.: ApCsel 2,17–18) megkülönböztetendő a prófécia egyénekre szóló adománya (vö.: 1Kor 14). Az utóbbi nem szükségképpen jelenti a jövő Isten szempontjából való kiértékelését, mint pl. a Jelenések könyve teszi. Gyakran azt az isteni adományt jelzi, amellyel valaki az Isten egyénre vagy közösségre vonatkozó akaratát helyesen értelmezi: bírál, ostromoz, fenyeget, irányt mutat, bátorít és vigasztal. Az Újszövetség és a 2. század még gyakran használja a próféta szót. A 3. századtól fogva azonban már csak a múlt idők prófétáira alkalmazzák. Valószínű oka ennek a változásnak a montanista eretnokség, amely egy felsőbbrendű, új kinyilatkoztatást hirdetett meg Montanus „próféta” és társai által. Az egyházi írók ezért többé nem ismertek el újabb prófétákat. Nem akarták azt a téves hitet táplálni, amely szerint a kinyilatkoztatás nem zárult le a Krisztusról tanúskodó apostoli nemzedék halálával.

A szóhasználat nem, de a prófécia adománya tovább élt az Egyházban egészen a mai napig. Nem olyan értelemben, hogy az Egyház „prófétái” új, az Újszövetségnél magasabb rendű kinyilatkoztatást hirdettek, hanem Isten akaratát helyesen értelmezték egyének és közösségek számára. Voltaképpen minden jó prédikátor és lelkivezető rendelkezik – különböző fokban – a prófécia adományával. Mindig támadtak nagy próféták is, akik belülről megújították az Egyház életét és intézményeit.¹⁶⁴

3. Az Isten Népe részesedik Krisztus királyi hivatásában

a) Krisztus királysága

Története kezdetén Jáhvé volt Izrael egyetlen királya. Sámuel csak a nép nyomásának engedve kente fel Sault királynak. De Izraelnek tudnia kellett, hogy a király, az „Úr Fölkentje” csak Jáhvé képviselőjeként és Jáhvé akaratának végrehajtójaként uralkodik. A valóságban még Izrael legnagyobb királya, Dávid sem felelt meg ennek az eszménynek: ő is többször vétkezett az Úr ellen.

Jézus nem hívja magát Dávid Fiának, bár nem utasítja vissza másoktól ezt a megszólítást. A politikai értelemben vett királyi címet azonban ördögi kísértésként utasítja el. Az evangéliumok pedig az izajási Szenvedő Szolga, a dánieli Emberfia és a 110. Zsoltár szerint az Isten jobbán ülő Melkizedek rendi főpap-király szerepében mutatják be Jézus útját. A sokaságért önként vállalt szenvedése és halála révén lesz Jézus az Isten jobbán dicsőségesen uralkodó Emberfiává.

János szerint Jézust a kereszten emelik trónra, ott lesz a mindenség királya. Pilátus, anélkül hogy megértette volna tette jelentőségét, három nyelven, arámul, latinul és görögül a keresztre szegezett feliraton az egész világnak kijelenti az Isten üdvösségtervének a beteljesedését: „a názáreti Jézus, a zsidók királya” (1. Jn 18,33–19,22). Jézus tehát azzal váltja valóra Izrael királyainak hivatását, (amit Izrael királyai megtagadtak), hogy egész testben való életét utolsó lehelletéig aláveti Isten akaratának. A kereszten lesz emberségében is a mindenség királya, mert ott fejezi be az engedelmisség művét, ott adja át magát emberségén keresztül visszavonhatatlanul a maga teljességében Atyjának. Földi, testi embersége a feltámadáskor a Szentlélek által átszellemült testté válik; ettől kezdve már nem korláta, hanem mindenben engedelmes eszköze lesz Isten mindenható hatalmának. Ez tehát Krisztus királyságának misztériuma: azért vet alá most embersége által mindent Atyjának, mert előbb önmagát emberségében teljesen alávetette Isten akaratának. Az Atyaisten Krisztus emberségén keresztül uralkodik a mindenségen, de különös módon az Egyházon.

b) Minden keresztény annyiban részesedik Krisztus királyságában, amennyiben engedelmes Krisztusnak (LG 36)

Amennyiben a keresztény engedelmeskedik Krisztusnak, és a Szentlélekben Krisztushoz hasonul, annyiban kiszabadul a bűn rabságából és képes az önmaga fölötti uralmat is megszerezni. A szuverén önbirtoklás¹⁶⁵, amelyet a szenvedélyek földre húzó erői nem gátolnak, csak az Isten iránti engedmesség mértéke szerint lehetséges.¹⁶⁶ Aki helyreállította a rendet önmagában, az képes a világban is a rendért dolgozni: helyes értékrend szerint cselekszik és a világban egy igazságosabb, emberibb gazdasági és politikai rend építésén fáradozik; előmozdít minden igaz kulturális és civilizációs értéket. Így valósítja meg az isteni parancsot: „hajtsátok uralmatok alá a földet!”

A bűnbeesett ember föld feletti uralma azonban az eszkatológián innen mindig nagyon ingatag és töredékes marad: „a föld tövist és bojtort jánt terem” számára (Ter 3,18). Az anyagi világ erői egyszerre haladás és kudarc, öröm és pusztulás forrása számára. Mégis, amennyiben szereti Istent, az egész anyagi világ szolgál neki, hiszen nemcsak azok a természeti erők, amelyek a kultúra és civilizáció haladását mozdítják elő, hanem a természeti katasztrófák, végzetes betegségek is javára válnak (vö.: Róm 8,28, 1Kor 3,22–23).

c) A hierarchia részesedése Krisztus királyságában

A hierarchia nemcsak a fentebb leírt módon részesedik Krisztus királyságában. Különböző fokon és mértékben lelkipásztori hatalommal rendelkezik, amely Krisztus népét összegyűjti, közösségi életét megszervezi és rendben tartja. Mint a hierarchia prófétai hivatala, hasonlóképpen lelkipásztori hatalma is csupán eszköz arra, hogy az egész keresztény nép megvalósíthassa krisztusi királyságát. Ez arra kötelezi az egyházi vezetőket, hogy olyan törvényeket hozzanak, úgy szervezzék meg az Egyház életét, hogy a nekik való engedmesség a Krisztusnak való engedmesség jobb megértését és megélését mozgátsa elő.

Fontos látnunk, hogy az Egyház irányítása és vezetése a hierarchia feladata, de a laikusok felelőssége „a világ megszentelése”, vagyis a nem keresztényekkel együtt egy igazságosabb és emberibb világrend felépítése.¹⁶⁷

d) További megfontolások

(1) A Krisztus papi, prófétai és királyi méltóságában való általános részesedés nem választható szét három különböző hivatásra, hanem egyazon hivatás három különböző, de egymást feltételező oldala. Az Isten Szavának engedelmeskedő élet (a prófétai szerep alapja) már valójában a keresztény lelki áldozata. Ugyanakkor a szentségi életben és az emberek szolgálatában megélt Istennek adottság (papi hivatás) a leghatásosabb tanúságtétel Krisztusról (prófétai hivatás). Továbbá, az, aki Istennek adta magát a hitben és szeretetben (prófétai és papi tett), az részesedik Krisztus királyságában.¹⁶⁸

(2) A hierarchia ugyan sajátos módon részesedik Krisztus hármias hivatásában a megszentelő eszközök síkján. De ezt a részesedést bizonyos fokig és bizonyos esetekben a laikusokra is kiterjesztheti. Pl. taníthatnak az Egyház nevében az Egyház megbízásából („missio canonica”), kiszolgáltathatják szükség esetén a keresztség szentségét; a jegyesek minden esetben egymásnak adják a házasság szentségét. Laikusok még az Egyház életét szabályozó jurisdikciós hatalommal is felruházhatók.

(3) A laikusok azonban nemcsak azáltal válnak a megszentelés eszközeivé, hogy bizonyos esetekben és bizonyos fokig részesednek a tanítói, szentségi és lelkipásztori feladatokban. Az Isten Népeinek minden tagja vagy közössége, szolgálati papság és laikusok egyaránt a mások megszentelődésének hatékony eszközeivé válnak annyiban, amennyiben ők maguk már megszentelődtek.

FÜGGELÉK

AZ ISTEN ORSZÁGA ÉS A FÖLDI HALADÁS VISZONYA

GS 37–39, Sollicitudo Rei Socialis, a hittani kongregáció két irata a felszabadulás teológiájáról

1. Az Isten Országának végső valósága rejtetten, de valóságosan annyiban van már itt és most jelen a földön, amennyiben Isten Krisztusban megnyilvánuló szeretete a Lélek által kiáradt szívünkbe. Az Isten Országának „előrehaladása” tehát egyenesen arányos ennek a szeretetnek a növekedésével.

2. A fentiekből az is következik, hogy a földi haladás (tudományos, technikai, kulturális, gazdasági és politikai fejlődés) különbözik az Isten Országának az előrehaladásától. Magasabb fokú tudományos ismeretek, technikai vívmányok, sőt magasabb fokú kultúra sem jelent szükségképpen tisztább és nagyobb szeretetet. Sőt a tudomány és technika gyakran sátáni célok szolgálatába állt, és képes az egész földön élő emberiség kiirtására is.

3. Mégis, amennyiben a földi haladás elősegíti egy igazságosabb társadalom megszületését, amely az ember erkölcsi tökéletesedését (az emberi méltóság, testvéri közösség és szabadság) megvalósítását szolgálja, igen fontos az Isten Orzága szempontjából. E javakat minden szennytől megtisztítva, Isten dicsőségétől átformálva megtaláljuk majd az Isten Országának végleges megvalósulásakor (GS 39).

4. Az a meggyőződés, hogy az Isten Országának beteljesedése az Isten ingyen kegyelméből kapott ajándék lesz, nem tehet bennünket közömbössé a világ ügyei iránt. Ellenkezőleg, mivel az emberi társadalom emberibbé tételével az Isten Országának „anyagát” készítjük elő, erre minden erőnkől törekedni kell (GS 38–39).

5. Az igazságtalan gazdasági, társadalmi és politikai struktúrák az ember istengyermeki méltóságát sértik, a keresztény igazságosság és szeretet törvényével ellenkeznek, és az Ország előkészítését akadályozzák. Ezért minden jó akaratú emberrel összefogva minden erőnk-

ből törekednünk kell ezek megváltoztatására, de nem olyan eszközökkel, amelyek önmagukban rosszak vagy nagyobb rosszat idéznek elő, mint a meglévő igazságtalanságok. Pl. a legtöbb esetben a polgárháború még rosszabb politikai rendhez vezet, mint az előző volt. Egy bizonyos felszabadulás-teológia tehát nemcsak megengedett, de szükséges az Egyház számára, amint a római tanítóhivatal is hangsúlyozta.

6. Az igazi felszabadulás a szívek bűn alóli felszabadulásában és az Isten akarata szerinti átforgatásában gyökerezik. Megújult egyének nélkül a társadalom strukturális változásai nem hoznak igazi javulást.

7. Igazságtalan társadalmi és politikai struktúrák megakadályozhatják vagy korlátozhatják az ember tevékenységi szabadságát, de belső szabadságát nem vehetik el. Egyedül az egyén kötheti béklyóba szabad akaratát azzal, hogy enged a külső vagy belső nyomásnak és bűnt követ el. Senki nem volt olyan szabad szívében, mint Krisztus a kereszten és a vértanúk szenvedésükben. Az igazságtalanul hitből szenvedő egyesül Krisztus keresztyével. A Krisztussal együtt önként viselt szenvedés a leghatékonyabb forrása a belső szabadság növekedésének.

8. Bár küzdenünk kell az emberibb társadalomért, nem szabad az Isten Országát valamilyen utópisztikusan igazságos társadalommal azonosítani. „Elvben minden felszabadulás-teológus elismeri, hogy az az állam sem lenne azonos az Isten Országával, ahol mindekinek a jogait mindig tiszteletben tartják és mindenki maximálisan hozzájárul a közös előmozdításához. De a korrupt társadalom elleni harc messiási lázában a politikai tevékenység vallásos ihletésű mozgalommá válhat, a politikai akcióprogram és az Isten Országának ingyenes ajándéka közötti lényeges különbség pedig elmosódhat. Pl. Sobrino, híres felszabadulás-teológus szerint a Latin-Amerikában végbemenő krisztológiai eszmélődés azt akarja megmutatni, hogy a Krisztus igazsága hogyan képes a bűnös világot az Isten Országába átforgatni. Könnyű az ilyen állítást úgy értelmezni, hogy az Isten Országának teljességét a mi emberi tevékenységünk hozza létre.”¹⁶⁹

Az emberi tevékenység és az Isten Országá közötti lényeges különbséget és a kettő egymásrendeltségét mindennél jobban megmutatja az Eucharisztia misztériuma. A kenyér és a bor jelképezi az ember egész civilizációs és társadalmat építő tevékenységét. Hiszen előállításukhoz a föld megművelésére és az egész társadalom együttműködésére szükség van. Kenyér és bor nélkül pedig nincsen Eucha-

risztia: „a föld termése” és „az emberi munka gyümölcse” szolgáltatja hozzá az „anyagot”, de csak az anyagot. Ahhoz, hogy a tökéletes, istennek tetsző áldozat létrejöjjön, a kenyérnek és bornak Krisztus dicsőséges testévé és vérévé kell átváltoznia (vö.: GS 38 és *Sollicitudo Rei Socialis*, 48). Ugyanígy szükség van az ember társadalmat jobbító munkájára is. De még a legigazságosabb társadalom is csak előkészülete, anyaga lenne az Isten új, teremtmény aktusával létrejövő Országának.

9. A gazdasági és társadalmi struktúrák átalakítása nem a hierarchia, hanem a képzett laikusok feladata. Ez következik az evilági valóságok relatív autonómiájából, sajátos törvényszerűségeiből. Teológiai tudás és mély hit még nem elegendő egy valóban működőképes gazdaság és társadalom felépítéséhez. A Szentlélektől ihletett legforróbb lelkesedés sem pótolhatja a politikai, társadalmi és gazdasági szaktudást. Ezért a tanító Egyház feladata, hogy hirdesse „a szeretet civilizációját”, erkölcsi elveket hangsúlyozzon és alkalmazzon, bírálja az egyéni és a rendszerből fakadó igazságtalanságokat, buzdítsa az embereket, hogy dolgozzanak egy igazságosabb társadalom megteremtéséért. A jobb társadalmi rend felépítésében valóban az erkölcsi és lelki átalakulás a legfontosabb, de nem az egyetlen tényező. Ezért a tanító egyház nem tekintheti feladatának azoknak a pusztán politikai és gazdasági megoldásoknak az előírását, amelyek megítélésére nem jogosult. Inkább a politikai és gazdasági szaktudással rendelkező tagjait biztassa arra, hogy minden jóakarató emberrel együttműködve dolgozzanak az emberibb társadalom megteremtésén.

A történelem többszörösen megmutatta, hogy ahol az egyházi vezetők közvetlenül politikai vagy gazdasági hatalmat gyakoroltak – akár jobb-, akár baloldali változatban –, az hosszú távon minden esetben az Egyház saját hivatásának elhanyagolásához vagy eltorzításához vezetett.¹⁷⁰

BEFEJEZŐ RÉSZ

**AZ EGYHÁZ EGÉSZ MISZTÉRIUMÁT
ÖSSZEGEZŐ KÉPEK ÉS FOGALMAK**

Az Egyház misztériuma olyan sokrétű és olyan gazdag, hogy egyetlen kép vagy fogalom sem tudja a misztérium minden oldalát kifejezni. Itt négy egymást kiegészítő, a Szentírásban és a hagyományban központi jelentőségű képet, ill. fogalmat foglalunk össze.

1. Az Egyház mint alapvető szentség

Ezt a fogalmat az Újszövetség feltételezi, de nem fejti ki; annál bősebben beszél róla a patrisztikus teológia. A huszadik századi teológiai megújulás számára is igen fontos téma; elsősorban Rahner, de Lubac, Semmelroth és Schillebeeckx műveiben. A LG két egymással összefüggő értelemben használja: az Egyház az Istennel való egyesülésnek és az emberi nem egységének szentsége, mind a kettőnek Krisztus által (1; l. még 9,48). A latin szöveg „veluti sacramentum”-ról beszél. Tehát csak analóg értelemben lehet az Egyházat a hét szentség szerkezetéhez hasonlítani, amennyiben a szentség tágabb értelemben olyan érzékileg felfogható jelet mond, amely önmagán túl isteni, kegyelmi valóságra mutat és azt hatékonyan közvetíti.

(1) Az Egyház Jézus Krisztus szentségi jele hasonló értelemben, mint ahogyan Jézus Krisztus Istené.

Az ember Jézus szavai, tettei, szenvedése, halála és feltámadása, egész emberi lénye mindig önmagán túlra, az Atyaistenre mutat, annak az ismeretét, életét és szeretetét közvetíti.¹⁷¹ Hasonlóképpen, de nem azonos módon, az Egyház Krisztus teljes valóságát, „arcát”, életét és szeretetét közli tanításában, szentségeiben és közösségi életében tagjainak és a világnak, bár földi tagjainak bűnei többé-kevésbé aka-

dályozzák ebben. Az Egyház mint Krisztus szentségi jele a következő ekkleziológiai igazságokat érteti meg velünk:

a) A földi Egyházat két egymással összefüggő szempontból vizsgálhatjuk: mint Krisztust közlő szentségi jelet (megszentelő eszközök: tanítás, szentségek, szolgálati papság intézménye), és ennek a szentségi jelnek a gyümölcsét, a megszentelt egyházat. Amint fentebb láttuk, az *ecclesia congregans* és *ecclesia congregata* egymással összefüggő fogalma lényegében ugyanazt mondja.¹⁷²

b) Az Egyház látható struktúrái (szentségek, szolgálati papság, tanítás) nem önmagukért léteznek, hanem önmagukon túl, Krisztusra mutató jelek. A II. Vatikáni Zsinat Egyházról szóló konstitúciója első szavaival rögtön Krisztusra mutat, nem az Egyházra: „A népek világossága Krisztus...”¹⁷³

Az Egyházban mindig erős volt a kísértés, hogy megálljunk a szentségi jelnél, azt önmagáért szeressük, esetleg bálványozzuk (pl. a liturgikus esztétizmus, legalizmus, klerikalizmus). Ma igen kísért az a veszély, hogy nem Jézus Krisztus eucharisztikus jelenlétét, hanem önmagunkat, a liturgikus közösséget ünnepeljük.

c) Az Egyház látható struktúráit a láthatatlan lelki tartalom kedvéért nem szabad elvetnünk. Ha Krisztus akaratát ismerve mégis elvetjük az intézményes egyházat, elveszítjük a Szentlelket is, amelyet az intézményes egyház közvetít. Szent Ágoston kijelentése ma is aktuális: „Annyiban birtoklod a Szentlelket, amennyiben szereted az Egyházat”.¹⁷⁴ A montanizmustól kezdve a középkor különböző szektáin és a protestantizmuson át egészen a mai karizmatikus mozgalom elhajlásaiig mindig voltak olyan közösségek, amelyek többé-kevésbé elvetették a látható egyházat, annak intézményeit, szentségi jeleit azért, mert úgy érezték, hogy mindez akadály ahhoz, hogy egészen tiszta, lelki közösséggé váljanak. Az Egyház kizárólagos azonosítása az „ecclesia spiritualis”-szal, a tiszták lelki közösségével éppen olyan állandó kísértés a keresztény számára, mint az Egyház látható jeleinek a többé-kevésbé tudatos bálványozása. De még ha valaki jóhiszeműen veti is el az Egyház alapvető intézményeit, az intézmények által közvetített Lélek birtoklása is súlyos veszélybe kerül. Egyrészt azért, mert igen nehéz a lelki gögöt elkerülni, ha azt gondolom, hogy én személy szerint méltó vagyok a tiszták, vagy a lelki emberek közösségéhez tartozni. Másrészt ha elvetünk minden objektív kritériumot, a Lé-

lek indításait könnyen összetévesztjük saját érzelmeink mámorával vagy az autonóm értelem korlátozott világosságával.

(2) Krisztusban az Egyház az emberiség egységének szentségi jele. Amennyiben az Egyház Krisztust jelzi és közli, annyiban hatékony szentségi jele az emberi nem egységének is. Hiszen a megbocsátó és megszentelő Krisztus egybe akarja gyűjteni az egész emberiséget, hogy eltöltsön minden embert isteni életével. Ez az egybegyűjtés túllép minden faji, nemi és kulturális különbségen. Krisztusban mindenki egy lesz a szó legerősebb értelmében, ahogyan az Atya és a Fiú egy (Gal 3,26–28; Jn 17,20–23). Ebből nem következik semmiféle egyházi triumfalizmus. Krisztus ugyan megígérte, hogy a mustármag terebélyes fává nő és a kovász az egész teknőre való tésztát megkeleszti. De a történelem tanúsága szerint ez egy újra meg újra megismétlődő folyamat, amelyből nem következik, hogy az idők végén az emberiség túlnyomó többsége gyakorló katolikus keresztény lesz. Hiszen Máté szerint az eszkatológikus szorongatottság napjaiban sokakban kihűl a szeretet (24,12). S Jézus megkérdezi, hogy amikor eljön az Emberfia, vajon talál-e hitet a földön?

Az azonban feltétlenül igaz, hogy amint Jézus a világ életéért adta életét, úgy kell az Egyháznak is életét adnia a világért, vagyis szolgálnia a világot Krisztus szeretetével és hirdesse az evangéliumot minden teremtménynek. A misszió és szolgálat nem az Egyház egyes tagjai által szabadon választott feladat, hanem valamilyen formában minden tagjának kötelessége. Az Egyház egyszerre szolgálja Krisztust és a világot; lehetővé teszi, hogy Krisztus vonásai, „arca”, szeretete látható formát öltjön a világban. D. Bonhoeffernek igaza van, amikor azt állítja: ha az Egyház csak saját tagjaival törődik és nem a világért szenved Krisztussal, elárulja misszióját.¹⁷⁵

Ha az Egyházat alapvető szentségi jelként határozom meg, akkor a fent említett igazságokat világosabban látom, de a misztérium több más oldalát nem világítom meg: pl. az Egyház történeti jellegét és azt a tényt, hogy tagjainak bűnei az Egyházra is hatással vannak.

2. Az Egyház mint Isten Népe és Krisztus Teste

Az Isten Népét az Isten Szava és az Eucharisztia teszi Krisztus misztikus testévé. Ez a megfogalmazás megvilágít több, az előző meghatározásban ki nem fejtett igazságot:

(1) Megmutatja az öszövétségi Isten Népe és az Egyház közötti kapcsolatot és különbözőséget. Mind a kettő Isten Népe, de csak az utóbbi Krisztus Teste, mivel ott Krisztus él, kinyilatkoztatja magát és megszentel általa.

(2) A fenti meghatározás feltételezi a történeti Jézus valóságát, tanítását, halálát és feltámadását, valamint az Eucharisztia alapítását.

(3) Megmutatja, hogy az Egyház szervezett közösség, hiszen feltételezi az igehirdetést és a szentségi szolgálatokat.

(4) Utat mutat egy helyes értékrend felállítására az intézményes Egyház feladatai között. A lelkipásztori hatalom arra irányul, hogy megszervezze a hatékony prédikáció és a helyes szentségkiszolgáltatás rendjét, amelyben fő helyen van az Eucharisztia.

(5) Világossá válik, hogy az Egyház Isten Népe és emberekből áll. Ezért az is érthető, hogy az Egyház bűnösöket zár magába és bűnei akadályozzák az Egyház működését.

Ez a meghatározás azonban többek között nem világítja meg az Egyház közösségének természetét, amennyiben az a Szentháromság egységében részesedik.

3. Az Egyház olyan közösség (koinonia), amely a Szentháromság egységében részesedik

Erről már részletesen beszéltünk a történeti részben és az Egyház egységével kapcsolatban. Az Egyház olyan sajátos közösség, amelynek minden egyes tagjában és a közösség egészében ugyanaz a Lélek működik, aki az Atyában és Fiúban van és akiben az Atya és a Fiú egy. A Szentlélek révén leszünk az egy Krisztushoz hasonló közösség és veszünk részt tevékenységében, Atyja imádatában és emberterestvéreiért önmagát adó szeretetében. Ezáltal válunk az Atya Családjává: mindannyian gyermekei leszünk, édesapánknak hívhatjuk úgy, mint egyszülött Fia tette.

Az Egyház közössége azonban látható közösség is, amennyiben Krisztust a helyi egyházakban mind a helyi püspök, mind a pápa képviseli. A helyi püspök a Krisztus-követés helyi viszonyait tekintetbe véve alakítja az Egyház életét, Róma püspöke pedig azon öröködik, hogy minden helyi Egyház az egyetemes Egyház hitét, szentségeit és életét valósítsa meg.

4. Az Egyház a megdicsőült Krisztus szűzi jegyese és minden hívő édesanyja

A fenti tételnek szentírási alapjai vannak¹⁷⁶, de a téma gazdagsága csak a patrisztikus és monasztikus középkori teológiában bontakozik ki.¹⁷⁷ A jegyes és az anya képe azt fejezi ki, hogy az Egyház nem csupán Isten Népe, nem is csak egy különlegesen egységes közösség („koinonia”), de nem is minden szempontból azonos Krisztussal, hanem önmagában tekintve egy személyek feletti személy, akinek Krisztussal szemben kollektív személyazonossága van: Krisztus szűzi menyasszonya.

Ha az Egyház Krisztus szűzi jegyese, akkor egységük nem valami közös természetén alapszik, hanem kölcsönös szeretetkapcsolaton: Krisztus szeretete teszi az Egyházat parázna nőből szűzi jegyessé, és az Egyház a vőlegény szeretetét szűzi szerelemmel viszonozza. Ezt a jegyest Krisztus szabad elhatározással „kívánja”, gyönyörűségét találja benne.

A szűzi egyesülés termékeny: az Egyház Anya is: nem passzív befogadója, nem üres bombatölcsére Isten kegyelmének (amint a korai Barth gondolta), hanem együttműködik Istennel abban, hogy Krisztus élete megfogadjon a lelkekben, hogy Krisztus megszülessék és nagykorúvá érjen bennük. Az Egyház prédikációja tehát nem pusztán ismeretátadás, még kevésbé propagandakampány; szentségi tevékenysége pedig nem valamilyen természetfölötti „szolgálatás”, hanem Isten életadó tevékenységében való aktív részvétel. Nyilvánvaló azonban, hogy az Egyház aktív részvétele a megváltás művében Isten ingyen ajándéka.

Az anyai életadás és felnevelés nemcsak a prédikációban és a szentségekben történik¹⁷⁸, hanem az Egyház minden lelkiileg érett tagjában:

mindannyian, férfiak és nők arra vagyunk hivatva, hogy Lisieux-i Kis Szent Terézszel és az összes szenttel együtt a „lelkek anyja” legyünk: közbenjáró, mások szenvedésében és bűnbánatában osztozó szeretettel válunk életadó anyákká.

Így értjük meg, miért Máriában valósult meg legteljesebben az Egyház misztériuma. Az atyák szerint Mária előbb hitével foganta Jézust, és csak utána méhében: az utóbbi az előző következménye. Isten iránti szeretete olyan tiszta és minden teremtménynél annyival erősebb volt, hogy a Szentlélek erejében Isten Fiát nemcsak szívében, hanem megtestesült teljességében foganta. Jn 19,25–27 és Jel 12 együttozvasásából kiviláglik, hogy Mária, az Isten ószövetségi Népének képviselője a kereszt tövében, Isten akaratát elfogadó fájdalmas engedelmességgel szüli a Messiáskirályt, aki felvitetett az égbe, hogy vasvesszővel uralkodjék a népek fölött. Az Egyház Mária szerepét folytatja olyan valóságosan, hogy Ireneusz Mária méhét és az Egyház méhét azonosítja: Isten tisztán nyitja meg Mária (=Egyház) tiszta méhét Jézus születésekor, és ebből a méhből születik mindaz, aki a keresztségben új életet nyer. De amint Jézus, az elsőszülött a sok testvér közül a kereszthalálban születik meg végső, dicsőséges életére, ugyanúgy a keresztények a Krisztussal egyesült halálukban lesznek igazán tökéletes emberré és Isten gyermekévé. Ebben a tökéletesedési folyamatban az Egyház anyaként működik közre. De ez az Anya nem valami elvont név csupán, hanem elsősorban Mária és mindazok a boldog égben lakó és a földön szenvedő szentek, akik Mária lelki anyaságában részesednek.

Az Egyház mint szüzi jegyes és szüzanya idegen a mai átlagkatolikus lelkivilágától. Pedig éppen ebben a megközelítésben értjük meg Mária és az Egyház misztériumának egybefonódását és a Krisztussal való személyes kapcsolat szükségképpeni egyházi vonatkozását; hiszen Krisztusnak csak egyetlen jegyese van, az Egyház, Ő az egyetlen menyasszony, az „egyetlen galamb”. Itt értjük meg, milyen végzetes félreértés az Egyházat mint a Krisztus és az egyén közé toakodó intézményt félrelokní. Hiszen az Egyház mint intézmény (a szentségek, az igehirdetés és a keresztény élet kialakításának szolgálatában) egyrészt ennek az egyetlen szüzi menyasszonynak és termékeny szüzanyának a bennünk való kialakítására irányul. Másrészt mint intéz-

mény is annyiban különbözik minden más látható intézménytől, amennyiben ő a „sacrosancta mater Ecclesia”: Anyaszentegyház, az igehirdetésben, a szentségek kiszolgáltatásában és a keresztény élet megszervezésében Krisztus életét közvetítő, vele együttműködő szűzanya. Ezért a Krisztussal való legszemélyesebb kapcsolatot csak annyiban tudom kifejleszteni, amennyiben valamiképpen az Egyházhoz tartozom, amennyiben ez az egyetlen Anya szül életre és ennek az egyetlen menyasszonynak a szeretetében részesülök.

SZENT BERNÁT ÉS AZ EGYHÁZREFORM

Ez az írás nem ad teljes képet Szent Bernát egyházi reformművéről.¹⁷⁹ A mai egyházi reform és megújulás szükségleteit szem előtt tartva, Szent Bernát egyházteológiájából és életművéből mutat be ma is aktuális gondolatokat, illetve tényeket.

Bernát nem azért lépett be egy ismeretlen, lakott helyektől távol alapított új monostorba, hogy az Egyház reformátora legyen. Istentől kapott szerzetesi hivatását akarta megvalósítani. De éppen azáltal lett az egész Egyház megújítójává, hogy saját szerzetesi hivatását az Isten által kijelölt helyen a maga teljességében, a hit központi misztériumainak a fényében értette és élte meg.

A molesmes-i bencés szerzetesek által alapított „új monostor” szellemét (későbbi elnevezéssel *Cistercium*) már Bernát belépése előtt is a kor szerzetesi reformideálja határozta meg. Elvetették a cluny-i bencés életformát: gazdagság helyett szegénységet, a szinte szünet nélkül folyó kórusimádság helyett helyreállították a közös ima, lelkiolvasmány (*lectio divina*) és a fizikai munka egyensúlyát. Egyszóval mindenben vissza akartak térni a Szent Benedek-i Regula eredeti „tisztaságá”-hoz, amelyet azonban a Szent Benedek előtti pusztai atyák vezeklő, kemény önmegtagadást vállaló szellemében értelmeztek. Az egész ciszterci mozgalmat jellemzi a *ressourcement*: mindenben vissza akartak térni a keresztény, illetve szerzetesélet eredeti forrásaihoz. Hogy csak néhány példát idézzek: Harding Szent István zsidó rabbi segítségét is igénybevette ahhoz, hogy a Szentírás eredeti szövegét a tőle telhető legnagyobb tökéleteséggel helyreállítsa; lemásoltatta magának a metzi antiphonarium-ot, mert úgy gondolta, hogy ez tartalmazza a gregorián dallamok legősibb, hiteles formáját.¹⁸⁰

1. Szent Bernát regulaértelmezése: a szerzetesélet mint az Isten és emberszeretet iskolája

Szent Bernát átveszi a ciszterci *ressourcement* szellemét, de elmélyíti és kiszélesíti: számára is alapvetően fontos a Regulához való visszatérés, de ezt a Regulát nem önmagában, hanem az egész Szentírás és a számára elérhető patrisztikus hagyomány fényében magyarázza. Az így megértett Regula lesz saját monasztikus hivatásának zsinórmértékévé. A megélt ideál hamarosan kisugárzik a *clairvaux-i* monostorból: tevékenységén és írásain keresztül Bernát szinte az egész Egyház számára a megújulás központjává és ihletőjévé válik.

Szent Bernát szótárának egyik kulcsszava a *voluntas propria*, amelyet szó szerint önkaratallal fordíthatunk; erkölcsileg mindig negatívumot jelent: az önző, Istentől való abszolút függetlenségre törő emberi akaratot. Egyébként az a tény, hogy a *voluntas propria* kiirtása központi fontosságú Bernát gondolatvilágában, mutatja, hogy az utóbbi mennyire függ a Regulától. Hiszen Szent Benedeknél is az aszkézis fő feladata a *voluntas propria* elleni harc az engedelmisség gyakorlásával. Bernát azonban nem elégszik meg azzal, amit a Regula mond erről, hanem a *voluntas propria voluntas communis*-szá válását központi teológiai témává mélyíti el Szentháromság-tanában, krisztológiájában és antropológiájában.

A *voluntas propria* állapotában az ember kivonja magát Isten fennhatósága alól, és csak önmaga akar önmaga ura lenni. Ez az önhatalmú akarat (*sui iuris*: 8 Div 2: VIA 112)¹⁸¹ minden bűn forrása, mivel nem ismeri el Istent az erkölcsi jó normájának. Végső fokon, amennyiben rajta állna, az önző akarat az Istent akarja elpusztítani, mivel azt kívánja, hogy bár Isten ne volna olyan hatalmas, hogy megbüntesse, vagy ne lenne olyan igazságos, hogy elítélje, vagy ne lenne mindentudó, hogy bűnéről tudomást szerezzen. Szent Bernát levonja a következtetést: „Ugyan mi mást büntet Isten az önző akaraton kívül? Ha megszűnne az önző akarat, megszűnne a pokol is” (3 Pasc 3: V, 105–106).

Aki a saját érdekét keresi, annak a test kényelme a fontos; testvérel nem tud együttérezni. Csak a saját baját érzi. A közösség akaratával is szembe fordul, hogy önérdekét megvédje (2 Pasc 8: V, 98–99). Ebből érthető, hogy Szent Bernát számára miért fontosak a szigorú

szerzetesélet külső gyakorlatai: a testi kényelem hiánya, a böjt, illetve egyszerű étkezés, a kétkezi munka, a fáradoalmak és a hideg elviselése. Aki ezeket hajlandó a közös élet érdekében testvéreivel együtt elviselni, az már kezdi megtörni az önző akaratot: akarata egyszerre egyesül Krisztussal, aki a mi keresztsjeinket hordozta és testvéreivel, akiknek nélkülözését megosztja (3 Pasc 3: V, 105). Ez már Bernát szerint az apostolok életmódjában való részesedés.¹⁸²

A testi vágyak megzabolázása és a nélkülözések elviselése azonban csak az első lépés az apostoli életforma megvalósításában. A második fontos elv, hogy a szerzetes valóban lemondjon mindenről, amije van, semmi magántulajdont se birtokoljon. Szent Bernát szerint Krisztus soha „semmit nem birtokolt ezen a világon” (462 Ep 2: VIII, 440). A szerzetes is, az apostolok példáját követve, mindent elhagy Krisztusért, osztozik annak önküresítésében. Ugyanakkor, mint az apostoli közösség, a szerzetesek is mindent megosztanak egymással. Így lesz a személyi tulajdon feladása egyszerre a Krisztussal és a testvérekkel való egyesülés útjává, fontos lépés a *voluntas propria*-ból a *voluntas communis*, az önző akaratból az Istennel és a testvérekkel való közös akarat megvalósítása felé.

Azonban semmi sem olyan hatásos a *voluntas propria* megtörésében, mint a szerzetesi engedelmesség gyakorlása (92 Div 2: VIA 347; 3 Sent 94: VIB, 150). Szent Bernát itt is a benedeki Regulát követi. Szent Benedek szerint a monasztikus élet legfontosabb eleme az előljáró alatt a közösségi életben gyakorolt engedelmisség. Azokhoz szól a Regula előszavában, akik önző akaratukról lemondva magukra veszik az engedelmisség erős és kiváló fegyverzetét, hogy az Úr Krisztus, az igaz király alatt harcoljanak. A szerzetes ebben is Krisztust utánozza, aki engedelmes lett mindhalálig és saját akaratát alávetette az Atya akaratának, s így váltotta meg az emberiséget (3 Pasc 5: V, 108; 462 Ep 2: VIII, 440). Tehát Krisztus maga adott példát arra, hogy a *voluntas propria*-t alávéssse a *voluntas communis*-nak, annak az akaratnak, amely egyszerre szolgálja az Atya dicsőségét és az emberek üdvösségét.

Szent Bernát annyira fontosnak ítéli az engedelmisséget, hogy teljesen értéktelennek tartja az előljáró akaratát ellenére, önkakaratú keresett szegénységet. Hiszen nem az anyagi javak romlottak, hanem az ember akaratát és érzésvilágát. Ennek a rendetlen önszeretethez a gyógyulását szolgálja mind a test aszkézise, mind a szegénység, de

csak akkor, ha őszinte engedelmességből fakad, nem pedig szertelen önállításból (Abb 3: V, 290–291).

Az engedelmisség minden dicsérete ellenére semmi sem áll távolabb Bernáttól, mint az embereknek való föltétlen engedelmisség kultusza. Ti. az igazi engedelmisség kivétel nélkül mindig Istennek szól az emberi tekintélyen keresztül. Ezért a kereszténynek lelkiismeretére kell hallgatnia: ha az előjáró parancsa erkölcsi rosszat kíván, a keresztény, illetve a szerzetes nagy belső szabadsággal meg fogja tagadni annak teljesítését. Egyik kedves szerzetesének, Ádámnak, aki apátját vak engedelmisséggel követte egy lelkiismeretlen kalandba, Szent Bernát megmagyarázza, hogy a fogadalmat a szerzetes nem az apát kényére, hanem Isten és a szentek előtt a Regula szerint való életre teszi le. Ennek az apát csak tanúja, de nem megfogalmazója; az apát ne a Regula megszegésére buzdítson, hanem segítsen abban, hogy a Regula szerinti engedelmisséget a szerzetes megtartsa (7 Ep 17: VII, 43–44).

Aki az Istennek szóló, de embereken keresztül gyakorolt engedelmisségben így kiüresítette önmagát, az nemcsak semmi földi vagyont nem birtokol, de már teste és lelke sincs saját birtokában.

Annak „semmi sem sajátja, mindene, amije van, az Istené;” (11 Ep 4: VII, 55).¹⁸³ Egészen betölti az Isten szeretete, elért a Menyasszony szeretetfokára, akinek mindene közös Vőlegényével, az Igével (72 SC 2:I, 31). A Menyasszony pedig, akinek semmije sem a sajátja, tükrözi a Szentháromság életét, amelyet ugyanennek a tiszta szeretetnek a törvénye fog egybe (11 Ep 4: VII, 55).

A szeretet menyasszonyi fokára kell az egyházi előjárónak, apátnak, püspöknek és pápának is eljutnia. Hiszen működésének az a célja, hogy híd legyen, akin keresztül a vőlegény és menyasszony találkozik (42 Ep 11: VII, 109), vagy egy másik, bibliai képpel élve, legyen az egyházi tisztségviselő a vőlegény barátja, akinek az a célja, hogy tisztán vezesse a menyasszonyt a vőlegényhez (191 Ep 2: VIII, 43; 238 Ep 2: VIII, 116–117). Hogyan tud az egyházi ember kisebbedni, eltűnni, transzparenssé válni, hogy ne akadály, hanem előmozdítója legyen a vőlegény és a menyasszony egyesülésének, ha bármi módon is a saját érdekét keresi? „Nem keresheti tiszta szívvel az Isten és a felebarát érdekét az az ember, aki a sajátját nem veti meg” (42 Ep 11: VII, 109).

Bár kritikájuk gyakran meglepő azonosságot mutat, Bernát reform-elképzelése lényegesen különbözik az apostoli szegénységet magasztaló korabeli eretnekek nézeteitől.¹⁸⁴

Mind az eretnekek, mind Bernát keményen elítéli a feudalista főurakként élő gazdag püspököket, az egyházi hivatalok pénzért való megvásárlását, a simóniát (pl. 42 Div 3: VIA, 257; 42 Ep 4–7: VII, 104–107). Mind a két tábor az apostoli egyház szegénységét tartja ideálnak, és ehhez akar visszatérni. Bernát azonban az Egyház alapjának tekinti a püspökökben folytatódó apostoli hivatalt, míg az eretnekek elvetik az egyházi hierarchiát. A püspökök, még ha Kaifáshoz hasonló bűnösök is, mégis érvényesen működnek. A hívek tegyék azt, amit tanítanak, de ne utánozzák tetteiket. Nem csoda, hogy a mai hierarchiában sok a bűnös – mondja Bernát –, hiszen a kezdetek egyházában is találunk Júdást, aki gonoszsága ellenére mégiscsak az apostoli méltóság viselője volt (66 SC 11: II, 185–186).

Bernát keményen megfeddi azokat a rendtársait, akik magukat minden szerzetesnél, főleg a cluny-i bencéseknél többre tartják. Kevesen tudják, hogy *Apologia*-jának első fele éppen az ilyenfajta cisztercieket bírálja, és csak a második részben a cluny-i szerzetesek életmódját. Bernát a „gőgös szegény” magatartását, a kemény életet élő ciszterci másokat lenéző viselkedését minden más visszaélésnél keményebben ostromozza. A gazdag, aki nem ragaszkodik gazdagságához, üdvözülhet, de a büszke szegény megtestesíti a farizeus gőgjét, s így a lehető legkellemetlenebb utat választja a pokolba. Mások legalább a földi javakat élvezik, mielőtt elkárhoznak, de a többi embert lenéző szegény minden földi vigasztalást elvet magától. Ez a fajta magatartás a *voluntas propria* egyik legveszélyesebb formája. Míg az a szerzetes, aki alázatosan elismeri, hogy nem képes a Regula betű szerinti megtartására és felmentést kér, üdvözülhet, jaj, a másokat lenéző szegény szerzetesnek:

Jaj, újra és újra jaj a gőgös szegényeknek! Újra mondom, jaj azoknak, akik Krisztus keresztjét hordozzák, de nem követik Krisztust! Osztognak szenvedéseiben, de nem követik alázatosságát... Mit keres a gőg Jézus pólyája alatt? Nincs más, amivel az emberi gonoszság elfödhetné magát, az. Üdvözítő gyermekségét használja fel erre? Ki az istentelenebb, az, aki nyíltan hirdeti gonoszságát, vagy aki szentséget hazudik? (Apo 3: III, 83)

Bernát önmagának a ciszterciek szigorú életformáját választotta. Megvallja, hogy neki „igen erős orvosság”-ra volt szüksége (Apo 7: III, 87). Megértette, hogy csak úgy tud megszabadulni a földi dolgokhoz való ragaszkodástól (elsősorban a tudás okozta hiúság látszott személyes problémájának), ha mindent gyökerében felad és a legegyszerűbb életformát választja.¹⁸⁵ De Bernátban semmi sincs az önfejű, a saját szigorú életformáját egyedül üdvözítőnek tekintő eretnek vagy fanatikus szerzetes önfejűségéből. Mivel minden külső gyakorlat értéke attól függ, hogy elősegíti-e az alázatosság és a szeretet kialakulását, Bernát egyetlen életformát sem abszolutizál. Minden életstílust, belértve a világban élő házas embereket, Isten ajándékának tart, amennyiben az Istennel és emberekkel egyesítő szeretethez vezet. Így lesz a királynő sokszínű ruháját (azaz az Egyház sokféle karizmáját) értékelő Bernát egész életével az Egyház egységének a szolgája és harcosa (Apo 5–9: III, 84–89).

2. A ciszterci szerzetesélet mint az általános egyházi megújulásoková

Vizsgáljuk meg most részletesebben, hogyan hatott a Szent Bernát-i ciszterci szerzeteseszmény kora Egyházára.

A szegény ciszterci közösségek visszaadták a szegény jobbágytömegeknek a bizalmat az Egyházban, hiszen a ciszterci monostorokban a főúrból és jobbágyból lett szerzetes testvérként izzadt egymás mellett a fizikai munkában. A ciszterci szerzetesek révén az Egyház újra kapcsolatot talált a szegény földművesnéppel, mint ahogy közel egy évszázaddal később a koldulóbarátok mutatják meg az Egyház szolidaritását a városba menekülő szegény tömegek iránt.

Amint az előző századokban számos bencés szerzetest választottak püspökké, most a cisztercieken volt a sor: egyre több püspök került ki soraikból. Végül 1145-ben Bernát egyik szerzetesét választották pápává, aki a III. Jenő nevet fette fel.

Nemcsak a ciszterciekből és más szerzetesközösségekből kikerült püspökök folytatták püspökként a szegénység gyakorlatát, hanem világi előléletű főpapok is a szegénység életformáját választották. Bernát sokakat meggyőzött arról, hogy az apostoli életformának szerves

része volt a kemény munka és a Krisztusért minden tulajdonról lemondó teljes szegénység. Ezért a kemény munka és a szegénység szeretete, az anyagi javak megosztása a szegényekkel minden apostol-utód, a püspök és a pápa köteles erényei közé tartozik. Bernát elismeri ugyan az egyik püspökről, hogy éppen püspöki szolgálatának gyakorlása, pontosabban a szegények szeretete tiltja, hogy ténylegesen szegény lehessen (99 Ep VII, 255). De ilyenfajta engedmények ellenére világos, hogy Bernát különös tisztelettel fordul azokhoz a püspökökhöz, akik püspök létükre szerzetesi szegénységet vállalnak. Pl. levéllel tiszteli meg a híres tanárból püspökké lett Gislebertet:

Nem volt nagy fölemelkedés Gislebert tanár számára püspökké lenni. De hogy a londoni püspök szegényként él, az bizony igen fölemelő tény. Ti. ilyen nagy nevet nem tehetett dicsőségesebbé a püspöki méltóság, de annál inkább az alázatos szegénység. A szegény sorsot békés szívvel viselni: a türelem erénye; önként megkívánni: dicséretre méltó bölcsesség (24 Ep VII, 76–77 vö.: 23 Ep VII, 73–76).

Bernát minden püspök számára példának állítja az írországi Malakiást, aki püspök korában is folytatta szerzeteséletét, s egész életében semmit sem birtokolt, sőt még abban is hasonlított az apostolokra, hogy mint pápai legátus, gyalog járta be egyházmegyéit (Mal T 6: V, 421; Mal V 43: III, 348).

Bernát lelki tanítása szerint egészen természetes, hogy a lélek eljuthat a tökéletesség olyan fokára, amikor át kell adnia másoknak azt a lelki gazdagságot, illetve szeretetet, amelyet Istentől mások számára kapott. Ha a lélek engedelmesen együttműködik a benne dolgozó kegyelemmel, megnő a keble, és tejjel, a lelki tanítás tejével telnek meg emlői. S ekkor, de csak ekkor lesz alkalmas arra, hogy másokat is tanítson. Bernát sehol sem tiltakozik az ellen, hogy ezekből a lelkekből, konkrétan ciszterci és másrendbeli szerzetesekből, az Egyház szükségleteinek megfelelően előljárók, apátok, illetve püspökök legyenek.¹⁸⁶ De előbb el kell jutniuk a lelki anyaság tökéletességére – helyesebben arra a fokra, hogy az egyetlen Anya, az Egyház bennük is gyakorolhassa életadó és tápláló hivatását (10 SC 1–3: I, 48–50). Másutt a víztartály és a vízcsatorna hasonlatával világítja meg ugyanezt

a folyamatot. Ha valaki úgy vállalkozik mások tanítására és vezetésére, hogy pusztán átengedi lelkén az Isten ajándékait, ahelyett, hogy előbb ő maga telítődne meg szeretettel, saját üdvösségét veszélyezteti:

... és téged, testvérem, akinek az üdvössége még meglehetősen bizonytalan, akiben vagy még semmi szeretet sincsen, vagy olyan gyöngé benned a szeretet, mint a nádszál, amely minden fuvallatra lekonyul, minden szellemnek hisz, minden tanítás szelére táncol, vagy olyan nagy a szereteted, hogy az isteni parancson túlmenve jobban szereted felebarátodat, mint önmagadat, vagy éppen olyan kicsi a szereteted, hogy a parancs ellenére elolvad az adománytól, meginog a félelemtől, megzavarodik a szomorúságtól, megszűkül a kapzsiságtól, meglendül az ambíciótól, gyanúk nyugtalanítják, lesújtó vélemények felkavarják, a gondok szétszaggatják, a megtisztelő címek felpuffasztják és elsorvasztja az irigység – téged – mondom –, aki annyira csak önmagát érzi és annyira csak a saját dolgaival van elfoglalta, ugyan milyen örülség készítenek arra, hogy a mások ügyeivel való foglalkozást megkívánd vagy elfogadd? (18 SC 4: I, 105)

Bernát panaszkodik, hogy milyen sokan vannak a mai Egyházban, akikre ráillik ez a jellemzés. Vízcsatornák ezek csupán, nem víztárolók, akikből nem az tör fel (szó szerint: akik nem azt bőförik fel), amivel megteltek, hanem üres szájjal ásítanak (u. o.).

Ezzel szemben, ha valakit csordulásig megtöltött Isten szeretete, annak a szeretete szükségképpen kiárad mindenkire. Mivel megsza-
badult az önzéstől, mindenkivel együttérez, a lelkek egyetemes anyjává lesz (10 SC 2: I, 49).

Ez a szeretet ég a buzgóságtól. Ilyen szeretet illik a vőlegény barátjához, ez gyújtja lángra azt a hűséges és okos szolgát, akit Ura házanépe fölé rendelt. Ez a szeretet betölti a lelket, hevül és forr; ez a szeretet már biztonságban csordul, árad és tör fel a lélekből és így szól: Ki gyöngé, hogy én gyöngé ne lennék? Ki botránkozik meg, hogy én ne égnék (2Kor 11,29)? Az ilyen lélek csak hirdesse az Igét, teremjen gyümölcsöt, vigyen végbe új jeleket, tegyen csodákat: nem talál ott helyet magának a hiúság, ahol mindent le-

foglalt magának a szeretet... Aki ezt a szeretet még nem kapta meg, azt igen veszélyes előléptetni, mégha látszólag sok más erénnyel is ékeskedik (18 SC 6: I, 107).

Ha egyszer annyian olvasták Bernát íásaiban, hogy a lelki élet érettsége megkívánja a lelki adományok átadását, ha annyi ciszterci és más hasonló életformájú szerzetesben felismerte a keresztény közvélemény az igazi lelki embert, akkor érthető, miért lett annyi szerzetesből püspök Bernát korában, és miért vált a ciszterci szerzetesi életforma vonzóvá sok más, nem ciszterciből lett püspök számára is.

3. Szent Bernát és VII. Gergely egyházreformja

Bernát támogatja a VII. Gergely névvel fémjelzett reformtörekvéseket, amennyiben azok az Egyháznak a feudális uralkodóktól való szabadságát és az Egyház egységét célozzák. Pl. Lothár németrómai császárt nyilvánosan, egész udvara hallatára keményen megleckézteti, mivel Lotár, II. Ince szorult helyzetét kihasználva, a worms-i konkordátum érvénytelenítését és az investitúra császári jogának elismerését követelte. Bernát nagy elismeréssel ír a pápai legátus, Malakiás püspök egyházreformjáról, helyesli a római liturgikus szokások Írországba való bevezetését.

Azonban a gergelyi reform bizonyos következményei szembenálltak Bernát biblikus és patrisztikus alapokra épült egyházszemléletével és kihívták bírálatát. Az egyháztörténelem iróniája, hogy a mi korunkban az a Bernát a legaktuálisabb, aki a saját korában a történelmi fejlődés irányával szembeszállva, reménytelenül konzervatívnak számított.

Bernát idejére az Egyház egészében nézve már megnyerte a feudális uralkodók elleni harcot. A győzelem azonban azt is eredményezte, hogy az egyházi bürokrácia egyre inkább átvette a feudális gondolkodás jogi kategóriáit, és az Egyház mint intézmény egyre hasonlóbba vált a feudális társadalom hatalmi struktúráihoz. A pápák mind közvetlenebb beleszólást követeltek maguknak a politikai ügyekbe. Közel van az az idő, amikor püspökök és pápák rutinszerűen hadvezéri teendőket látnak el. Sőt már Bernát korában II. Lucius pápa maga ve-

zeti csapatait a római felkelők ellen; ebben a harcban kapott sebei okozták halálát is. II. Ince pápa, miután Lothárt császárrá koronázta, a Lateránban olyan feliratot készíttetett, amely Lothárt, mint „a pápa emberé”-t, a pápának, mint a legfőbb hűbérúrnak a vazallusát állítja be. Már VII. Gergely megindokolta a pápa legfőbb politikai hatalmát:

Ha az Apostoli Szentszék az Istentől kapott legfőbb hatalom birtokában lelki ügyekben ítél, miért nem ítélkezhet világi ügyekben? (*Registrum* IV,2) Ha Szent Péter Széke égi és lelki dolgokban föloldó és ítélő hatalommal rendelkezik, mennyivel inkább földi és világi ügyekben! (*Registrum* IV, 24)

A pápa tehát úgy érvel, hogy ha valakinek hatalma van magasabbrendű ügyekben ítélkezni, akkor sokkal inkább van alacsonyabb rendűekben. Ezzel az érveléssel azonban VII. Gergely észrevétlenül közös kategóriába sorolja a lelki és világi ügyeket, illetve a lelki és világi hatalmat, s ezzel szándéka ellenére megsérti az egyházi hatalom isteni, transzcendens jellegét: lefokozza, amennyiben a földi hatalom fölé, de vele egy kategóriába sorozza.

Szent Bernát is osztja a korában uralkodó nézetet, amely szerint Krisztus a két kard jelképében (Lk 22,38) a legfelsőbb lelki és földi hatalmat Péter és utódai kezébe tette le (Csi IV 7: III, 454). De Bernát hangsúlyozza, hogy a földi hatalmat a világi fejedelem gyakorolja és nem az Egyház, jóllehet az Egyház védelmére. Bernát éppen az ellenkező következtetést vonja le a lelki hatalom magasabbrendűségéből, mint Gergely pápa:

Melyiket látod nagyobb méltóságnak és hatalomnak – kérdezi Jenő pápától –, a bűnök megbocsátását vagy a birtokok felosztását? De hiszen a kettőt nem is lehet összehasonlítani. Az effajta alacsony földi ügyeknek is megvannak a maguk bírái: a föld királyai és fejedelmei. Hát akkor miért lépsz a mások földjére? Miért aratod le a mások vetését? Nem mintha méltatlan lennél rá, hanem inkább méltatlan hozzád, hogy ilyen dolgokba bonyolódsz, amikor fontosabb dolgokkal vagy elfoglalva (Csi I, 7: III, 402).

Sed non est comparatio: „a kettőt nem is lehet összehasonlítni”. Szent Bernát világosan látja a pápa lelki feladatainak összehasonlíthatatlan transzcendenciáját. Tudja, nem illik világi ügyekkel foglalkoznia. Megmutatja, hogy a világi ügyekben való ítélkezés mennyire különbözik Krisztus és az apostolok gyakorlatától (U. o. I, 7: III, 401–402).

Nevetségessé teszi a pápai udvar pompáját is:

... senki sem hallotta, hogy Péter valaha is ékkövekkel és selyemruhával fölcicomázva, arannyal borítva, fehér lovon, testőr és zajongó szolgák kíséretében vonult volna fel (U. o. IV, 6: III, 453).

Ennek ellenére nem kíván Jenő pápától lehetetlent, nem kívánja, hogy a világi ügyekben való ítélkezést és a császári pompát teljesen megszüntesse. De tudnia kell, hogy mindebben nem Péter, hanem Konsztantin örököse. Mindezt ell kell tőrnie időlegesen, de nem szabad, hogy úgy ragaszkodjék hozzá, mint ami az ő személyét megilleti. Azt azonban Jenő pápa lelkére köti, hogy kövesse Jézus parancsát: akkor is, ha a római nép nem juhok, hanem sárkányok és skorpiók módjára viselkedik, dugja hüvelyébe kardját: a lázadó, eretnek rómaiakat ne karddal, hanem az Isten Igéjével támadja meg. Ha bíborba és aranyba öltözve is, de ne rettegjen attól, hogy pásztora legyen népének. Hirdesse az evangéliumot akkor is, ha hívei megkeményítik arcukat és nyakukat (U. o. IV, 6–8: III, 453–55).

Mint pápa, egyszerre a próféták és apostolok hivatását teljesíti, hiszen az apostolok a próféták fiai és az apostolok a pápa elődei. Sem a próféták, sem az apostolok nem tudtak minden visszaélést kiirtani. Jenő pápa is hagyni fog valamit az utóda számára és az utód is a következő pápának, egészen a történelem végezetéig (U. o. II, 9: III, 417).

Amíg a külső életforma alakításában elkerülhetetlen a kompromisszum, a pápa magatartásában ennek nincsen helye. Jézus és az apostolok tanítása egyértelmű: az apostolokra az Isten rábízta minden egyház gondját, de nem a felettük való uralkodást. „Egészen világos: az apostoloknak tiltva van az uralkodás” (U. o. II, 10: III, 418):

Eredj hát és merd úrként bitorolni az apostoli hivalt, vagy mint apostolutód, az uralkodást! Mindkettő tiltva van számodra. Ha a kettőt együtt akarod gyakorolni, mind a kettőt elveszted. Egyéb-

ként nehogy azt gondold, hogy rád nem vonatkozik az Isten panasza: „Uralkodtak ugyan, de nem az én engedélyemmel; fejedelmek voltak, de én nem ismertem őket” (Oz 8:4). Ha tetszik az, hogy Isten nélkül uralkodsz, akkor ugyan dicsekedhetsz, de nem az Istennél. Ha azonban megtartjuk tilalmát, halljuk meg rendelkezését is: „aki nagyobb köztetek, legyen olyan mint az alacsonyabb rangú, és az előljáró legyen olyan, mint aki szolgál” (Lk 22,26). Ez az apostoli élet normája: tilos az uralkodás, kötelező a szolgálat. Ezt ajánlja a törvényhozó példája is, aki az előbbi mondatához hozzáteszi: „én pedig úgy vagyok köztetek, mint aki szolgál” (Lk 22,27; U. o. II, 11: III, 418).

Ezek után Bernát Pál szövegeivel illusztrálja, hogyan követték az apostolok az Úr mondatát és példáját, majd hozzáteszi:

... azt kívánom, hogy a dicsőség e legjobb fajtájával büszkélkedj, amelyet az apostolok és a próféták választottak osztályrészül és továbbadtak neked. Ismerd föl örökségedet Krisztus keresztyénben, a sok fáradságos munkában (U. o. 419).

Bernát nemcsak általánosságban ítéli el a pápa részéről az uralkodói hajlamot. Azok a szavak, amelyekkel az általa elítélt magatartást kifejezi: *dominatus, imperium, dominium, dominari* a hűbérjogban a hűbérúr hatalmára és annak gyakorlására vonatkoznak. Bernát tehát kifejezetten az ellen a római kúriában egyre elhatalmasodó tendencia ellen harcol, amely a pápát a legfőbb hűbérúrnak tekinti és jogait a földi uralkodók, sőt püspökök felé is a világi hűbérjog fogalmaival határozza meg. Ezzel szembeállítja azt az evangéliumi és patrisztikus fel fogást, amely szerint az egyházi felsőbbtség a világi fejedelmekkel elentétben, lelki tekintéllyel, az alázatos anyai szeretet gyakorlásával, a tanítás belső meggyőző erejével, nem pedig az erőszak és a földi hatalom pompájával gyakorolja hivatását.¹⁸⁷

Bernát szembefordul a korában elharapodzó *exemptio* gyakorlatával is: ti. egyre több püspök igyekezett kivonni magát az érseki fennhatóság alól és közvetlenül a pápa alá akart tartozni; egyre több monostor pedig a püspöki fennhatóság alól a pápához menekült és pápai pártfogást kért. Egyes kivételektől eltekintve, Bernát ebben az Egyház

apostoli, sőt isteni rendjének megbontását látja, amely mind a püspökök, mind a szerzetesek lelki és anyagi kárát okozza: az érsekétől felszabadult püspök kevélyebb, a püspöki felügyelet alól kiemelt szerzetes feslettebb életű lesz; a monostorokat könnyebben kifoszthatják, hiszen nem menekülhetnek az igazságtalanul megsértett helyi püspökhöz jogorvoslásért (U. o. III, 16: III, 443). A helyi egyházak autonómiáját megszüntető gyakorlatot Bernát a következő hasonlattal jellemzi:

... szörnyet hozol a világra, ha a kézről levágott ujjat a fejhez csatolod úgy, hogy az ujj a kéz fölött a kar mellett nyúlik ki a fejből (U. o. III, 17: III, 444).

Abban a korban, amikor a pápa a közvélemény és jog szerint egyre magasabb uralkodói pozíciót foglal el minden püspök felett, Bernát emlékezteti Jenő pápát a kollegialitás szentírásí és patrisztikus elvének maradandó érvényességére. Bár egyre elterjedtebb lesz a római egyházat uralkodónőnek (*domina*) tisztelni, Szent Bernát ezt egyértelműen elveti, és emlékezteti a pápát a hagyományos címre: a szent római egyház az egyházak anyja. A következő szöveg a *De Consideratione* IV. könyvének végén külön nyomatékkal mintegy összefoglalja Szent Bernát ítéletét a gergelyi reform túlkapasáiról:

Mindenekelőtt azt fontold meg, hogy a szent római egyház, amelynek Isten akaratából előjárója vagy, az egyházak anyja és nem uralkodónője. Te pedig nem a püspökök ura vagy, hanem egy közülük, sőt testvére azoknak, akik szeretik az Istent, és társa mindazoknak, akik félik Őt (U. o. IV, 23: III, 465–466).

Szent Bernát óvása pusztában kiáltó szó maradt. Még szentéletű tanítványa, III. Jenő pápa sem szívlelte meg, vagy inkább nem fogta fel Bernát aggódó kritikájának jelentőségét. Bernát és a ciszterci reform nem tudta megállítani az Egyház feudalizálódási folyamatát. A kolulórendek később újra nagy megújulást indítottak el az Egyházban, de ezt a folyamatot ők is csak egy évszázadra tudták ellensúlyozni. Az egyházi hatalom egyre inkább alárendelte magának az állami hatalmat, s ezzel egyre inkább elvilágiasította a pápai és püspöki hivatalvezetést.¹⁸⁸ Amíg a pápák nagy része magas erkölcsi nívón állt,

mint pl. III. Ince, a pápai hatalom békeközvetítő és védőbástya volt a feudális urak és uralkodók hatalmi önkénye ellen. Mihelyt azonban méltatlan utódok kerültek Péter székébe, az elvilágiasodott egyház-jog és pápai kúria igen hathatós eszköznek bizonyult a korrupció elterjedésére az Egyházban.

4. Mai tanulságok

Lássuk végül, milyen tanulságokat vonhatunk le a mai egyházi helyzetre vonatkozólag Szent Bernát tanításából és gyakorlatából.

1. A szerzetesi közösségek megújulása ismét az általános egyházi megújulás kovásza lehetne, ha Szent Bernát nyomán a szerzeteséletet úgy értenénk és élnénk meg, mint a *vita apostolica*-t, a Krisztus-követés és az apostoli testvéri közösség mai radikális megvalósítását, amely ihletője és példája lehetne a nagyobb egyházi világi közösségeknek.

Ugyanakkor az evangéliumi és patrisztikus kezdetekhez visszatérő szerzetesélet lenne a legtermékenyebb táptalaja egy a forrásaiban meggazdagodott, de hitelesen modern teológiának. Gondoljunk többek között a taizéi szerzetesközösség történetére, általános vonzóerejére és teológiai termékenységére.

2. Ma is vannak, akik hasonlóképpen félreértik az evangéliumi szegénység ideálját, mint Bernát korában; ma is vannak „gőgös szegények”, helyesebben ma is vannak gőgös teológusai a szegényeknek. Ezek az Egyház megkülönböztető szeretetét a szegények iránt a gazdagokat kizáró értelemben félremagyarázzák, az osztályharc elkerülhetetlenségét prédikálják és minden energiájukkal egy állítólagos igazságos társadalmat előmozdító politikai programon munkálkodnak. A felszabadulás teológiájának egyes válfajaira gondolok.¹⁸⁹ A Szent Bernát-i szerzetesideál gyöngéd szeretettel és segítőkészséggel fordul a szegények minden fajtája felé, de a Krisztussal és az emberekkel való szeretetkapcsolatban soha sem felejt, hogy még az aránylag legjobb szerzetesközösség sem végcél, hanem a mennyei Jeruzsálem elővételezése. Ezt a mennyei Jeruzsálemet, a jegyes beteljesülő nászát keresi Szent Bernát egész életében. De éppen ez a transzcendens célra irányuló szeretet teszi olyan tevékenyé és fáradhatatlanná a földön végzett munkában.

3. Magyarországon egészen 1945-ig erősen élt a feudalizmus az Egyházban. A magyar püspökök és apátok nemcsak Krisztus szolgálói voltak, hanem a nemzet leggazdagabb földesurai és a Parlament felsőházának befolyásos tagjai is. Bár vagyónával igen sok jót tett, mégis a magyar Egyház rászolgált Szent Bernát kritikájára: „uralkodó Egyház” volt. Hozzászókkott a pompához és a politikai hatalom birtoklásához és élvezetéhez. A klérus egy részét és egyes püspököket leszámítva, távol állt a szegényektől. Jellemző, hogy a kommunista rendszer felismerte, mennyit árthat az Egyháznak, ha a főpapokat nemcsak megfosztja minden tényleges hatalomtól, de ugyanakkor fenntartja, sőt tevékenyen ápolja feudális életstílusukat. Mindent megtett, hogy körülvegye őket a látszathatalom és látszatpresztízs megkülönböztető jeleivel: igen hathatós módja volt ez annak, hogy éket verjen a püspökök és szegény hívei, a püspökök és legjobb, üldözött papjai közé.

Az az érzésem, hogy a mai újjászülető Magyarországon több egyházi emberben megvan a kísértés, hogy ne tanuljon a történelmi lelkéből, hanem egyszerűen visszakívánja, sőt visszakövetelje az Egyháznak a régi jó időket. Ne essék félreértés! Azt gondolom, Szent Bernát tevékenyen támogatna minden olyan reális törekvést, amely biztosítani akarja az Egyház apostoli, nevelő, erkölcs- és kultúraformáló működéséhez szükséges anyagi feltételeket. De keményen ostorozna egy stílust, a felülről kioktató, magát most nyeregben érző, közvetlen politikai befolyásra törő karrierista papot, aki most sem tanulta meg, hogy a szelíd és alázatos szívű Jézust képviseli, akinek egyetlen trónusa a kereszt volt.

4. Minden részletkérdésen túl talán Szent Bernát egyházfogalmának a megértése és megélése a legfontosabb a mai magyar és egyetemes Egyház megújulásához. Mit felelne Bernát arra a modern klisére, amellyel unos-untalan találkozunk felnőttek és fiatalok között, Nyugaton és Magyarországon egyaránt? „Jézust igen, de az Egyházat semmiképpen! Nekem nem kell ez a korhadt és romlott intézmény, mely közém és Jézus közé tolakszik. Én közvetlen kapcsolatot akarok Jézussal”. A mondottak alapján próbáljuk meg összefoglalni Szent Bernát válaszát.

Szent Bernát is szíve és elméje minden erejével Jézus Krisztust akarja megismerni és szeretni. De megmutatja, hogy az egyházi elől-

járó, pap, apát, püspök, pápa feladata éppen az, hogy Szent Pál és Keresztelő Szent János példáját követve, mint a vőlegény barátja összehozza a mennyasszonyt (a megtisztult lelket, az egész megtisztult egyházi közösséget) a vőlegénnyel, Krisztussal.¹⁹⁰ Az egyházi eljáró tehát éppen azzal szolgál, hogy lehetővé teszi a lélek és Krisztus közvetlen, személyes találkozását. Az egyházi vezető sohasem sajátíthatja ki magának a lelkeket, hiszen minden lélek Krisztusé (238 Ep 2: VIII, 116). Minden öröme abban van, hogy a vőlegény rátalál mennyasszonyára. Mint Keresztelő Szent Jánosnak, neki is kisebbednie kell (Nat Bapt 12: V, 184).

A lélek Krisztushoz vezetése elsősorban az Isten szavának, a Szentírásnak a magyarázatával és a szentségek kiszolgáltatásával történik. Bár Bernát mindkettőt fontosnak tartja, de sokkal többet ír az előbbiről; a szentségi szolgálatot inkább feltételezi, mint részletezi. A prédikátor feladata, hogy figyelmessé tegye a lelket a benne közvetlenül működő Lélek szavára (enélkül a külső szó teljesen hatástalan lenne), hogy megértesse a lélekkel a benne végbemenő tisztulási folyamatot, megóvja a hamis értelmezésektől és előkészítse a vőlegénnyel való lelki nászra. Tehát az egyházi hivatal egyszerre nélkülözhetetlen, de „túllépendő”, önmagát háttérbe szorító valóság. Az egyházi intézmény nem önmagáért van, nem állíthatja önmagát a központba, nem ünnepelheti önmagát: semmi sem áll Bernáttól távolabb, mint az egyházi triumfalizmus. Ha Bernát egyházteológiáját komolyan vesszük életünkben és tanításunkban, akkor éppen hogy nem a modern ember és Krisztus közé tolakszunk, hanem megpróbálunk diszkréten a Krisztus és a modern ember közvetlen találkozásának katalizátora lenni.

VÁLOGATOTT BIBLIOGRÁFIA

Céлом sem a teljesség, sem a legújabb írások ismertetése, hanem a szerintem legfontosabb művek felsorolása. Az alább felsoroltakból a következő műveket követtem elég szorosan könyvem különböző fejezeteiben: az ószövetségi Isten Népéről írva Flüglister cikkét, az Újszövetség egyházképénél Schlier, az ekklesiológia történetében Fries és Congar odavágó műveit, Lutherrel kapcsolatban Vajta Vilmos könyvéből is sokat merítettem. Az Egyház ismertetőjegyeiről szóló részben Congar idevágó cikkét követtem.

I. TÖRTÉNETI MŰVEK

- N. FLÜGLISTER: „Strukturen der alttestamentlichen Ekklesiologie” *Mysterium Salutis. Grundriss heilsgeschichtlicher Dogmatik*, szerk J. Feiner & M. Löhrer, (Einsiedeln: Benziger V., 1972) 4. köt. 1. rész, 23–99. o.
- H. SCHLIER: „Ekklesiologie des Neuen Testaments” *U. o.*, 101–285. o.
- H. FRIES: „Wandel des Kirchenbilds und dogmengeschichtliche Entfaltung, *U. o.*, 223–285. o.
- V. P. DIAS: „Kirche in der Schift und im 2. Jahrhundert” *Handbuch der Dogmengeschichte*, szerk. M. Schmaus, A. Grillmeier, L. Scheffczyk, III. köt. 3a rész, (Freiburg: Herder, 1974).
- P. T. CAMELOT: „Die Lehre von der Kirche. Väterzeit bis ausschliesslich Augustinus” *U. o.*, III. köt. 3b rész, 1970.
- Y. CONGAR: „Die Lehre von der Kirche. Von Augustinus bis zum abendländischen Schisma” *U. o.*, III. köt. 3c rész, 1971.
- Y. CONGAR: „Die Lehre von der Kirche. Vom abendländischen Schisma bis zur Gegenwart” *U. o.*, III. köt. 3d rész, 1971.
- H. RAHNER: *Symbole der Kirche. Die Ekklesiologie der Väter* (Salzburg: O. Müller V., 1964). A leggazdagabb mű erről a témáról.
- P. D. L. AVIS: *The Church in the Theology of the Reformers* (Atlanta: J. Knox, 1981).
- Y. CONGAR: *Martin Luther, sa foi, sa réforme* (Paris: Cerf, 1983)
- VAJTA V.: *Communio. Krisztus és a szentek közössége Luther teológiájában* (Magyarországi Luther Szövetség, 1993).

II. RENDSZEREZŐ MŰVEK

- H. U. VON BALTHASAR: „Theologische Personen” *Theo-dramatik*, 2. köt. *Die Personen des Spieles* (Einsiedeln: Johannes V., 1978), 241–424. o. Az Egyház misztériumát az Isten és az emberiség drámájába illesztve vizsgálja.
- „Der Geist und die Kirche” *Theologik*, III. köt. *Der Geist der Wahrheit* (Einsiedeln: Johannes V., 1987), 234–408. o. Az igazság Lelke az Egyházban és a világban.
- L. BOUYER: *L’Église*, Paris, 1970. Óriási patrisztikus tudás, egyéni meg-látások.
- Y. CONGAR: *Le Christ, Marie et L’Église* (Bruges: Desclée de Brouwer, 1955). Ma is értékes könyv a három misztérium egymáshoz való kapcsolatáról.
- Y. CONGAR: „Die Wesenseigenschaften der Kirche” *Mysterium Salutis*, 4. köt. 1. rész, 357–599. o. A legjobb mű az Egyház lényeges ismerte-tőjeleiről.
- Ecclesia. A Theological Encyclopedia of the Church*, szerk. C. O’Donnell (Collegeville: The Liturgical Press, 1996). Hasznos referenzs könyv.
- „Ecclesiology” *The Blackwell Encyclopedia of Modern Christian Thought*, szerk. A. E. McGrath (Cambridge, MA: Blackwell, 1996), 127–134. o. A római katolikus, protestáns és ortodox ekkléziológia kialakulá-sát, mai irányait foglalja össze protestáns szempontból.
- Handbook of Catholic Theology*, szerk. W. Beinert & F. Schlüsser Fioren-za (New York: Crossroad, 1995). Sok ekkléziológiai tárgyú cikket tartalmaz.
- H. de LUBAC: *Catholicisme*, (Paris: Cerf, 1938) Alapvető értékű ma is.
- Méditation sur l’Église*, Paris, 1953. Az egyház misztériumának min-den oldalát bemutató teológiai elmélkedések.
- Les églises particulières dans l’Église universelle. La maternité de l’Église*, Paris, 1971. Két igen fontos ekkléziológiai témát tárgyal.
- H. MÜHLEN: *Una mystica Persona. Die Kirche als Mysterium der heilsges-chichtlichen Identität des Heiligen Geistes in Christus und in den Chris-ten* (Paderborn, 1968³). Az Egyház mint a Szentlélek működésének kinyilatkoztatása.

- K. RAHNER: *Kirche und Sakramente*, (Freiburg: Herder, 1960). Az Egyház mint alapvető szakramentum és az Egyház szentségei közti összefüggés.
- H. RAHNER: *Our Lady and the Church* (német eredeti: *Maria und die Kirche*) (Chicago: Regnery, 1965). Az Egyház és Mária misztériumát mutatja meg a keresztény hagyományban. Gazdag patrisztikus anyagot tartalmaz.
- J. M. R. TILLARD: *L'Église d'églises. L'ecclésiologie de communion*, (Paris: Cerf, 1987). A *communio* misztériumára épült legjobb mai katolikus ekkleziológia.

III. ORTODOX ÉS PROTESTÁNS EKKLÉZIOLÓGIÁK

- J. D. ZIZIOULAS: *Being As Communion*, (Crestwood: St. Vladimir's Press, 1993). Ortodox ekkleziológia a *koinonia-communio* misztériuma alapján.
- D. BONHOEFFER: *Nachfolge*, (München: Kaiser V. 1937)
- Sanctorum Communio* (München: Kaiser V. 1938)
- Gemeinsames Leben* (München: Kaiser V. 1939)
- Widerstand und Ergebung*, kiadta E. Bethge (München: Kaiser V. 1952).
- Bonhoeffer a náci állammal szakító „hitvalló egyház”-hoz csatlakozott. Ekkleziológiája felfedezi a lutheri örökség katolikus elemeit (Krisztus az egyház formájában létezik a világban) ; az Egyház és a világ viszonyának megfogalmazásában (az Egyház a világért van: mint Krisztus, arra van hivatva hogy a világot szolgálja) közel áll a II. Vatikáni Zsinat gondolatvilágához.

IV. ÖKUMENIZMUS

- ARCIC 1991: *The Church As Communion* (London, Church House Publishing). Az anglikán–katolikus párbeszéd legutolsó dokumentuma. „Ecumenical Movement” *Ecclesia*, 144–146. o.
- „Ecumenism, Orthodox and Other Christian Churches” *U. o.* 146–148. o.
- „Ecumenism, and the Roman Catholic Church”, *U. o.* 148–150.
- „Ecumenism, Spirituality”, *U. o.* 150–151. o.

„Ecumenism, Union”, *U. o.* 151–153. o.

„Ecumenism and the World Council of Churches, *U. o.* 153–155.

E. FAHEY: *Ecumenism: A Bibliographical Overview* (London: Greenwood Press, 1993).

Promoting Unity: Themes in Lutheran-Catholic Dialogue, szerk. H. G. Anderson & J.R. Crumley, Jr. (Minneapolis: Augsburg, 1989)

V. EKKLÉZIOLOGIAI MŰVEK MAGYARUL

H. U. VON BALTHASAR: J. Ratzinger és mások: *Jézus és az Egyház Anyja* Prugg V., 1987.

ELŐD I.: *Egyháztan [Katolikus teológiai főiskolai jegyzetek]* Kézirat gyanánt, Budapest, 2. bőv. kiad. 1980.

GÁNÓCZY S. *Az Egyház Teológiai kiskönyvtár III/1* Róma, 1980. Újabb változatlan kiadás: Szeged: Távlatok, Agapé, 1995.

H. DE LUBAC: *Az Egyházzól*. Szabó Ferenc válogatása és fordítása (Róma: szerző kiadásában, 1972).

JEGYZETEK

- 1 A *Lumen Gentium* is csak a Szentírásban felsorolt képek egymást kiegészítő sorozatával tudja az Egyház misztériumát körülírni (6. par.).
- 2 Vö.: DS 1510–1515. Az eredeti bűn éppen ezt jelenti: a kegyelemtől való megfosztottság állapotában születni. Az eredeti bűn a személyes bűnhöz viszonyítva csak analóg értelemben nevezhető bűnnek annyiban, amennyiben minden ember kezdeti állapota ellentmond Isten eredeti tervének.
- 3 A Krisztusra való vonatkozás mást és mást jelent a Krisztus megváltása előtt és azután élők, a Krisztus megváltásáról kifejezett ismerettel rendelkezők, vagy arra csak *implicite* (intuitív módon) vágyakozók számára.
- 4 „populum tibi congregare non desinis”: 3. misekánon.
- 5 „Ecclesia ab Abel”, vö.: LG 2. 1. jegyzettel, amely megjelöli a szentatyák erre vonatkozó szövegeit.
- 6 Amikor Rahner Isten transzcendentális és kategoriális önkinyilatkoztatásáról beszél, lényegében ugyanezt mondja a transzcendentális tomista filozófia szaknyelvén. Egyébként az Egyház ilyen kezdeti előképeit nemcsak Krisztus, illetve Izrael létrejötte előtt, hanem manapság is megtaláljuk a zsidó és keresztény valláson kívüleső emberi közösségekben. (Izlám külön eset: a zsidó és keresztény vallás elemeiből keletkezett.)
- 7 S.T. III q 8 a 3.
- 8 *Laos*: szemben a pogányok népekkel, amelyeket mind a görög Ószövet-ség, mint az Új *ethné*-nek nevez.
- 9 Nem mindig: Jakab levelében a *synagoge* világosan a keresztény gyülekezetre vonatkozik (2,2).
- 10 Máté a telekvétel Isten tervében való jelentőségét két prófétai szöveg, Jer 32,6–9 és Zak 11,12–13 összeötvöztetésével mutatja be (Mt 27,9–10). Azaz, hogy az összeolvasztott szöveget – eléggé mesterkélten – Jeremiásnak tulajdonítja, talán azt jelzi, hogy amint Jeremiás telekvétele a pusztulásra ítélt Júda reményteljes jövőjét akarta a népnek meghirdetni, hasonlóképpen Jézus Jeruzsálemben kiöntött vére és az ő véréből elnevezett telek a végső kiengesztelődés reményét hirdeti. Jézus is megjövendöli Jeruzsálem pusztulását (23, 38; 24,1–2), de szavainak végső kicsengése Jeruzsálem eszkatológikus megtérését jelzi: „nem láttok engem mostantól fogva mindaddig, amíg azt nem mondjátok: Áldott, aki az Úr nevében jön!” (23:39; vö.: Róm 9–11).

- 11 A húsvéti vigilia imádsága. Eredeti latin szövege sokkal kifejezőbb, mint minden fordítás. Arra kérjük Istent, „ut in Israeliticam dignitatem totius mundi transeat plenitudo”.
- 12 A többi szentséget, és az Egyház hierarchikus rendjét (püspökök, papok, diákonusok) is Jézus alapította, de csak közvetve: az apostolokat felhatalmazta a Szentlélekben, hogy befejezzék az Ő művét.
- 13 Lásd még a szőlőtő és a szőlőágak szimbolizmusát a 15. fejezetben.
- 14 *Wer ist die Kirche?* (Freiburg, Herder: 1960).
- 15 Lásd a *q^ehal* YHWH kifejezés magyarázatát fentebb.
- 16 Vö.: 1Kor 11,22, ahol az *ekklesia tou theou* kifejezetten az eukarisztikus gyülekezetre utal; a keresztények neve „klétoi hagioi” – választott szentek – az idevágó ószövetségi szövegek szerint: Kiv 12,16; Lev 23,2; Szám 28,25.
- 17 Vö.: Menenius Agrippa meséjével, amely Róma alsó néposztályait meggyőzte, hogy vonuljanak vissza a városba.
- 18 Pál a filippiekhez írt levélben nem említ *presbüteros*-t, csak *episkopos*-t és *diakonos*-t.
- 19 Lásd az 5. lábjegyzetet.
- 20 Lásd az Énekek Énekében a „nigra sum sed formosa” patrisztikus magyarázatát.
- 21 Már Tertullian is állítja, hogy ha Róma püspöke a montanistákkal közösségre lépett volna, minden püspök követte volna példáját (*Adv. Praxean*, 1,5).
- 22 A fent mondottak csak általánosságban érvényesek. Mindig akadtak ortodox főpapok, akik az állami nyomásnak ellent állva az evangélium szabadságáért küzdöttek.
- 23 Pálnál ez a lelkiileg érett ember jó és rossz közötti megkülönböztető képességére vonatkozik.
- 24 A Nap és a Hold a szentatyáknál Krisztus és az Egyház viszonyát példázta: az Egyház minden adományát, fényét Krisztustól kapja. De ebben az időben e hasonlatot a pápai és császári hatalom viszonyára alkalmazták: a császár minden hatalmát a pápától kapja.
- 25 *Sponsa vero nos ipsi sumus... et omnes simul una sponsa, et animae singulorum quasi singulae sponsae* (2 Dom I post Oct Epi). A rövidítések megjefejtéséhez lásd a 185. lábjegyzetet.
- 26 *Ipsa (Ecclesia) est carius corpus Christi, quod ne mortem gustaret, morti illud alterum traditum fuisse nullus Christianus ignorat* (SC 12,7).
- 27 Szent Ferenc nem minden követője maradt hűséges az Egyházhöz. Egy radikális szárnya olyan romlottnak látta az intézményes Egyházat, hogy szembefordult vele.

- 28 Szent Tamás kifejti, hogy ha valaki hisz Isten léteiben és abban, hogy megad mindazt, ami szükséges az üdvösségünkhöz, ezzel valójában már Krisztust is elfogadja (II, 2, q 1, a 7).
- 29 R. H. Bainton, *Here I Stand* (Abingdon-Cokesbury Press, 1950), 65. o. Érdemes tény, hogy nemcsak a szentatyák, hanem a legtöbb Luther korabeli katolikus teológus is hasonló módon értelmezte a Római levelet. Luther egyáltalán nem állt egyedül fölfedezésével.
- 30 A szentek azt is megélték, hogy Isten megigazulást adó irgalma fokoatosan átalakítja és megszenteli a lelket úgy, hogy Isten kegyelmében fogant szeretete érdemszerző lesz. Ennek az ontológiai átalakulásnak a teljes realizmusát Luther sohasem tudta egészen elfogadni, bár beszél a lélek megszentelődéséről. Vitairataiban azonban a megigazulás egyre inkább csak *iustificatio forensis* értelmet kap: Isten Krisztus érdemeire való tekintettel felmenti a bűnös lelket és igaznak jelenti ki, bár bűneit Krisztus érdemei csak betakarják, de nem teszik „új teremtménnyé”.
- 31 A szentmise áldozati jellegét tagadja, mivel úgy gondolja (és kora tévedései alapján érthetően), hogy a katolikus tanítás szerint minden egyes szentmisében újra és újra feláldozzuk Krisztust és ezzel a kereszten egyetlen isteni áldozatának tökéletességét saját emberi teljesítményeink hangsúlyozásával meggyalázzuk. A mai luteránus–katolikus párbeszédnek ezt a félreértést sikerült lényegében tisztáznia.
- 32 L. Nagy Katé, #158. vö.: Vajta Vilmos, *Communio. Krisztus és a szentek közössége Luther teológiájában* (Budapest: Magyarországi Luther Szövetség, 1993), 9. o.
- 33 WA 5,47; 7, 722; 18, 652; 40/2 105–106.
- 34 *Confessio Augustana*, a. 7.
- 35 HD III/3d, 44. o.
- 36 Vajta, *Communio*, 8. o.
- 37 WA 6, 538;
- 38 U. o. vö.: Vajta, *Communio*, 40. o. Ha egyrészt a mai luteránusok felismernék, hogy az *ex opere operato* elv nem a babona behatolása az egyházi életbe, hanem azt jelenti, hogy a „szentségi aktus révén” Krisztus maga cselekszik és szentel meg bennünket, másrészt ha mi katolikusok Rahner helyes meglátását továbbgondolva, a szentséget mint „megtestesült” és hatékony isteni Igét tekintenénk, amely a hit révén fejt ki teremtető, életadó erejét, a két felfogás egészen közel kerülne egymáshoz.
- 39 Korai művében, követve a szentatyák és Szent Tamás tanítását („The Blessed Sacrament of the Holy and True Body of Christ and the Brotherhoods”, 1519: *Martin Luther's Basis Theological Writings*, szerk. T. F. Lull [Minneapolis: Fortress, 1989] 243–244. o.), Luther szerint az Oltáriszent-

ség célja és hatása Krisztussal és Krisztusban az összes szentekkel (az égben és a földön) megerősödő közösség, *communio*. Amint a kenyér és bor átváltozik (itt még Luther tartja bizonyos mértékig a *transsubstantiatio* tételét) Krisztus testévé és vérévé, úgy mi is átalakulunk egy lelki testté Krisztussal és az összes szentekkel együtt, és részesülünk Krisztusnak és minden szentjének erényeiben és irgalmában (#16). Későbbi műveiben Luther inkább a bűnbocsánat és a hit erősítését hangsúlyozza, mint a szentség hitben való vételének hatását, bár a szeretet növekedését is fontosnak tartja (lásd pl. Nagykáté, #242–266).

40 Vajta, *Communio*, 18–33; 48–54. o.

41 Luther's Works, St. Louis & Philadelphia, 1955–, vol. 25, p. 24.

42 Fontos szem előtt tartanunk, hogy a választottak láthatatlan egyháza nem a reformátorok találmánya, hanem már Szent Ágoston teológiáiban is fontos szerepet játszik és a középkori hagyomány is elfogadja. Az új, amint fentebb láttuk, a látható egyház ismertetőjegyeinek a megcsonkításában áll.

43 *Instituta Christianae Religionis*, IV, 1,4.

44 U. o. IV, 1,9.

45 IV, 3, 1–16.

46 U. o. IV, 2, 1–12. Kálvin nem hisz a kenyér Krisztus testévé való átlényegülésében.

47 U. o. IV, 3, 11–12.

48 P. L. Davis, *The Church in the Theology of the Reformers* (Atlanta: J. Knox Press, 1981), 53. o

49 Lásd u. o. 215. o. ¹

50 Sessio 22, 1. fej. DS 1740, 1616.

51 Ugyanakkor a zsinat fontos határozatokat hozott az Egyház megreformálásáról és a gondviselészerűen felvirágzó szentek nagy csoportján (pl. Loyolai Szent Ignác, Nérei Szent Fülöp, Avilai Szent Teréz, Keresztes Szent János), az újonnan alakult vagy megújult szerzetesrendeken, (pl. jezsuiták, sarutlan kármeliták), reformpápák és reformpüspökök sorozatán keresztül (pl. III. Pál, V. Szent Piusz, Borromei Szent Károly) elérte, hogy megszűntek a súlyos egyházi visszaélések; a Katolikus Egyház visszanyerte lelki vitalitását és az egész világra kiterjedő missziós munkája új lendületet nyert.

52 *Controversiae* 4, III, 2

53 U. o. 3, II.

54 U. o. 3, II, zárószó.

- 55 A püspökök tiltakozása ellenében Frigyes választófejedelem és más világi hatóságok karolták fel és vitték győzelemre a lutheri reformációt a német birodalom egyes tartományaiban.
- 56 Lásd HD III 3d, 60–61. o.
- 57 A vadkapitalizmus tömegeket nyomorba taszító rendszerét a pápaság elég későn kezdte el bírálni (lásd *Rerum Novarum*, 1891). De helyi katolikus kezdeményezések elég korán megszülettek (pl. Ozanam működése Franciaországban, Ketteler püspök Németországban). A vallásszabadság katolikus megfogalmazására azonban csak a II. Vatikáni Zsinat alatt került sor. Addig az a nézet uralkodott, hogy a tévedésnek nem szabad szabad utat engedni arra, hogy megrontsa az embereket. A pápák, XVI. Gergely és IX. Piusz különösképpen, úgy látták, hogy a vallásszabadság elfogadásával szükségképpen elfogadnák a vallási közömbösséget is (amely szerint nincs objektív kritérium arra, hogy az egyik vallás igaz és a másik nem). Csak a II. Vatikáni Zsinat tudta John Courtney Murrey segítségével megfogalmazni, hogy a tévedésnek ugyan nincsenek jogai, de az Isten képére teremtetett szabad embernek Istentől kapott joga van arra, hogy szabadon keresse az igazságot, akkor is, ha ez időnként tévedések elfogadásához is vezet (lásd *Dignitatis Humanae*).
- 58 A pápaságról szóló dokumentumon kívül (*Pastor aeternus*) a katolikus hitről is készült zsinati konstitúció *Dei Filius* címmel.
- 59 DS 3061: az alexandriai Eulogius-hoz írt levél.
- 60 Azok a teológusok, akik elvetették a pápaságra vonatkozó dogmákat, úgy alapították meg az ókatolikus skizmatikus egyházat, hogy ortodox püspökök révén saját soraikból szenteltettek fel püspököket.
- 61 Angliában Newmannak kellett a félreértések ellen küzdenie, a svájci püspöki kar pedig szintén körlevelet tett közzé.
- 62 HD III, 3d, 114. o.
- 63 *Vom Sinn der Kirche*, Mainz, 1922, 1. o. Az ekkléziológia megújulásáról lásd részletesebben S. Jáki, *Les tendances nouvelles de l'ecclésiologie* (Róma: Herder, 1957).
- 64 Az ekkléziológia megújulása tulajdonképpen már a 19. sz. egyes teológusainál is megtalálható. J. A. Möhler először az Egyházat mint a Szentlélek erejében létrejött organikus hívőkösséget vizsgálja (*Die Einheit der Kirche oder das Prinzip des Katholizismus*, Tübingen, 1825). Majd klasszikussá vált második művében (*Symbolik oder Darstellung der dogmatischen Gegensätze der Katholiken und Protestanten nach ihren öffentlichen Bekenntnisschriften*, Mainz, 1832) mint a megtestesült Ige által alapított és annak istenemberi életét térben és időben kiterjesztő hierarchikus közösséget tárgyalja. Az Egyház tehát Möhler szerint elsősorban a megtestesült Ige

és a Szentlélek által létrehozott, Istent és embert egyesítő misztérium, és csak ennek függvényeként jogi szervezet. Möhler szemléletmódja hatással volt az ún. „római teológiai iskolá”-ra (G. Perrone, C. Passaglia, C. Schrader, J. B. Franzelin) és M. J. Scheeben-re. Különben C. Schrader, aki az I. Vatikáni Zsinat számára az egyházzal szembeni konstitúció első fogalmazását előkészítette, a schema első fejezetének ezt a címet adta: „Az Egyház Krisztus misztikus teste”. Időhiány miatt azonban e részről nem volt végleges szavazás. Különben is sokan kifogásolták, hogy a cím az Egyházat nem pontos fogalom, hanem metafora segítségével határozza meg.

- 65 *World Council of Churches, Ökumenischer Rat der Kirchen, Conseil oecuménique des Églises*, hivatalosan, több évtizedes előkészítő munka után 1948-ban alakult meg. Részleteket lásd Békés Gellért, *Ökumenizmus*, TK III, 11 Róma, 1976, 26–33. o.
- 66 XXIII. János 1963. júniusában meghalt és az újonnan megválasztott, VI. Pál 1963. szeptember 29-én nyitotta meg a második ülészsakot.
- 67 Lásd *A II. Vatikáni Zsinat tanítása*, szerk. Cserháti J. és Fábián Á. (Budapest: Szent István Társulat, 1975). A dokumentumok részletes ismertetéséről itt le kell mondanunk. De a rendszerező rész egyháztana elsősorban a II. Vatikáni Zsinat teológiájára épül. A zsinati dokumentumok történetéről és értelmezéséről lásd *Das Zweite Vatikanische Konzil. Konstitutionen, Dekrete und Erklärungen lateinisch und deutsch. Kommentare*, szerk. H. S. Brechter, B. Häring és mások /*Lexikon für Theologie und Kirche*/ (Freiburg: Herder, 1966–68) I–III. rész.
- 68 A francia szó *Concile*-től, az olasz XXIII. János pápától származik.
- 69 Rahner később egyoldalúan csak a legújabb problémák iránt való érzékeny, pozitív beállítottságra helyezte a hangsúlyt, és sokszor félreérthető teológiai spekulációiban nem aknáztá ki eléggé a keresztény hagyomány gazdagságát.
- 70 Egyes bázisközösségek egyoldalú torzulásai semmiképpen sem jelentik, hogy a keresztény közösségek csak a hit növelését tekintsek céljuknak és elhanyagolják az igazságosabb társadalomért folytatott munkát.
- 71 Lásd Alszegehy Z. és mások, *Kereszténység és közösség. Tanulmányok a kis-közösségekről*, Teológiai kiskönyvtár 1981.
- 72 Lásd J. M. R. Tillard, *Église d'églises: l'ecclésiologie de communion* (Paris: Cerf, 1987).
- 73 Ennek a jognak az elismerése nem jelenti, hogy a római püspök jogait mindig az evangélium szellemében gyakorolta vagy fogja gyakorolni. Amint láttuk az Egyháznak kijáró tévedhetetlenség karizmájában csak meghatározott esetekben részesedik.

- 74 Reflexív, fogalmi ismereten azt a tipikus emberi ismeretmódot értjük, amely az anyagi világ érzéki megtapasztalásán keresztül ragadja meg annak mivoltát, és az abban kifejeződő szellemi tartalmakat, s ezek valóságát ítéletek formájában kifejezi. Jellemzője ennek az ismeretmódnak, hogy mindig csak részleges, egymást követő logikai lépésekben halad előre, ugyanakkor ez az egyetlen tudásmód, amellyel az ember egy tényállás igaz, vagy hamis voltát embertársának bizonyítani tudja. Ettől a fogalmi ismerettől megkülönböztetjük az intuitív ismeretet, amely azt megelőzi és követi: közvetlen, globális, szellemi „meglátás”, amely az intuíción alanyában teljes bizonyosságot alapoz meg, mivel a valósággal való közvetlen kapcsolat eredménye. Ugyanakkor az intuitív meglátás tartalmát csak a fogalmi ismeret fáradságos és apró lépésekből álló munkájával tudja feldolgozni, más valóságtartalmaktól elhatárolni és intuíciónak igazáról másokat meggyőzni. Ám minden intuitív valóságmegragadás olyan egészret tartalmaz, amelyet a legrészletesebb fogalmi ismerethalmaz sem képes a maga teljességében feldolgozni és kifejezni. Erről majd részletesebben a „sensus fidei”-vel kapcsolatban szólunk.
- 75 Mindez természetesen nem dogma, hanem a Szentháromság dogmáját teológiailag igyekszik megmagyarázni.
- 76 Ez a megkülönböztetés a középkori szentségtan egyik elvét terjeszti ki analóg módon az egész Egyházra. Amint tudjuk, a középkor megkülönböztette a *res et sacramentum*-ot, a *res sacramenti*-től, a hatékony szentségi jelet a szentségi jel által közvetített végső hatástól, a szentségi kegyelemtől.
- 77 Szent Tamásra hivatkozva a *Mystici Corporis* enciklika ezt úgy fejezi ki, hogy a Szentélek *numerice idem subiectum* az Egyház minden tagjában. Lásd DS 3811.
- 78 Ezt a minden szentmisében megvalósuló igazságot a 2., 3. és 4. eucharisztikus imádság két epiklézissel fejez ki: az első az átváltoztatás kieszközlését kéri a Szentlélektől, a második pedig azt, hogy a Lélek erejében „egy lélek és egy test lehessünk Krisztusban.
- 79 Szent Ágoston, *De Civitate Dei*, XIX,13.
- 80 A későbbi nyugati szentatyák és a nicea–konstantinápolyi hitvallásba beillesztett *Filioque* szerint a Lélek az Atyától és a Fiútól származik. Ez lényegében a korábbi és a keleti Egyház által máig is megőrzött formulának nem mond ellent. A nyugati szentatyák is tartják, hogy a Fiú Szentlelket „lehellő” társ-elv (*co-principium*) voltát az Atyától kapja. Lásd. legújabban az *Orientale Lumen* c. pápai apostoli levelet.
- 81 Vö.: a harmadik eucharisztikus kánon elejét.

- 82 A földi Egyházhoz tartozás különböző módjairól és fokairól lásd LG 14–16.
- 83 Az egyházi tanítóhivatal (*magisterium*) közvetlen feladata a kinyilatkoztatás igazságának a megfogalmazása és megőrzése. De éppen ezzel szolgálja a szeretet növekedését, hiszen az isteni szeretet növekedése feltételezi az isteni igazság ismeretét..
- 84 Vö.: Nestorios konstantinápolyi pátriárka ügyét.
- 85 S,T. II, 2 Q 39, a 1.
- 86 Haec Ecclesia, in hoc mundo ut societas constituta et ordinata, subsistit in Ecclesia catholica, a successore Petri et Episcopis in eius communione gubernata, licet extra eius compaginem elementa plura sanctificationis et veritatis inveniuntur, quae ut dona Ecclesiae Christi propria, ad unitatem catholicam impellunt.
- 87 Fentebb láttuk, hogy a Katolikus Egyház teljességét árnyaltabb módon kell értenünk, mint ahogyan az a katolikus köztudatban élt. Hiszen a keresztények megosztottsága gátolja az Egyház katolicitásának az empirikus megvalósítását.
- 88 Az eredeti szöveg a Katolikus Egyháztól különvált *Ecclesae vel Communitates* kifejezéseket használja, ezzel is jelezve az egyházi jelleg különböző fokait. A zsinati iratok összefüggésében az *ecclesia* szót teológiai értelemben csak olyan keresztény felekezetekre alkalmazhatjuk, ahol érvényes Eucharisztia és érvényesen felszentelt püspökök építik a keresztény közösséget, mint pl. az ortodox vagy ókatolikus egyházak.
- 89 Az ökumenizmus katolikus elveit és annak alkalmazását lásd UR 1–12-ben és a Szentszék által kiadott ökumenikus direktóriumban. II. János Pál *Ut Unum Sint* enciklikája még a zsinati iratoknál is jobban hangsúlyozza a tőlünk különváltan élő keresztény egyházak és közösségek keresztény értékeit, az egységért való imádság és munka szükségességét, amelynek legfontosabb előfeltétele a közös bűnvallomás és bűnbánat az egység ellen elkövetett bűnökért.
- 90 Lásd Ant. Szt. Ignác, *Ad Trallianos és az ismeretlen szerzõtől származó Polikárp vértanúságáról szóló levél* üdvözlete.
- 91 Hippolytus, *Traditio Apostolica*, 21.
- 92 Kis könyve, *Das Heilige*, továbbra is a legfontosabb könyv az isteni szentségről.
- 93 Az Isten dicsőségének, a szentséggel szinoním jelentésű *kabód Yahve*-nak ez az elsődleges jelentése.
- 94 Mt 28,19 szó szerinti fordításában az Atya, Fiú és a Szentlélek **nevére** (*eis to onoma*) kereszteltetünk meg, vagyis a Szentháromság „nevére” írunk át” minket, s ezzel a Szentháromság „tulajdoná”-vá leszünk.

- 95 A keresztség szent életre kötelező parancsa nem egyszer rigorizmushoz vezetett az első hat évszázad egyházában. Egyes bűnök alól egyes püspökök a bűnbánót egyáltalán nem, vagy csak halálos ágyán oldozták fel; nem azért, mert az Egyház általános bűnbocsátó hatalmában kételkedtek, hanem mert féltek attól, hogy egyes súlyos bűnök bocsánata a keresztény közösségre rossz hatással lesz. Jogosan megkérdőjelezhető, hogy az a (legalábbis) nyugaton a hatodik századig gyakorolt elv: „egy keresztség, egy nyilvános bűnbánat” mennyiben felelt meg a krisztusi irgalom követelményeinek. A visszaeső súlyos bűnös ugyanis nem kapott a második kiközösítés alól feloldozást, pusztán csak bűnbánatra és az Isten irgalmában való bizakodásra buzdították.
- 96 Amíg e földön él, ez a különválás nem végleges, és ezért nem is teljes: amint a neoszkolasztikus teológia mondja; az Egyháznak (lelkileg) halott tagja.
- 97 Ezt az imádságot és annak meghallgatását kijelentő feloldozást fejezi ki a feloldozó formula kérő és kijelentő része.
- 98 Epist. II. sorozat, 52, 1–3; *De Symbolo ad catech. sermo alius*, 13.
- 99 Tehát a helyes értelemben vett ökológiai feladatokkal szemben a katolikus keresztény nem lehet közömbös: felelős nemcsak önmagáért, a jelen és a jövő emberiségéért, hanem az anyagi világ gazdagságának és szépségének megőrzéséért is.
- 100 Az Egyház katolicitásáról lásd LG 13–16.
- 101 Lásd LG 16-ot és II. János Pál *Redemptoris Missio* c. enciklikáját.
- 102 Gondoljunk a Krisztus által megfogalmazott boldogságokra: „boldogok, akik sírnak... boldogok, akik éheznek és szomjazzák az igazságot”: akiben működik a kegyelem, ugyanakkor olyan környezetben él, amely megfosztja emberi méltóságától és eltorzítja számára az emberi élet értelmét, annak implicit (fejletlen, fogalmilag tisztázatlan) hite inkább a kegyelem inspirálta, minden reménytelenség ellenére való reményben és vágyakozásban fejeződik ki.
- 103 Többnyire nem úgy, hogy az utcasarkokon prédikálunk. Mindennél fontosabb, hogy egyéni életünk és az egyházi közösség élete „beszéljen”: az hívja fel a figyelmet a bennünk működő misztériumra.
- 104 Ha „Jakab, az Úr testvére” (Gal 1,19) nem a Tizenkettő egyike, akkor Pál itt tágabb értelemben veszi az apostol szót.
- 105 Ebben nem kell szükségképpen lukácsi konstrukciót látni. Amint ezt többen kimutatták, a Jézus korabeli zsidóságban létezett a jeruzsálemi központ teljes hatalommal felruházott küldötteinek intézménye (*selihin*), mint ahogyan azelőtt a próféták is teljhatalmú megbízást kaptak Izrael Istenétől. Jézus természetesen felhasználhatta ezt a jól ismert elnevezést.

- 106 Vö.: Mt 28,18–20.
- 107 Jánosé az egyetlen evangélium, amely nem tartalmazza a Tizenkét tanítvány névlistáját.
- 108 Ezt a küldetést nem lehet csak a bűnbocsánat szentségére leszűkíteni, de azt is magában foglalja.
- 109 Lásd Irenaeus, *Adversus Haereses* III, 3, 1.
- 110 U. o. IV, 26, 2.
- 111 *Adv. Haer* III, 3, 3.
- 112 *De Praescriptione haereticorum* XX, 4.
- 113 *Adv. Haer* IV, 33, 8.
- 114 *De Praescriptione* XX, 3–4. (Erdő Péter ford.)
- 115 Az apostolok ünnepére rendelt első prefáció szerint az örök pásztor soha nem szűnik meg apostolai által kormányozni Egyházát.
- 116 Vö.: *Adv. Haer* III, 24, 1.
- 117 Tertullian, *De Praescriptione* XXXVI, 1, 3.
- 118 Nyilván állandóan alakulnak új helyi egyházak; az egyetemes Egyház és a helyi egyházak is állandóan változnak a változó történelmi és kulturális helyzet szerint. De az Egyház alapvető struktúráit az apostoli nemzedék rakta le.
- 119 Látni fogjuk, hogy egészen sajátos módon Róma püspöke Pál örökségének is hordozója.
- 120 Erre a következtetésre egyébként több protestáns egzegéta is eljutott. Lásd pl. Cullmann, *Saint Pierre, apotre, martyr* (Paris: Neuchatel, 1952).
- 121 Más arám eredetire utaló kifejezések: Simon, bar Jóna, test és vér, megkötni és feloldani.
- 122 Máté, akárcsak a többi evangélium, igen világossá teszi, hogy nem Péter jelleme a szikla.
- 123 Az „alvilág kapui” a halál urát, a Sátánt jelenti, aki a halál révén akarja a világot hatalmába keríteni (Bölcs 2,23–24).
- 124 Mt 18,18, amely minden tanítványra kiterjeszti a megkötni és feloldás hatalmát, a szövegösszefüggés alapján valószínűleg a Tizenkettőre vonatkozik (10,1–4 óta a „tanítványok” kifejezés a tizenkét tanítványra szűkül). 18,18-ban, mivel a szöveggörnyezetben bűnről és megbocsátásról van szó, a megkötni és feloldás kifejezés a kiközösítést és a kiközösítés feloldását jelenti.
- 125 E rövid szöveg szinte a pápaság egész történetét előrevetíti. Amikor Péter utódai isteni segítséggel hivatalos minőségben cselekedtek és cselekedtek, az Egyházat erősítik. S ezt a szerepüket semmilyen emberi gyöngeségük nem tudta és nem tudja megakadályozni. De ha pusztán emberi meggondolásból cselekednek, az Isten tervét akadályozzák, bot-

- rány és bűnalkalommá válnak. Ha csak a magasztos péteri hivatalt hangsúlyozzuk, nemcsak Máté evangéliumát magyarázzuk félre, hanem értetlenül állunk a zuhlott pápák történeti ténye előtt, és magunk is akadályozzuk az ökumenikus párbeszédet.
- 126 Máténál Péter hitét az Atya kinyilatkoztatásának köszönheti, Lukácsnál Jézus imádságának. Persze az Atya Máténál is mindent Fián keresztül nyilatkoztat ki (11,27).
- 127 Farkasfalvy Dénes, *Testté vált Szó, III. rész, 22. o.*
- 128 Lásd a „felszállt” *anébé* teológiai értelmének kifejtését Farkasfalvy, 176; 180. o.
- 129 VI. Pál ezt az ősi hagyományt követte, amikor az Egyházak Világtanácsa előtt így mutatkozott be: „az én nevem Péter”.
- 130 Ugyanakkor siet hozzátenni, hogy nem méltó az apostoli címre, mivel üldözte Isten Egyházát (1Kor 15,9).
- 131 Valószínűleg Szilvánusz. Hogy a levelet még Péter életében vagy halála után írta, a mi szempontunkból lényegtelen.
- 132 A tanú: *martius* a keresztény szóhasználatban mártírt is jelent. Ezért, és mivel Péter magát mint az eljövendő dicsőség (jelenre is vonatkoztatható) részesét mutatja be, a szerző itt talán már a vértanúságban megdicsőült Péter nevében ír.
- 133 A második Péter-levél biztosan Péter halála után kelt; péteri szerzősége tehát csak másodlagos.
- 134 Természetesen nem egyedül a püspök építi az Egyházat. Feladata, hogy mindenki karizmáját, Lélektől kapott ajándékát megvizsgálja, és annak harmónikus működését az egészben biztosítsa. Így minden „Lélekben élő” keresztény építi az Egyházat.
- 135 A Rómával való *communio* (*koinonia*) szükségességét a keleti egyházak is elismerték, bár később az öt pátriárkátussal (Róma, Konstaninápoly, Alexandria, Antióchia és Jeruzsálem) való közösséget tették az Egyházhoz való tartozás feltételévé.
- 136 *Dogmengeschichte*, 4. k. 485. o.
- 137 Ezt Polykrates Euzébios által idézett egykorú levele bizonyítja, *Historia Ecclesiastica* 5.24.8.
- 138 Egy hosszabb tanulmány azt is megmutathatná, hogy e szerep elismerése már magában foglalta az I. Vatikáni Zsinaton definiált kettős dogmát a pápai tévedhetetlenségről és az egyetemes Egyházra vonatkozó közvetlen és teljes pápai főhatalomról.
- 139 „Vicarius Christi” (Krisztus helytartója) kifejezés a középkorból származik.

- 140 Tudjuk, hogy a második századtól kezdve az egész középkoron át „az apostol” név nélkül mindig Pált jelentette.
- 141 Valószínűleg már az Apostolok Cselekedeteiben leírt jeruzsálemi tanácskozás (15. fej.) is teológiailag egyetemes zsinatnak nevezhető (vö.: Gal 2,1–10). Következményeiben mindenesetre felmérhetetlen jelentőségű: lehetővé teszi, hogy a kis zsidó-keresztény gyülekezet néhány évszázad alatt világegyházzá fejlődjék.
- 142 LG 25. Más a jogi helyzete a II. Vatikáni Zsinat után létrehozott püspöki szinódusoknak. Ezeknek csak tanácsadó joguk van.
- 143 Láttuk, hogy a római püspök vezető szerepe történetileg nemcsak onnan származik, hogy Péter utódja, hanem onnan is, hogy Pál örököséként az egész apostoli testületet képviseli.
- 144 A pápa hivatalosan így szólítja meg püspöktársait: „venerabiles fratres in episcopatu”: „tisztelendő püspöktestvéreim!”
- 145 *La primauté de l'église de Pierre et Paul* (Fribourg–Paris, 1977).
- 146 Természetesen csak a szokásos feltételek betartásával beszélhetünk tévedhetetlen pápai, vagy egyetemes zsinati döntésről (lásd DS 3074).
- 147 Gondoljunk pl. az ariánus tanításra, amely egy időben úgy látszott, hogy a többség hite az Egyházban, ma pedig a protestánsok többsége is tévedésnek tartja. Gondoljunk a hitújítást megelőző időkre. Igen valószínű, hogy – megfelelő tanítók hiányában – a katolikus hívek nagyrésze valóban azt gondolta, amit Luther – tévesen – a Katolikus Egyház hivatalos tanításának tartott, ti. hogy jó cselekedetek révén és nem Isten ingyen kegyelméből igazulunk meg.
- 148 Lásd pl. Hormisdas, pápa Konstantinápolyba küldött és ott elfogadott levelét (515), amelyben a pápa állítja, hogy Krisztus Péternek Mt 16,18-ban rögzített ígéretét a történeti tények igazolták, mivel „az Apostoli Szék mindvégig makulátlan tisztasággal megőrizte a katolikus hitet (*quia in Sede Apostolica immaculata est semper servata religio*) DS 363.
- 149 A szentírási hiten nyilván nem azt értjük, hogy a római egyház minden hittétele kifejezetten megtalálható a Szentírásban, hanem azt, hogy a katolikus dogmák a szentírási tanítás homogén fejlődésének eredménye. Amint Newman kifejtette: a magban az egész későbbi fa jelen van, de a kettő mégsem teljesen azonos.
- 150 Pl. Jézus testben való föltámadásának ténye biztosan hittétel, de azon már vitatkoznak a teológusok, hogy ehhez hozzátartozik-e az üres sír ténye is. Szerintem biztosan, de nem ítélem eretneknek az ellenkezőjét állító véleményt.

- 151 Azt gondolom, Luther, ha túlozva is, erre gondolt, amikor a *sacrificium intellectus*-ról írt. De Luther előtt a szentatyák is nagyon kényesen örködtek az orthodoxia, az igaz tanítás megőrzésén, mert tudták, hogy az igazi keresztény élet csak az isteni igazságokból táplálkozhat. A tévedés előbb-utóbb a keresztény életet is meghamisítja.
- 152 A hitben keresztény hagyomány mindig megkülönböztetett három mozzanatot: *credo Deum*, *credo Deo* és *credo in Deum* (hiszem az Istent, hiszek Istennek és hiszek az Istenben).
- 153 Pl. ugyanazt a misztikus élményt egyesek panteista, mások a személyes Istennel való kegyelmi kapcsolat fogalomtárával fejezik ki. Az élmény magyarázatra szorul és gyakran nem elég világos önmaga megmagyarázására.
- 154 Nyilván képek, szimbólumok összehasonlíthatatlanul gazdagabb tartalmat sejtetnek meg az istenélményről, mint az elvont fogalmak. Ugyanakkor a fogalmak pontosabban körülhatárolják a valóságot, könnyebben oszlatnak el félreértéseket és világosabban határozzák meg a többértelmű képek igazságtartalmát.
- 155 LG 25, „Mysterium Ecclesiae” #3 (CDF), KEK, #2035. Ilyen igazságok pl. a személy általánosan vett ontológiai fogalma, amely nélkül Krisztus és a Szentháromság misztériumát nem tudnánk állítani, vagy az erkölcsi természet törvény egyes követelményei.
- 156 Gondoljunk pl. az emberi nem biológiai eredetére és az ember biokémiai manipulációjával („biochemical engineering”) kapcsolatos erkölcsi kérdésekre.
- 157 Ez a vallásos értelmi és akarati elfogadás (*religiosum voluntatis et intellectus obsequium*) azonban nem feltétlen és kevesebb, mint a hit aktusával történő elfogadás, amely csak a tanítóhivatal tévedhetetlen tanításának jár ki (lásd LG 25). Ha valaki biztosan meggyőződött arról, hogy a tanítóhivatal mindennapi, nem tévedhetetlen tanítása egyes pontokban valóban téves, akkor joga, esetleg kötelessége is, hogy ezt a magánvélményt – botránykeltés elkerülésével – mint magánvélményt kinyilvánítsa. Ezzel nem mond ellen katolikus voltának. Ha pl. John Courtney Murray nem tartott volna ki – az egyházi tekintély teljes tiszteletben tartásával – azon meggyőződése mellett, hogy a lelkiismereti szabadságról vallott hivatalos egyházi tanítás alapos kiegészítésre és változásra szorul, éppen azért, hogy megfeleljen az emberi személy méltóságáról szóló alapvető evangéliumi tanításnak, esetleg egészen másképpen alakult volna a *Dignitatis humanae* zsinati dekrétuma; talán még ma is várnánk a lelkiismereti szabadságról szóló teljesebb katolikus tanításra.

- 158 Nyilván a bűnös sem vonhatja ki magát Isten hatalma alól. De kivonhatja magát Isten áldásából azzal, hogy szabadon az istennélküliséget, a kárhozatot választja.
- 159 Azért csak valamiképpen, mert az ember összetett, testi-lelki mivolta miatt természetes erejéből nem képes önmagát egészen átfogni és egész valójával rendelkezni Isten különös segítsége nélkül. Ezt a segítséget nevezte a skolasztika az Isten egyik „*donum praeternaturale*”-jának.
- 160 Arról, hogy a hívek hogyan gyakorolják papságukat az egyes szentségekben, lásd LG 10, 11, 34.
- 161 Az ilyen döntések jó része nem dogmatikai, inkább egyházfegyelmi jellegű. Számos esetben az egyházi vezetés közvetlen reakciója pozitív kezdeményezésekkel szemben is elutasító volt. De hosszú távon a történelem tanúsága szerint valószínűleg a legtöbb valóban ihletett kezdeményezés elfogadásra talált.
- 162 Az Újszövetség nem különbözteti meg a hierarchiát és a karizmatikusokat, mint a későbbi egyházi szóhasználat (pl. Róm 12, 3–8). Mindkét fajta ajándékot karizmának hívja, de az adományok sorrendjében mindig az apostoli küldetés van első helyen. Az azonban már az Újszövetségben világos, hogy a kétfajta adomány két különböző célt szolgál.
- 163 Gondoljunk azokra a szerzetesekre, akikből kiváló püspökök lettek, a bencések missziós szerepére, a ferences mozgalomra, a huszadik században a biblikus, liturgikus és az ún. karizmatikus megújulásra.
- 164 A prófécia adományát nyilván a hierarchia és a nép tagjai is megkaphatják. Mind Sziénai Szent Katalin, mind XXIII. János felismerte Isten akaratát Egyháza számára egy adott helyzetben, és azt hatékonyan ki is fejezte.
- 165 Az önbirtoklás azt jelenti, hogy nem külső vagy belső kényszerből, hanem szabadon, önmagamat irányítom a jóra.
- 166 Az igazi pogányok is képesek voltak erős akarattal legyőzni szenvedélyeiket, és testüket szellemi célok szolgálatába állítani. De a Lélek segítségével nélkül a szellem gőgjén nem tudtak úrrá lenni és így önmagukat sem a valóságban birtokolták, hanem hamis önbirtoklás (önimádás) áldozataivá lettek.
- 167 Bár a LG világossá teszi, hogy az Isten egész Népe, hierarchia és laikusok együttesen birtokolják Krisztus királyi méltóságát (amennyiben mindnyájan hivatva vannak a bűntől való megszabadulásra, a Krisztusnak való engedelmesség révén önmaguk birtoklására és arra, hogy az egész teremtség javukat szolgálja), ezt a témát mégis a laikusokról való fejezetben tárgyalja. Valószínűleg azért, mert a világ megszentelésére elsősorban a laikusok hivatottak.

- 168 Ez a hármias hivatás megfelel az ember három alapvető vágyának: vágyunk az isteni ihletésre: a legtöbb vallásban hisznek az Istentől való ihletettség adományában. (Még a költői ihlet is transzcendens távlatokra vágyik). Minden jó akaratú ember szeretne Istennek ajándékot adni, végső fokon önmagát. Mindannyian szenvedünk szenvedélyeink rablásától, és jobb óráinkban vágyunk a lélek felszabadulására és önbirtoklására.
- 169 Kisebb változtatásokkal idézem *Jézus Krisztus* c. könyvemből, 365. o.
- 170 Ismét kis változtatásokkal a *Jézus Krisztus* 364–365. o.-ról.
- 171 Krisztus önmagát mint Isten Fiát csak közvetve jelenti ki, amennyiben egyedül Ő ismeri és közli az Atyát. Istent csak a vele egylényegű Fiú nyilatkoztathatja és közölheti a maga teljességében.
- 172 A kettő egymással szorosan összefügg, hiszen az Egyház mint hatékony szentségi jel, a kegyelemre megnyílóknak Krisztust mindig közvetíti. Ugyanakkor a megszentelt Egyház a világ számára a leghatásosabb szentségi jel.
- 173 A zsinat XXIII. János zsinati előkészítő beszédéből idézi ezt a megnyitó sort, de egyetlen sokat jelentő változást tesz: a „Lumen Gentium cum sit Ecclesia”-t átírja „Lumen Gentium cum sit Christus”-ra. Ezzel jelzi, hogy az Egyház minden fényét nem önmagától, hanem Krisztustól kapja; nem önmagát, hanem Krisztust prédikálja. Szó szerinti fordításban: „Minthogy a nemzetek világossága Krisztus” (nem pedig az Egyház).
- 174 *Quantum quisque amat Ecclesiam Christi, tantum habet Spiritum Sanctum* (Tract in Joh 32,8).
- 175 *Widerstand und Ergebung*, E. Bethge kiad. (München: Kaiser V., 1952).
- 176 A völegény, ill. jegyes képe: Mk 2,19, Jn 3,29–30; Ef 5,22–32, 2Kor 11,1–2, Jel 19,7; 21,2–9; 22,17; az anya képe: Mk 3,35; Jn 16,21; 19,25–27; Jel 12, 1–6; 17.
- 177 A mi századunkban elsősorban Bouyer, de Lubac és H. Urs von Balthasar dolgozzák fel.
- 178 Szent Bernát az Egyház tanítói működésével kapcsolatban az Egyház emlőiről beszél. A szentatyák a keresztelő medencét az Egyház méhé”-ként emlegetik.
- 179 Eredeti formájában a *Távlatok*-ban jelent meg (1991/3).
- 180 Lásd L. Lécai: *The Cistercians. Ideals and Reality* (Kent: Kent State Univ. Press, 1977), 248–252.
- 181 Szent Bernát műveit a kritikai kiadásban (*Sancti Bernardi Opera* vol. I–VIII. Ed. J. Leclercq, C.H. Talbot & H.M. Rochais [Rome: Editiones Cistercienses, 1957–1977]) javasolt rövidítésekkel jelöljük. *Abb*: az összegyűlt apátokhoz intézett beszéd, *Apo*: Apológia, *Conv Pauli*: Szent Pál

- megtérésének ünnepére mondott beszéd, Csi: Elmélkedések (a pápa számára), *Div* : különböző tárgyú beszédek, *Dom I Oct Epi*: Vízkereszt oktavája utáni vasárnapra szóló beszéd, *Ep*: levelek, *Pasc* : húsvéti beszédek, *SC*: az Énekek énekéről mondott beszédek, *XC*: A 90. Zsoltárról mondott beszédek.
- 182 Bernát gyakran Szent Pál szavait idézve (2Kor 11,27) írja le a szerzetesélet nélkülözéseit: pl. 1 XC 1: IV, 383, 22 Div 2: VIA, 171.
- 183 Paradox módon akkor nyeri vissza az akarat a maga teljes szabadságát, amikor megszűnik benne az önakarat, a *voluntas propria*. Ti. nincs kitéve vágyai szeszélyeinek és mindent birtokolni akaró telhetetlenségének, hanem szabadon akarja, valósítja és élvezi a jót (63 Div 12: VI A 296).
- 184 Lásd részletesebben: *Handbook of Church History. vol. IV. From the High Middle Ages to the Eve of the Reformation*, ed. H. Jedin & J. Dolan (New York: Herder & Herder, 1970), 98–100.
- 185 Bernát elvet minden fényűzést, beleértve a liturgikus tér, a liturgikus ének és a szertartások díszítését is. Az egyetlen fényűzés, amelyet nem vet meg, hanem tudatosan gyakorol és ápol, az írói stílusa, írásainak gazdag, dallamos, de mindig a tartalom pontos kifejezését szolgáló színpompája.
- 186 Ugyanakkor sok olyan levelet találunk, amelyben Bernát óvja szentéletű püspök, illetve apát barátait attól, hogy elhagyják felelős egyházi posztjukat a monasztikus nyugalom (*otium*) kedvéért.
- 187 Lásd erről részletesebben Y. Congar: „L’ecclésiologie de saint Bernard” *Saint Bernard Théologien. Actes du Congrès de Dijon 15–19 sept 1953 An S O Cist* 9 (1953) 136–190, elsősorban 181–190. o. Egyébként cikkem nagymértékben Congar meglátásait összegzi, illetve azokat fejleszti tovább.
- 188 Gondoljunk pl. arra, hogy János angol király hosszú tusakodás után nemcsak elfogadja III. Ince pártfogoltját a canterburyi érseki székhelybe, de hűbérként ajánlja országát III. Ince pártfogásába. A lengyel király különben szintén hűbérurának fogadja Ince pápát.
- 189 Minden félreértés elkerülése végett fontos hangsúlyoznunk, hogy van a mai Egyházban egészséges felszabadulási teológia is (lásd pl. a pápai szociális enciklikák hosszú sorozatát), amely harcol a társadalmi struktúrák igazságosabbá tételéért, de az evangélium eszközeivel. Egyrészt tiszteletben tartja a gazdasági-társadalmi valóság relatív autonómiáját és nem akarja a gazdasági szakemberek munkáját jámbor szólamokkal helyettesíteni, másrészt nem földi utópiában, hanem a transzcendens Isten Országában remél. Azt is el kell ismernünk, hogy Szent Bernát nem gondolt társadalmi struktúrák reformjára, pusztán a visszaélések megszüntetésére. Ennyiben korának gyermeke marad.

- 190 Itt is, mint egész teológiai szintézisében, Bernát a páli és jánosi teológiát ötvözi egységes egésszé: Jn 3,29 és 2Kor 11,2 „egybeöntve”, egymással összefonódva lesz az egyházi hivatal bernáti teológiájának az alapkövévé. Lásd 191 Ep 2: VIII, 43, 238 Ep 2: VIII, 116–117.

TARTALOM

ELŐSZÓ	5
BEVEZETÉS	7
RÖVIDÍTÉSEK JEGYZÉKE	9

ELSŐ RÉSZ

TEOLÓGIAI EGYHÁZTÖRTÉNET

ELSŐ FEJEZET

ISTEN NÉPE AZ ÓSZÖVETSÉGBEN	15
1. Izrael mint Isten Népe	16
a) Isten Népe	16
b) „Jáhve seregei”	16
c) Tizenkét törzs szövetsége	17
d) Kultikus közösség	17
e) Az Isten királysága	17
f) Jeruzsálem, a Szent Város	19
g) A szent maradék	20
2. Izrael Istenhez való viszonya	21
3. Izrael küldetése a világban	23
a) Izrael az egész teremtés értelmé és célja	23
b) Izrael kiválasztása az egész világ érdekében	24
4. Az egyén és a közösség viszonya Izraelben	25
5. Az egyén és a közösség egymásba foglaltsága	26

MÁSODIK FEJEZET

AZ EGYHÁZ AZ ÚJSZÖVETSÉGBEN	27
1. Jézus és az Egyház	27
2. A Máté-evangélium (Mt) egyháztana	30
3. A János-evangélium (Jn) egyháztana	31
4. Szent Pál egyháztana	31
a) Az Egyház és Izrael kapcsolata	31
b) Az Isten Egyháza Jézus Krisztusban	33
c) Az Egyház mint Krisztus teste	34
d) Pál egyháztana „katolikus”-e?	38

HARMADIK FEJEZET

AZ EGYHÁZ A SZENTATYÁK TEOLÓGIÁJÁBAN	40
--	----

NEGYEDIK FEJEZET

AZ EGYHÁZ ÉS AZ ÁLLAM KONSTANTINI SZÖVETSÉGE ÉS ANNAK KÖVETKEZMÉNYEI	43
---	----

ÖTÖDIK FEJEZET

SZENT BERNÁT ÉS SZENT FERENC EGYHÁZKÉPE	49
1. Szent Bernát	49
2. Szent Ferenc	51

HATODIK FEJEZET

SZENT TAMÁS EKKLEZIOLOGIÁJA	52
-----------------------------------	----

HETEDIK FEJEZET

A REFORMÁCIÓ EGYHÁZTANA	55
1. Luther egyházképe	56
2. Kálvin egyházképe	60

NYOLCADIK FEJEZET

AZ ELLENREFORMÁCIÓTÓL AZ ELSŐ VATIKÁNI ZSINATIG	62
1. Az ellenreformáció ekkleziológiája	62
2. Az I. Vatikáni Zsinat	64

KILENCEDIK FEJEZET

„AZ EGYHÁZSZAKADÁS ÉVSZÁZADA”	68
1. Megújuló ekkleziológia	68
2. A II. Vatikáni Zsinat	71
3. A zsinat után: krízis és a megújulás kezdetei	72

MÁSODIK RÉSZ RENDSZEREZŐ EGYHÁZTAN

BEVEZETÉS

MIÉRT VAN SZÜKSÉG EGYHÁZRA?	79
-----------------------------------	----

ELSŐ FEJEZET

AZ EGYHÁZ ISMERTETŐJEGYEI:

EGY, SZENT, KATOLIKUS ÉS APOSTOLI EGYHÁZ	82
1. Az Egyház egysége	83
a) Az Egyház egysége a Szentháromság egységében részesedik (LG 4)	83
b) Az Egyház egységét az emberi természet is meghatározza	85
c) Az egyházi egység formái	86
d) Egység és különbözőség az Egyházban	86
e) Az Egyház egységének megtapasztalása és az apologetika	87
f) Elszakadás az Egyháztól: skizma (egyházszakadás) és eretnokség	88
Függelék: A keresztény egység	90

MÁSODIK FEJEZET

AZ EGYHÁZ SZENTSÉGE	93
1. A szentség fogalma és élménye a Szentírásban és az apostoli egyházban	93
2. Milyen értelemben szent az Egyház?	95
3. Bűn az Egyházban?	97
4. A szentség megtapasztalása az Egyházban és a szentség	99

HARMADIK FEJEZET

AZ EGYHÁZ KATOLICITÁSA	102
1. Történeti áttekintés	102
2. A katolicitás teológiája	104
a) Katolicitás és a Szentháromság	104
b) Katolicitás és az emberi természet	104
3. Az Egyház katolicitása	105
4. Katolicitás és apologetika	106
Függelék: Miért van szükség missziós tevékenységre?	108

NEGYPEDIK FEJEZET

AZ APOSTOLI EGYHÁZ	110
I. Az Egyház apostoli jellege általában	110
1. Történeti áttekintés	110
2. Az Egyház apostoli jellegének teológiai összefoglalása	114
3. Az Egyház apostoli jellegének jelentősége a krisztusi misztérium egészében	116
4. Mit bizonyíthatunk az apostoli utódlásról a történelemtudomány segítségével?	117
II. Péter és a péteri szolgálat szerepe az Egyházban	118
1. Péter az evangéliumokban és az Apostolok Cselekedeteiben	118
2. Péter szerepe Pál levelei alapján	124
3. Péter egyetemes küldetése az újszövetségi kánon alapján ...	125
4. A római püspök szerepe az Egyház első századaiban	127
5. A pápa és a püspökök testülete (collegium episcoporum) ...	132
a) Történeti áttekintés	133
b) Teológiai megfontolások	135
6. Pasztorális és ökumenikus megfontolások	139
Összefoglalás: Az Egyház négy jegyének összetartozása	
Függelék: az Egyház tévedhetetlensége	140

ÖTÖDIK FEJEZET

AZ ISTEN NÉPE RÉSZESEDIK KRISZTUS PAPI, PRÓFÉTAI ÉS KIRÁLYI HIVATÁSÁBAN	146
1. Isten Népe részesedik Krisztus papi hivatásában	146
a) Krisztus áldozata	146
b) A Krisztus papságában való részesedés (LG 10,11,34)	149
2. Az Isten Népe részesedik Krisztus prófétai hivatásában (LG 12,35)	151
a) Krisztus a próféta	151
b) Isten Népe részesedik Krisztus prófétai hivatásában, amennyiben mindnyájan birtokolják az általános értelemben vett prófécia adományát (LG 12, 35)	152
c) Karizmák az Egyházban	154
3. Az Isten Népe részesedik Krisztus királyi hivatásában	157
a) Krisztus királysága	157
b) Minden keresztény annyiban részesedik Krisztus királyságában, amennyiben engedelmes Krisztusnak (LG 36) ..	158
c) A hierarchia részesedése Krisztus királyságában	158
d) További megfontolások	159
Függelék: Az Isten Országá és a földi haladás viszonya	160

BEFEJEZŐ RÉSZ**AZ EGYHÁZ EGÉSZ MISZTÉRIUMÁT ÖSSZEGEZŐ**

KÉPEK ÉS FOGALMAK	163
1. Az Egyház mint alapvető szentség	165
2. Az Egyház mint Isten Népe és Krisztus Teste	168
3. Az Egyház olyan közösség (koinonia), amely a Szentháromság egységében részesedik	168
4. Az Egyház a megdicsőült Krisztus szűzi jegyese és minden hívő édesanyja	169
Függelék: Szent Bernát és az egyházreform	172

VÁLOGATOTT BIBLIOGRÁFIA	189
-------------------------------	-----

JEGYZETEK	193
-----------------	-----

Az utóbbi években több könyv jelent meg magyar nyelven, mely az Egyházat, mint szervezetet veszi nagyító alá. E kiadványok többsége negatívan elfogult, számos csúsztatással és tévedéssel. Igen időszerű tehát egy olyan mű megjelenése, mely „belülről”, katolikus szemszögből tárja a nagyközönség elé az Egyház teológiáját.

Az egyháztant az évszázadok során sok krízis és megújulás formálta, alakította. Kereszty Rókus ezt a fejlődési folyamatot kíséri végig az ószövetségi gyökerektől a II. Vatikáni Zsinat utáni időkig. Könyvét eredetileg teológiai hallgatóknak szánta, de aktualitása és olvasmányos fogalmazásmódja miatt mindenkinek ajánljuk, akik többet szeretnének tudni Krisztus Titokzatos Testéről: az Egyházzal.