

Előd István

VALLÁS

ÉS

EGYHÁZ

ELŐD ISTVÁN
Vallás és Egyház

DR. ELŐD ISTVÁN

VALLÁS ÉS EGYHÁZ

katolikus szemmel

SZENT ISTVÁN TÁRSULAT
AZ APOSTOLI SZENTSZÉK KÖNYVKIADÓJA
BUDAPEST 1981.

NIHIL OBSTAT.
DR. JÓZSEF GIANITS CENSOR ORDINARIUS.

NR. 704/81 IMPRIMI POTEST.
ESZTERGOM, STRIGONII, DIE 12. JANUarii A 1981.
LÁSZLÓ CARD. LÉKAI, PRIMAS HUNGARIAE, ARCHIEPISCOPUS.

A MAGYAR PIARISTA TARTOMÁNYFŐNÖKSÉG
23/1981. SZÁMU ENGEDÉLYÉVEL

*Minden jog fenntartva,
beleértve a bárminemű eljárással való
sokszorosítás jogát is.*

KATOLIKUS SZEMMEL

A katolikus jelzõt

a magyarban többféle értelemben szoktuk használni.

Elsõsorban azt a keresztény vallást mondjuk katolikusnak, amely a római pápát az Egyház fejének tekinti. Ezen a „római egyházon” belül kétféle katolikusok vannak, és ezeket – sajnos – könnyen félreérthetõ elnevezéssel különböztetjük meg egymástól, amikor római katolikusokról és görög katolikusokról beszélünk. Mintha a görög katolikusok nem Rómához tartoznának, tehát nem római katolikusok volnának! Az Egyház hivatalos nyelve így fogalmaz: latin szertartású római katolikusok és görög szertartású római katolikusok. Az elõbbieket vallási ténykedéseikben a római vagy latin eredetû szertartást és egyházjogot használják, az utóbbiak pedig görög eredetû szertartással és a keleti ortodoxokéra emlékeztetõ egyházjogi kiváltságokkal is rendelkeznek. Könyvünk címében a katolikus jelzõ egyformán vonatkozik a római és a görög szertartásúakra.

Eredetileg

a „katholikosz” jelzõt a római birodalomban használták, a birodalom egészére kiterjedõ, univerzális, egyetemes hatalmat, jogot, intézkedéseket stb. jelentette.

Ez a jelentés az egyházi nyelvhasználatban a negyedik század óta kibõvült: Krisztus egyházának katolicitása a birodalmon túlra terjedõ, az egész világ minden népéhez szóló küldetést, további nemzetek és korok fölé emelkedõ igazságoknak és üdvösségnek birtoklását jelzi (lásd II. főrész, 39. fejezet).

Némileg hasonló, bár átvitt értelemben vett jelentéstartalommal

is találkozunk, főleg egyes költőknél. Babits Mihály 1925-ben megjelent Sziget és tenger című kötete első cikkében ez áll: „Én katolikus vagyok: azaz hiszek a nemzeteken felül álló, egész világnak szóló katolikus igazságban!” (Örökké ég a felhők mögött.) Nyolc évvel később Dantet mondja a legkatolikusabb költőnek, mert az ő katolicizmusa a korok, fajok, tájak, nemzetek fölött álló katolikus kultúrával, a katolikus szellem múltjával és kincseivel való „átivódást” jelenti (1). Szinte ugyanezt mondja, de a krisztusi igék egyházi tolmácsolását és az Egyház szentségeinek használatát is beleérti Sík Sándor, aki a katolicitás lényegét így látja: Ami igazság, jóság, szépség vagy más szellemi érték bárhol is található és bárki is képviseli, azt magunkénak kell vallanunk, azzal azonosulnunk kell (2). Rónay György lényegében azonos szellemben nyilatkozik a katolikus irodalomról (3).

A katolikus szónek kevésbé ismert jelentéseivel

is találkozunk néha. Az anglikán egyháznak két főtípusa: az epizkopális és a preszbiteriális alkotmányú anglikán. Közülük az epizkopális egyházhoz tartozók szívesen mondják magukat katolikusnak.

Egészen különleges címe a „katolikosz” egyes keleti (örmény, grúz, nesztorianus) pátriárkáknak, akik bizonyos felügyeleti hatalmat gyakorolnak más pátriárkák fölött.

A második vatikáni zsinat

kiadványaiban azt akarta bemutatni, hogyan látja és óhajtja láttatni Egyházunk önmagát a mai világban. Ezzel egybehangzóan fogalmazza sok mai hittudós a katolikus teológia feladatát: rendszerező tudományos formában kell bemutatnunk Egyházunk önértelmezését. Könyvünk címében ugyanígy értendő a „katolikus szemmel” kifejezés.

Milyen módszert alkalmazunk,

amikor a vallás és az Egyház fogalmi körével kapcsolatos kérdéseket tárgyaljuk a mai katolikus hittudomány célkitűzésének megfelelően?

Módszer tekintetében is újat hozott a második vatikáni zsinat. A korábbi teológia általában csak az illető tárgykört érintő dogmákat ismertette, és a dogmaként ki nem mondott, de a tanítóhivatal által legbiztosabbnak ítélt és ezért kötelezően előírt tételeket, továbbá a hittudósok egybehangzó ítéletével megegyező tételeket. Ezeken túlmenően nem sok teret engedett az egyéni kutatások eredményeinek. A zsinat meglátásai és megfogalmazásai a legtöbbször eltérnek ettől a több évszázados hagyománytól, sőt a jövőre nézve is biztosítják – bizonyos határokon belül – a kutatás nagyobb szabadságát. Biztosítják más vallások értékeinek elismerését is, más vallású, sőt nem-hívő kutatók eredményeinek pozitív értékelését, olyannyira, hogy ami ezekben az eredményekben saját elveinkkel összeegyeztethető, azt ma közös kincsnek tekintjük. A zsinati és zsinat utáni teológiában ilyenformán egyre inkább érvényre jut a katolikus szónak Sík Sándorék képviselte értelmezése.

Hogy milyen nagy előrelépés ez a teológiában, akkor látjuk, ha szembeállítjuk vele a nagy protestáns hittudósnak, Karl Barthnak (†1968) véleményét: A kereszténység nem vallás, mert a krisztusi kinyilatkoztatás olyan többletet tartalmaz, amely az ismert vallások fogalmába nem szorítható bele (4). Barth nézete két forrásra vezethető vissza. Egyik a 16. sz.-i reformátorok elve, hogy Isten létezése és akarata nem ismerhető fel természetes ésszel, hanem csak a bibliai kinyilatkoztatásból. Ezt az elvet a katolikusok nem vallották, a 18. sz. végéig mégis katolikus és protestáns hittudósok egyaránt elzárkóztak a kereszténységen kívüli vallások értékeinek elismerésétől, sőt ezeknek a vallásoknak tanulmányozásától is. Úgy vélték, hogy Isten megközelítése tekintetében ezek a vallások mindenestül tévúton járnak. A katolikusoknak és protestánsoknak ez a – ma már meghaladottnak mondható – közös vélekedése Barth nézetének második forrása. Századunkban azonban a vallástudományok rohamos fejlődése, a kereszténységet ért támadások, valamint a közlekedési és tömegkommunikációs eszközök révén létrejött tágabb szellemi horizont jelentős fordulatot hozott e tekintetben. XXIII. János pápa kitarta az ablakokat és beengedte a friss levegőt.

Az új zsinati szemlélet különösen könyvünk első fő részében, a valóság és vallás elemzésében érvényesül; de nyomon kísérhető a második fő részben, a mai katolikus egyháztan bemutatásában is.

I. FŐRÉS

A VALLÁS

I. FŐRÉS

I. RÉSZ

VIZSGÁLÓDÁSUNK TÁRGYA ÉS MÓDSZERE

VALLÁSOSSÁG ÉS VALLÁS

1. A vallásosság és a vallás fogalma

Arra a kérdésre, hogy mit nevezünk vallásosságnak és vallásnak, kétféle válasz adható:

1. A vallásosság és a vallás *tudományos meghatározása* bölcséleti alapon történik. Mint a 9. fejezetben látni fogjuk, erről a szakemberek nincsenek egy véleményen, mert ez a meghatározás azon fordul, hogy mit tart a tudós a vallásosság és a vallás lényegének, vagyis milyen jelenségeket tart a vallás fogalmi körébe tartozónak.

2. A tudományos vizsgálódás kezdetén azonban nincs szükségünk tudományos meghatározásra. Megelégedhetünk azzal a leíró meghatározással, amellyel a *köznapi nyelvhasználat* értelmezi ezeket a szavakat. Egyéb tudományok is ilyen, úgynevezett operatív meghatározásokkal kezdik a kutatómunkát, kivéve, ha más kutatók által már igazolt szakkifejezésekből indulhatnak ki.

Mit jelent tehát a vallásosság és a vallás a köznapi nyelvhasználatban?

a) A *vallásosság* elsősorban tiszteletben részesített természetfölötti erők és lények létezésébe vetett hitet, továbbá ebből fakadó fogalmi, érzelmi és akarati tudatvilágot (= belső magatartás) jelent, másodsorban ezeknek megfelelő viselkedést (külső magatartás, amilyen például a hitvallás, imádkozás, áldozatbemutatás, bűnbánati cselekedetek). A hitet és a belőle fakadó belső magatartást *vallásos tudatnak*, a vallásosságnak külső magatartásban történő megnyilvánulását pedig *vallásos viselkedésnek* mondja a szakirodalom.

b) A vallásos tudat és a vallásos viselkedés olyan „tárgyakra” irányul, amelyeknek összessége rendszert alkot, és legtöbbször ezt a „rendszert” nevezzük *vallásnak*. Ilyen értelemben beszélünk keresztény vallásról és nemkeresztény vallásokról, régi és új vallá-

sokról, vagy arról, hogy valakinek a vallása római katolikus, vagy hogy valaki szakított a vallással, vagy pedig áttért valamely vallásra (5).

c) A *vallás* szó a szakirodalomban más értelemben is szerepel. Amikor például a vallás eredetéről, a vallás igazolásáról, vagy valláslélektanról, vallástudományról stb. beszélünk, akkor a vallás szó *egybefogja* a vallásosságot és a vallást mint rendszert. A régiek így fogalmaztak: van szubjektív értelemben vett vallás (ez a vallásosság), és objektív értelemben vett vallás (ez a vallás mint rendszer).

2. A vallásosság „tárgyai”, megnyilvánulásai és a vallásgyakorlás formái

1. A *vallásosság „tárgyai”* a vallásnak mint rendszernek alkotó elemeivel azonosak. Ide tartoznak:

a vallási eszmék, tanok, dogmák, szokások, szertartások, vallás-erkölcsi előírások, mítoszok, legendák, történetek stb.;

olyan alkotások és intézmények, amelyeket vallásos emberek hoznak létre és használnak, pl. fétisek, bálványok, oltárok, templomok, szentképek, szobrok, énekek, vallásos társulatok stb.;

láthatatlan valóságok, amelyeknek tárgyi létezését hiszik a vallásos emberek, pl. Isten vagy istenek, lélek, túlvilág stb.

2. A vallásosság különféle módokon és formákban nyilvánulhat meg. *Megnyilvánulásai*: hit, remény, szeretet, imádság, áldozat, szertartások, vallási közösségbe való bekapcsolódás és hasonlók. Ezekkel a későbbiekben foglalkozunk.

3. A gyakorlati életben és a vallásszociológiai felméréseknél elég sokszor szerepel a *vallásgyakorlás formái* vagy fajai kifejezés. Mik a leggyakrabban előforduló magatartásformák? *Mik a vallás gyakorlásának legtöbbször előforduló módozatai?*

Van intézményes vallásosság: azoknak a vallásossága, akik elkötelezik magukat egy vallási közösségnek és átveszik annak eszmei világát, szokásait, törvényeit, „hitét”.

Vannak, akik az intézményes vallásosságot teljesen elvetik, és önmaguk által kitalált vagy különféle vallási rendszerekből összeválogatott vallási gyakorlatokat folytatnak. Mások elfogadnak ugyan egy vallási intézményt, de annak eszméiből és szabályaiból nem mindent tartanak önmaguk számára kötelezőnek. Mindkét típus

vallásosságát *önkéntes vagy egyénieskedő* vallásosságnak szoktuk mondani.

Az is előfordulhat, hogy valakiben – akár másoktól való átvétel révén, akár egyéni vallásos élmény következtében – kialakulnak bizonyos vallási meggyőződések és vallásos érzelmek, de azok nem nyilvánulnak meg *semmilyen külső* magatartásban, vallásos viselkedésben. Az ilyen embert nem szokás vallásos embernek tartani.

Öntudatos, meggyőződéses, következetes vallásosságról van szó, amikor valakinek mások előtt hangoztatott vallási nézetei összhangban vannak belső meggyőződésével, és viselkedése ugyancsak meggyőződéséből, hitéből forrászik. Ennek ellentéte a *külsőséges* vagy farizeusi vallásosság.

Eredetét tekintve a meggyőződés származhat kívülről, tekintéllyel bíró emberek meggyőződésének átvételéből, és származhat belülről, azaz élményszerű megtapasztalásból vagy racionális okoskodásból.

Tekintélyi (autoktoritativ) vallásosságról beszélünk, amikor valakinek vallásos meggyőződése nem élményszerűen vagy értelmi okoskodás formájában megalapozott, hanem szülők, nevelők, barátok, vallásos környezet, társadalmi légkör vallásos nézeteinek több-kevesebb tudatossággal történő átvételére épül. – A gyerekek általában, sőt a felnőttek nagy része is, sok területen azt tartja igaznak, amit tekintélyes emberek képviselnek előtte. Főleg a tudományok, művészetek, erkölcs és vallás területén tapasztaljuk ezt. Ha nem kényszerítve, hanem önként elfogadott tekintélyről van szó, akkor az ilyen vallásosság nem káros; sőt biztos út lehet a személyi meggyőződésből és elkötelezettségből fakadó vallásosság felé. De ha nem is jut el valaki az utóbbihoz, hanem egész életében megmarad a tekintélyi vallásosság színvonalán, az sem feltétlenül elítélendő. Hiszen bizonyos lelki alkatú emberek egész életükben mindenben tekintélyekre hagyatkoznak. Az ilyeneknél szülők, jóbarátok, szakemberek, vezetők és más tekintélyek véleménye és értékelése mindig biztosabbnak és meggyőzőbbnek számít, mint a saját átélésből származó eszmék és nézetek. Ilyen embereknél, akik nem tudnak bízni önmagukban, nagy áldás, ha olyan tekintélyre akadnak, akiknek példája és szava normát és erőforrást jelent számukra.

A tekintélyi vallásosságnak ellentéte a *belső meggyőződésen és elkötelezettségen alapuló személyes vallásosság*.

Ilyen meggyőződés kialakításában nagy szerepe van a racionális érveknek, de korántsem akkora, mint gondolnók. Mert a racionális okoskodást általában ilyenkor is megelőzi és megalapozza a tekintélyen alapuló külső meggyőződés vagy pedig a vallási tudatnak egy különleges formája, az egyéni vallásos élmény. (vö. 3. fejezet). Első esetben a külső meggyőződés az okoskodás révén alakul át belsővé és az okoskodás szerepe annyi, hogy értelmünk előtt is igazolja, amit már voltaképpen egész emberségünk birtokol. A középkor istenérvei nem hitetleneket akartak megtéríteni, hanem ilyen utólagos igazolás szolgálatában állottak. Az akkori társadalom minden megnyilvánulása vallási formákhoz volt kötve, az emberek mindennapi élete vallási szokásokkal volt átszőve, természetesnek tartotta mindenki, hogy vallásosan gondolkodják vagy legalább külsőleg vallásosnak mutassa magát, és így a közszellem tekintélyi alapon szülte meg a vallásosságot. Ilyen légkörben az istenérvek a tekintélyi vallásosságot voltak hivatva meggyőződéses vallásossággá tenni, a többé-kevésbé szilárd vallási meggyőződéseket pedig elmélyíteni.

De nemcsak az okoskodás, hanem az úgynevezett vallási élmény is kiválthatja a személyes meggyőződést. Kiemelkedő esetei ennek a konverziók (megtérések), amikor az isteni kegyelem olyan intenzíven érinti meg valakinek lelkét, hogy még akkor is szakít addigi életmódjával, ha nagy áldozatába kerül. De tekintélyi alapon vagy megszokásból vallásos egyéneknek is megtörténik – sok ember életében nem is egyszer történik –, hogy vallásos olvasmány, liturgián való részvétel, a természet vagy művészet szépségeinek szemlélete vagy más élmény hatására szinte „érzi” Istennek, az „isteni”-nek, a „szent”-nek (lásd 33–35. lap) jelenlétét, „hallja” a hívását, „találkozik” vele: vallásos élményben részesül, és vallásossága ezáltal szilárd meggyőződéssé válik. A vallási élménnyel a következő fejezetben foglalkozunk részletesen.

Meg kell említenünk még a *fiktív* vallásosságot. Erről akkor van szó, ha valakinek vallásos viselkedése nem teljes meggyőződésre épül, hanem kételkedő, bizonytalankodó feltételezésekre: „hátha mégis van Isten!”, „hátha mégis igaz, amit az Egyház tanít!”. A fiktív vallásosság lehet előzménye egy későbbi meggyőződéses vallásosságnak, de lehet csökevénye is egy korábbinak.

3. A vallási jelenségek tudományos vizsgálata

A vallásnak mint rendszernek elemeit és a vallásosság megnyilvánulásait összefoglaló néven vallási jelenségeknek nevezzük.

A tudományos vizsgálódás során azonban nem szokás elkülöníteni egymástól ezt a két jelenségcsoportot. Hiszen a rendszer elemei is vallási hitből, tehát vallásosságból fakadó eszmék, viselkedések, alkotások és intézmények. A mai tudomány az ember lelkében lejátszódó folyamatokat és az ezekből fakadó viselkedéseket és tárgyi alkotásokat a maguk együttességében szemléli (vö. 11. fejezet).

A vallási jelenségek különféle tudományoknak lehetnek tárgyai. Régtől fogva foglalkozott ilyenekkel a történelem, a filozófia és természetesen a teológia, később a szociológia és a lélektan, legújabban pedig a vallásfenomenológia. Az említett tudományoknak vallással foglalkozó részei idővel külön tudományágakká váltak. Így sorakozott fel a vallásfenomenológia mellé a vallástörténelem és a nem fenomenológiai módszerrel dolgozó vallásbölcselet, az utóbbival rokon valláselmélet, továbbá a valláslélektan és a vallásszociológia.

Amikor ma vallástudományt említünk, akkor a legtöbb ember az említett tudományok összességére gondol. Teológia azonban nem szerepel a mai vallástudományban.

A vallástudomány legkorábban *vallásbölcselet* formájában jelentkezett. A felvilágosodás filozófusai ugyanis általában elvetették a kinyilatkoztatást, és csak a „józan eszből” levezethető istenhitet és etikát akarták elfogadni. Idővel azonban felvetődött a kérdés, vajon lehetséges-e Istent józan ésszel felismerni, tehát van-e lehetősége ilyen „természetes vallásnak”, és lehet-e ilyen vallásra felépíteni etikát. D. Hume és I. Kant, továbbá a pozitívizmus és a múlt századi materializmus ismeretelméleti alapon, Fr. W. Nietzsche, L. Feuerbach és K. Marx pedig antropológiai és szociológiai okok miatt tagadták a vallások – minden fajta vallás – tudományos igazolását. Ellenkező nézetet képviseltek a múlt században G. W. Fr. Hegel, Fr. E. D. Schleiermacher, J. H. Newman, századunkban S. Kierkegaard, W. Dilthey, M. Scheler, M. Blondel, J. Maritain, G. Marcel, L. Lavelle, H. de Lubac, P. Tillich. *Szociológiai*, de kezdetleges módszerrel elemezte a vallást A. Comte, a tudomány szempontjából sokkal megbízhatóbb antropológiai módszerrel K. Marx és követői (szovjet és magyar marxisták), akik már a vallástörténelem eredményeit is tekintetbe veszik, akárcsak a nyugati vallásszociológusok, pl. E. Durkheim, T. Parsons, T. Luckmann, A. Greeley, P. L. Berger. A *vallástörténet* az úgynevezett összehasonlító vallástudománnyal kezdődött, amelynek első művelője a múlt század közepén Max Müller volt. Az ő nyomában járt E. B. Tylor, R. R. Marett, R. Pettazoni, U. Bianchi, K. Rudolf, Cl. Lévi-Strauss. E tekintetben századunk eleje óta új irányzat kezdődött. A korábbiakat ugyanis az egyes vallások megegyező jelenségei foglalkoztatták, az újabbakat ellenben az eltérő vallási megnyilvánulások érdeklik és ezeket próbálják történeti, pszichológiai és szociológiai okokkal magyarázni (E. Renan, H. Usener,

R. Reitzenstein, H. Gunkel, W. Bousset, M. Dibelius, J. E. Frazer irányzata). Bizonyos szempontból ide sorolható A. Lang, továbbá Wilhelm Schmidt és munkatársai. A *vallás-
lélektan* művelői közt említhetjük a múlt század elején élt Schleiermachert, még inkább a századvégi W. James és az úgynevezett kísérleti valláslélektani iskolát: G. Girgensohn, W. Gruhn, az amerikai magyar református Vasadi Béla és a későbbi evangélikus püspök, Vető Lajos. Katolikus részről G. Wunderle, A. Vergote, S. Godin folytattak és folytatnak vallápszichológiai kísérleteket. A Husserl-féle fenomenológiai módszer alkalmazása hozta létre a *vallásfenomenológiai* iskolát, amelynek fő képviselői M. Scheler, N. Söderblom, R. Otto, G. van der Leeuw, Mircea Eliade, J. Wach.

A vallástudományok kezdettől fogva elszigetelték magukat a teológiától, amely elvileg nem a tapasztalati tudásra és észbeli okoskodásra, hanem a kinyilatkoztatásra épít. Mióta a történeti, szociológiai, pszichológiai és fenomenológiai módszer igen jelentős eredményekkel gazdagította a vallástudományt, azóta egyre több tudós vallja, hogy a filozófiának is el kell különülnie. Nem mintha a vallásbölcseletnek nem volna jogosultsága, de filozófiai okoskodások ne szerepeljenek a tapasztalati módszerekkel dolgozó szaktudományokban, hanem a bölcselet külön tudományként a maga módszerével keressen választ olyan kérdésekre, amelyek a szaktudományok eredményei alapján felvethetők. Például: Mi a vallás fogalmi meghatározása? vagyis milyen jelenségeket tekintünk a vallás lényegéből folyó megnyilvánulásoknak? mi a vallás eredete? mik a vallásos kifejezések nyelvfilozófiai értékei? stb. Mivel a filozófiai rendszerek és módszerek általában szoros kapcsolatban vannak a világnézettel, nem csoda, hogy különféle filozófiák más-más feleletet adnak ezekre és az ezekhez hasonló kérdésekre. Világnézeti érdekeltségre vezethető vissza az a jelenség is, hogy a vallástudomány művelőinek némelyike bölcseleti problémákra tér ki és próbál válaszolni akkor is, amikor a vallást csak tapasztalati, történelmi, lélektani, fenomenológiai alapon vizsgálja.

A teológiának és a filozófiának a tapasztalati vizsgálódástól való elkülönítése manapság a vallásfenomenológia és a vallásszociológia művelőinél érvényesül leginkább. A vallásfenomenológia a vallásosnak tartott jelenségek pontos leírására és más jelenségektől való eltérő különbözőségeinek megállapítására törekszik anélkül, hogy a vallás eredetére vagy objektív valóságára (pl. létezik-e Isten vagy szellemi lélek) vonatkozó kijelentéseket tenne. A vallásszociológusok azt kutatják, hogy milyen szerepet tölt be egyik-másik vallás és a vallásosság általában a társadalomban, a társadalom történetének

egy-egy szakaszában, valamilyen kultúrkörben vagy társadalmi szituációban. Ehhez a „funkcionális szemlélethez” közeledik az újabb vallásfenomenológusok úgynevezett antropológiai eljárás-módja (6). Ez a vallási jelenségeket, különösen a szimbólumokat, mítoszokat és rítusokat nemcsak fejlődéstörténetileg elemzi, hanem alakváltozásaikkal és fejlődésükkel kapcsolatban ezt a kérdést is felteszi: milyen viszonyban van ez a változás egy vallási közösségnek mint közösségnek és a közösség egyes tagjainak vallási élményeivel, továbbá a tagok és a közösség viszonylatából származó vallási élményekkel?

Több szempont azt javallja, hogy először a legutóbb ismertetett irányzat szellemében tárgyaljunk a vallásosságról és a vallásról, azután következzenek a filozófiai, majd a teológiai szemlélet bemutatása.

4. Vizsgálódásaink állomásai

A továbbiakban a vallási jelenségeket a következő szempontok szerint vizsgáljuk:

1. Először fenomenológiai módszerrel elemezzük.
2. Azután a filozófia módszereivel vizsgáljuk.
3. Harmadsorban a vallásos jelenségek teológiájával foglalkozunk.
4. A továbbiakban rövid vallástörténetet adunk.
5. Függelék gyanánt néhány példát hozunk a vallási tapasztalatra.

I. FŐRÉS

II. RÉSZ

A VALLÁSI JELENSÉGEK FENOMENOLÓGIAI VIZSGÁLATA

BEVEZETÉS

A fenomenológiai módszer minden értékeléstől mentes leírásra és osztályozásra törekszik. Nem az érdekli, hogy mi igaz a vallásban és mi nem, vagy mi a vallás eredete és előrelátható jövője, hanem a vallási jelenségeknek minden más jelenségcsoporttól eltérő sajátosságait kutatja.

1. *A vallási jelenségek vizsgálatát ajánlatos a vallási élmény elemzésével kezdeni (7).*

Hiszen még az intézményes vallásosság követői közt is sokan törekednek és hivatkoznak egyéni élményekre, sőt a legtöbb intézményes vallás keletkezésében alapvető szerepe volt a találkozás élményének (kinyilatkoztatás, sugalmazott írások, a vallásalapító megtérése stb.).

Megfontolandó továbbá, hogy bizonyos szokások, előírások, szertartások, etikai törvények, lelkiismereti kötelezettség és hasonlóak a valláson kívül is szóhoz jutnak (pl. protokollszerű előírások, világi törvénykezés, a szabadkőművesség szertartásai); az extázis kábítószerekkel is előidézhető; láthatatlan erőkbe és szellemekbe vetett hit egyebütt is előfordul (mágia, spiritizmus); szerzetszerű szervezetet az ősi, vallás nélküli buddhizmusban is találunk; templomszerű mauzóleumokat az ateisták is építenek; világnézetet szintén sokan vallanak vallásos színezet nélkül. *Vallási jellegűvé azáltal lesz valami, hogy motivációjában a világon kívüli, de a világban is hatni képes transzcendens és személyes Létezőre utal, és vele való személyes kapcsolatra épít.* Vallásos cselekedeteknek csak olyanok mondhatók, amelyek a vallás „magvának” megélésére (religiöser Kernerlebnis) vezethetők vissza, vagyis az istenivel való személyes találkozásra; amelyek tehát az istenitől kapott közvetlen felszólítás, vagy egy vallási rendszer által közvetített felszólítás válaszaként tekinthetők (8).

2. *Félreértendő ugyanis a vallási élmény szerepét, aki szerint nem volna vallásosnak minősíthető olyan vallásos viselkedés, amely nem közvetlen talál-*

kozásra épül. Hiszen említettük, hogy a tekintélyi (auktoritatív) vallásosság is jogosult, sőt jogosultsága akkor is fennáll, ha valaki élete során sohasem jut el az Istennel való élményszerű személyes találkozásig.

A tekintélyi vallásosság nem közvetlen, hanem közvetett vallási élményen alapul. Közvetett élményről viszont csak akkor beszélhetünk, ha az a tekintély vagy intézmény, amelynek keretében a vallásban is előforduló viselkedést tanúsít az illető, isteni kinyilatkoztatásra vagy sugalmazott könyvekre épít. A buddhizmus eredeti formája elvileg nem foglalkozott Isten vagy valamiféle istenség létezésével és tiszteltének szükségességével, ezért Buddha „megvilágosodása” nem mondható vallási élménynek, és első követőinek elmélkedései és jámbor gyakorlatai sem voltak vallási jellegűek, még közvetve sem, pedig sokban hasonlítottak egyes vallások gyakorlatához.

A vallási élménynek tehát döntő szerepe van annak megítélésében, hogy mi mondható és mi nem mondható vallásos világnézetnek, viselkedésnek, alkotásnak stb., sőt – bizonyos körülmények között – a vallásosság fokát is meghatározza, hogy az milyen kapcsolatban van az élményszerűséggel. Ennek a két ténynek figyelembevételére alapján szoktunk beszélni a *vallási élmény normatív szerepéről*.

3. *Gyakorlatilag azonban nem könnyű alkalmazni ezt a normát.* Mert a gyakorlatban ugyanazzal a nehézséggel találkozunk, mint a katolikus hit-fogalom gyakorlati alkalmazásánál. Hittudományunk szerint ugyanis elvileg csak olyan hit haladja meg az embernek szóló hit (fides humana) fogalmát, amelynek indítéka a kinyilatkoztató Isten tekintélye. Aki nem magának Istennek hisz, hanem az őt képviselő Egyháznak vagy az egyháziaknak vagy más embernek, annak hite nem igazi vallásos hit (fides divina). Az Egyház és az Egyház hitét képviselő emberek tekintélyén túl kell jutnunk, magával Istennel kell találkozoznunk, akár racionális okoskodás formájában (ez szokott lenni a ritkább eset), akár hitünk átélése, élményszerűvé tétele formájában. De hol kezdődik az az élmény, amely már Isten tekintélyéhez vezet? Hiszen nemegyszer tapasztaljuk, hogy egyeseket a jó egyházi szónoklat, vagy a lelkipásztor egyéni varázsa és hasonló emberi szempontok vezetnek és tartanak meg a gyakorlati vallásos életben. Ők tehát nem Istennek hisznek? Vallásosságuk nem igazi vallásosság, mert hiányzik belőle az Istennel való közvetlen találkozás?

Az emberi lélek sokkal bonyolultabb, semhogy akár igenlő, akár tagadó választ adhatnánk ezekre a kérdésekre. Bizonyos, hogy sok esetben érvényesül, amit Pascal ad Jézus ajkára: „Nem keresnél, ha már meg nem találtál volna” (9). Aki tehát nem kizárólag az emberi szempontok miatt gyakorolja vallását, hanem legalább bennfoglalólag Istent akarja szolgálni, az lelke legmélyén már találkozott vele, bár ez a találkozás nem vált azzá, amit tudatos vallási élménynek nevez a szakirodalom. Az ilyeneknek közvetett vallási élményben van része, hitük csak közvetett formában isteni hit, vallásosságuk olyan tekintélyi, auktoritatív vallásosság, amelyet fentebb jogsultnak mondtunk. A vallási élmény normatív szerepe természetesen többet is kíván: akinek módjában van, törekedjék, hogy közvetlen vallási élményben is része legyen, hogy a tudatos, személyes találkozás is létrejöjjön és így életében az intézményes és az élményszerű vallásosság jótékonyan kiegészítsék egymást (10).

A vallásos élmény tárgyalásától a katolikus hittudósok hosszú ideig idegenkedtek. Az idegenkedés ellenhatás volt arra, hogy a korai és a liberális protestantizmus eltúlozta az egyéni és élményszerű vallásosság szerepét a dogmatikus és intézményes vallásosság rovására. A valláspszichológia megindulásakor a jobbra protestáns nevelésben részesült kutatók is a tekintélyi vallásosság kizárásával a szubjektív élményekre, főleg a megterés élményére és a különféle szertartásoknak meg vallásos szövegeknek élményszerű hatására korlátozták a vallásosságot. Napjainkban azonban egészen közel került egy-máshoz a katolikusok és a protestánsok álláspontja [11].

A múlt században, sőt századunk elején is sok helyütt egymástól eléggé elszigetelt csoportokban éltek a különböző vallású emberek. A közlekedési és a tömegkommunikációs eszközök fejlődése azóta térbelileg is, gondolkodás szempontjából is közelebb hozta egymáshoz a más-más meggyőződésűeket, a gyárakban és egyéb foglalkozási helyeken is egymás mellett, sokszor egymástól függő helyzetben dolgoznak vallásos és vallástalan, meg különféle vallású egyének. Vége annak a világnak, amikor a nagyobb közösségnek vallási nézeteibe szinte beleszületett az ember, és az ilyen közösségek vallásos légköre személyes vallásos élmények nélkül, közvetett formában is létre tudott hozni élő vallásosságot. A mai ember az idők haladtával egyre inkább „diaszporában”, azaz vallástalan és más vallású emberektől körülvéve és azok hatásának kitéve éli meg a maga vallásosságát. Ennek következtében hite sokkal több megpróbáltatásnak van kitéve, mint azoké, akik a régebbi homogén vallási miliőben

éltek (12). Több egyéni döntésre, hitbéli és reménybéli szilárdságra és viszonzást nem váró szeretetre van szüksége, mint amazoknak. Honnan merítsen erőt, akit a közösség nem támogat – sokszor még az egyházi közösség sem –, környezete és a szekularizált társadalmi légkör nézeteivel szembenálló egyéni helytállásra?

Karl Rahner régóta foglalkozik ezzel a témával. Sorozatos műveinek legújabb kötetében (13) ezt a választ adja: onnan, ahonnan az első keresztények, akik készek voltak meghalni a hitükért; a vallási élményből, amely jótékonyan kiegészíti és meggyőződésé érleli a kívülről (az Egyháztól) kapott tanítást, előírásokat és szentségi életet. A jövő „spiritualitása” az Egyház által közvetített hatások és az Istennel történt személyes találkozások kettősségére fog épülni, sokkal inkább, mint a régebbi spiritualitás. A személyes találkozások pedig – úgy tűnik – sok esetben nem az individuális visszavonultságban, hanem a még jobban átdolgozandó (a szubjektív problémákat és az individuumokat jobban szóhoz juttató) közösségi liturgiában és a Szentlélektől közvetlen ihletett kisebb testvéri közösségekben mennek végbe. Olyan „bázisközösségekben” (14), amelyek a nagy egyházi közösséget és annak Istentől rendelt vezetőit nem akarják fölöslegessé tenni, sőt az ezekhez való hűségben találnak segítséget a szubjektivizmus és annak beteges elfajulásai ellen. – Hogy gyakorlatilag hogyan fognak ezek megvalósulni, arról ma még nem lehet semmit sem mondani, írja Rahner.

4. *A következőkben először a vallási élmény fenomenológiájával foglalkozunk, azután tudatunkban (érzelmi és értelmi világunkban), majd viselkedésünkben és végül közösségi életünkben végbemenő megnyilatkozásaival.*

Tárgyalásunk során szándékosan mellőzzük több olyan vallási jelenség részletes elemzését, amelyekkel a hittudomány egyes szakterületei témaszerűen foglalkoznak. Ilyenek: hit, remény, szeretet, imádság, áldozat, vallási jellegű bűnbánat, hiten alapuló lelkiismeret és kötelességtudat, vallásos alázat, készség a kinyilatkoztatás elfogadására, szentek és misztikusok lélektana, a vallásos élet fejlődéslélektana, normális és abnormis vallási jelenségek stb. (15).

A VALLÁSI ÉLMÉNY FENOMENOLÓGIÁJA

1. Miért inkább élmény, mint tapasztalat?

A vallási élmény helyett sok szerző vallásos átélésről vagy vallási tapasztalatról beszél. Mai külföldi szerzők általában a tapasztalás (Erfahrung, l'expérience, experience) kifejezést használják. A magyarban azonban a tapasztalás és tapasztalat szó mindig létező valaminek érzékelésére utal. Ezért ha pusztán fenomenológiaiag gondolkodunk, tehát Isten objektív létének vagy nemlétének kérdéséről eltekintünk, akkor ajánlatos a magyar tapasztalat szót mellőzni és helyette az e tekintetben semleges élmény kifejezéssel élni (16).

2. Fenntartásaink az élmény kifejezés használatában

Az élmény szót a következőkben bizonyos fenntartással használjuk:

Korántsem jelenti azt, hogy pusztán szubjektív megélésről van szó, amelynek objektív megfelelője hiányzik. Hiszen említettük, hogy a fenomenológiai vizsgálódás *nem foglal állást* abban a kérdésben, hogy a vizsgált jelenségnek van-e objektív megfelelője. Az utóbbit sem nem tagadja, sem nem állítja.

Nemcsak az első találkozást, hanem a már megismert transzcendens Valóságnak újra meg újra, sőt új meg új formákban történő megélését, átélését is élménynek mondjuk.

A mai lélektan az élmény szót gyakran szakkifejezésként használja: mindazokat a folyamatokat jelöli vele, amelyek az ember tudatában lejátszódnak, pl. gondolatok, érzések, elhatározások. Ettől a szakkifejezéstől is elhatároljuk magunkat. Ezzel ellentétben mi *köznapi értelemben* vesszük ezt a szót, mint ahogyan az átlagember szokott beszélni élményekről és élményszerűségekről.

Ahogyan egy jó film, színdarab, muzsika vagy érdekes vita képes megragadni, felizgatni, felemelni vagy megnyugtatni bennünket, ahogyan egy izgalmas futballmérkőzés tízezrekből vált ki önmagukról való megelégedkezést, feszültségeket és feloldódásokat,

ahogyan egy tudósból egy megoldhatatlannak látszó feladat megfejtése megkönnyebbülést, büszkeséget, lelkesedést és további kutatásokra serkentő kedvet vált ki. Az élmények kiemelnek bennünket a hétköznapiaságból, felfrissítenek, megpihentetnek, örömet és tettekreedséget eredményeznek. Ilyenek szoktak lenni a vallási élmények is, akár egy közösségi istentiszteleten, körmeneten, vallási tárgyú előadáson vagy meggyőződéses emberekkel való találkozáskor, akár a magány csendjében, szentségek vételénél, a Biblia vagy más lelki könyvek olvasásakor, akár egyéb alkalommal részesülünk azokban.

Ezekon a minden más élménnyel *közös* tulajdonságokon kívül *sajátos* vonásai is vannak a vallási élményeknek.

3. A vallási élmény sajátos vonásai

Akik vallási élményben részesültek, általában ilyenekről szoktak beszámolni:

1. Az élmény első jellegzetessége a *találkozás vagy inkább egymásra találás tudata*. Átjár a gondolat, hogy birtokolom, aki számomra mindennél több; enyém és én is egészen övé vagyok. Például megragad valakit a Bibliának egy mondata: „tudjuk azt is, hogy akik Istent szeretik, azoknak minden javukra válik” (Róm 8, 28). Vagy: „Minden gondotokkal forduljatok hozzám, mert neki gondja van rátok” (1 Pt 5, 7). Vagy: „Élek, de már nem én élek, hanem Krisztus él én bennem” (Gal 2, 20). Ilyenkor úgy érzi az ember, hogy olyant talált, ami mindent megold számára, ha fenntartás nélkül átadja magát a megtalált gondolatnak. De nem is a gondolatnak, hanem Akiről a gondolatban szó van. Mert nem tárgynak, hanem személynek megtalálása és a kölcsönös önátadás igénye lép fel, két egymást kereső valakinek találkozása megy végbe ilyenkor. Hasonló az élménye annak, akit nem egy szentírási mondat, hanem egy szentnek a példája, vagy Krisztus egyházának nagyszerűsége, vagy a liturgia szépsége stb. ragad meg (lásd a Függelék példáit).

2. Akivel így találkoztam, annak – úgy érzem – rajtam kívül mások, minden ember, az egész világ számára van mondanivalója. Aki az én gondjaimat magáévá teszi, mindenki gondját-baját magáévá tudja és akarja tenni. Aki nekem megkönnyebbülést hozott, másoknak is meghozza, ha átadják magukat. Az élménynek ez az *általánosítása* több-kevesebb intenzitással majdnem mindig jelentkezik. Egyik embernél azonban nem ez, hanem az előbbi pontban említett személyes, szubjektív jelleg dominál, a másiknál

viszont ez a másodlagos, általános emberi, „szellemibb” jellege az élménynek. Sőt ugyanannál az egyénnél sem mindig egyforma ennek a két tényezőnek egymáshoz való viszonya: hol az egyik, hol a másik kerül előtérbe. „A vallástörténet és az egyháztörténet azt mutatja, hogy a vallásosság mindig e két pólus között mozog” (17).

3. A hinduknál, a taoizmusban, Hérakleitosznál és nem egy modern költőnél és filozófusnál a Végső Valóság – akivel találkozunk – mintha nem volna személy, hanem csak az egész világ-mindenséget átfogó és irányító törvényszerűség megismerésének. Ha valóban így van, akkor náluk nem jött létre vallási élmény. Mert akivel a vallási élményben találkozunk, *nem személytelen* törvényszerűség vagy sorsszerűség, hanem megszólítható és valamilyen titokzatos nyelven szólni is tudó, bensőnket szólító valaki.

Éppen ezért *nem azonosítható a világlélekkel sem*, ha – Spinoza és mások nyomán – a világot átjáró törvényszerűséget mondjuk világléleknek, nem pedig valami szellemi jellegű valóságot, mint a panteisták. A vallás Végső Valósága több mint a világban fellelhető személyek, tárgyak és törvények összessége, tehát *transzcendálja a világot*. De nemcsak több, hanem lényegesen más, mint a világ, ezért téves fogalmat alkot róla, aki a világban ható erők vagy a világban található értékek valamelyikét vagy mindezek összességét képzeletben végtelen méretűre és végtelen erejűre felnagyítja. A transzcendenciában nemcsak a végtelen nagyság, hanem a más-ság is lényeges.

Nem azonosítható a vallási élmény az úgynevezett *metafizikai élménnyel* sem. A természet egyes jelenségei, főleg a kozmosz nagysága és törvényszerűsége, máskor pedig a történelemnek vagy egyéni életünknek különleges eseményei néha szokatlan erővel hatnak tudatunkra. Egzisztenciánk mélyéig felráznak bennünket, éreztetik esetlegességünket, és vágyat keltenek, hogy beleolvadjunk a kozmosz rendjébe, átadjuk magunkat a végtelenség ígézetének. Sőt néha létünk végső kérdései is felmerülnek ilyenkor, esetleg ezek végső megoldására is rásejtünk, de nem jutunk tovább a mindenség ritmusában való feloldódásnál, nem jutunk el a mindezek mögött működő személyes Valakiig. Költők és zeneszerzők műveiben gyakran található ilyen élmények tolmácsolása. A filozófus Kant (†1804) a Gyakorlati ész kritikája című műve zárósoraiban így ír: „Lelkeket két dolog tölti el annál jobban újuló és öregbedő szeretettel és tisztelettel, minél többször és tartósabban foglalkozik vele gondolko-

dásom: a csillagos ég fölöttem és az erkölcsi törvény bennem”. Az egzisztencialista bölcselek írják, hogy az élet „határhelyzeteiben” – például sorscsapások, súlyos betegség, szeretteink elvesztése idején – megtapasztalja az ember valami világfölötti ismeretlen és kiismerhetetlen Hatalomnak való kiszolgáltatottságát. Jaspers (†1969) „transzcendenciának” nevezi ezt a vallások Istenével szerinte nem azonosítható világleletti Hatalmat. Azt is állítja, hogy nemcsak az élet határhelyzeteiben, hanem a nagytermészet vagy egy kiváló kulturális alkotás (például egy Beethoven-szimfónia) élvezése során is jelzést adhat ez magáról, de sohasem dönthető el, hogy valakinek vagy valaminek kell-e tartanunk.

Romain Roland Nobel-díjas francia író a húszas évek végén levelet írt S. Freudnak, meg akarta cáfolni Freud elméletét, amely illúzióknak mondja a vallást. Rolland olyan szubjektív élményére hivatkozott, amelyet ő „óceánikus érzés”-nek nevezett, és amellyel szerinte olyanok is találkoznak, akik elvetnek minden vallási rendszert. Rolland ezt a vallásosság végső forrásának mondta. Mint-hogy azonban ő a hindu misztika hatása alatt állt, óceánikus érzése nem Valakivel való egyesülés átérzése, hanem Jaspers „transzcendencia-élményéhez” hasonló metafizikai élmény.

Voltak és vannak természettudósok, akik tovább jutottak a metafizikai élménynél. Planck, Einstein, Szent-Györgyi Albert, Schrödinger, Heisenberg, Bohr, de Broglie, Weizsäcker, Compton, Bavink és annyi más mai és régi természettudóst a világ rendjének és az evolúció csodálatra méltó törvényei érvényesülésének tanulmányozása elvezette egy végtelenül értelmes Alkotó meglátásához, a végtelen Személlyel való találkozáshoz (18).

4. Amikor a megszólított tudomásul veszi a megszólítást, úgy érzi, hogy valami *erő készteti igenlő vagy tagadó válaszra*. Olyanféle ez, mint amikor lelkiismeretünk hangja hív fel valaminek megtételére vagy tilt el valaminek megtételétől. Csakhogy itt többről van szó: a megszólítás Valakivel való találkozás élményéhez kapcsolódik, lelkiismeretünk szavát Valaki megszólalásának vesszük! (19).

Vallásosság, azaz belső és külső vallási magatartás azonban csak abban az esetben lesz a vallási élményből, ha a Megszólító pozitív, azaz igenlő és aktivizáló válaszra talál. Ezt a svájci pszichológus, Carl Gustav Jung (†1961) lélektani elemzései igazolják (20).

Igenlő választ nagyon sok embertől kap a Megszólító. Ilyen válaszok *fokozott aktivitást kiváltó hatását* mutatja a nagy megtérők,

a vallásalapítók és a vértanúk élete, sőt egyes vallási ihletésű művészi alkotások is ezt sugározzák. Ilyen például Palestrina és Bach zenéje, Rembrandt, El Greco, Chagall és mások festészete, Milton, Blake, Dosztojevszkij, Rilke, Sfk Sándor, Rónay György és sok más szerző irodalmi alkotásai.

5. A megszólítás különféle formákban történhet (lásd a Függelék). Jöhet például értelmünk logikai következtetése vagy spontán, intuitív meglátása révén; jöhet érzelmi jellegű ráébredés, emocionális megragadottság révén; jöhet tettekre készségünket igénylő küldetés átélése formájában; jöhet egy lelkünk mélyéig ható egzisztenciális problémánk egyedüli megoldásának kínáló gondolat alakjában, – *válaszunk az esetek mindegyikében egész emberségünk válasza*. Amikor Szent Ágoston igazságszomjas lelke rátalál az Abszolút Igazságra, szívét, érzelmi világát azonnal eltölti a Summum Bonum (= Tökéletes Jóság) szeretetének boldog birtoklása. Ezt írja: „Verus philosophus est amator Dei” (= az igazi filozófus szereti Istent és élvezi Isten szeretetét) (21). Akarata pedig úgy indul a „mennyei delectatio” nyomában, mint a bárány a zöld ággal csalogató ember után (22). Pascal híres Mémorial-élménye is nemcsak új meglátást hozott, hanem lángba borította egész akarati világát (23).

A 19. század filozófiájában és protestáns teológiájában sokat vitatták, hogy emberségünk melyik adottságában kell keresnünk a vallásosság helyét. Schleiermacher (†1834) és követői, továbbá William James (†1910), A. N. Whitehead (†1947) és főképpen Rudolf Otto (†1937) az érzelmi világban vélték feltalálni, J. G. Fichte (†1814) és mások az akaratban. Ma már azonban kétségtelen, hogy a szubjektív értelemben vett vallás szétválaszthatatlan egysége az emocionális és értelmi jellegű, vagyis az érzelmi, akarati és megismerési tényezőknek [24].

6. Élményünk és válaszunk azonban *ennek ellenére sem tudja átfogni a Megszólított a maga teljességében*. Ezért az újabb meg újabb találkozások más-más oldalról láttathatják és közelíthetik meg a Végső Valóságot.

Két oka van ennek. Egyik, hogy a találkozás *végtelennek* mutatja a Megszólított, véges ember pedig sohasem foghatja át a végtelent a maga egészében. Másik ok a *megközelítés történetisége*. A történetiség azt jelenti, hogy konkrét történeti helyzetünk (ahol, amikor, milyen körülmények közt élünk) mindig befolyásolja a találkozás útjait-módjait, és azt is meghatározza, hogy amit átéltünk, hogyan fogalmazzuk meg mások számára, sőt önmagunk számára is hogyan

tudatosítjuk. Különböző korok és különböző vallások, sőt egy kor egy vallásának más-más emberei ezért szokták egymástól eltérő módon – vagy esetleg az illető kor vagy környezet sablonos fogalmazási sémája szerint – tolmácsolni ugyanazt a vallási élményt.

7. A vallási élmény további jellemzője, hogy *igenlő válasz esetén tevékenységre sarkall*: készlet és motivál. Mint említettük, C. G. Jung kísérletei is igazolták, hogy az igenlő választ vallási aktivitás követi, sőt az ilyen aktivitás azt is mutatja, hogy valódi vallásos élményben volt részünk.

Azt azonban évezredek óta vitatják, hogy *melyik a vallási élményből fakadó leghitelesebb tevékenység*. Sokan az imádkozó hódolatban, mások a tevékeny felebaráti szeretetben látják a vallásosság leghitelesebb megnyilvánulását, ismét mások egyéb irányú tevékenységekben, egyesek például a vallási előírások szorgos tanulmányozásában és pontos megtartásában. Mai szakkörökben egyre általánosabbá válik a nézet, hogy nem lehet e tekintetben egyetemes mértéket felállítani, mert a vallásosság kinek-kinek egyéni adottságait használja fel, mindenkinek a maga talentumai kamatoztatásában kell tevékenykednie. Azt az elvet is egyre többen vallják manapság, hogy a tevékenység szó itt nem a kontemplációval, hanem a tétlen közömbösséggel és tunyasággal áll ellentétben, hiszen a kontempláció is egyfajta tevékenység.

8. A vallási élmények *átélésének intenzitása* nem egyforma. A fel tudatos sejtéstől és megilletődöttségtől kezdve az elragadtatás extázisáig igen sokféle intenzitási fokozat fordul elő. Vitatott azonban, hogy ezek a fokozatok egyfajta lelkiállapotnak különböző intenzitással történő megélései-e, vagy pedig egymástól lényegesen különböző tudatállapotok. Legtöbbször vitatkoznak a szakemberek a misztikai élményről. Ennek lényegét ma legtöbbször a Végső Valósággal való egyesülés megélésében látják (25).

9. A felsorolt *sajátosságok közt négy olyan van, amely kritérium-jellegű*. Ha tehát e négy közül egy is hiányzik, nem lehet szó vallási élményről. A többiek megléte viszont nem olyan jelentős, mint ezeké. A négy kritérium a következő:

- a) A transzcendens és személyes Végső Valósággal való találkozás élménye.
- b) Egész emberségünk válasza.
- c) Az igenlő vagy tagadó válasz késztetésének tudata.
- d) Tevékenységre sarkalló felszólítás. Ez együtt jár az igenlő

válaszra való késztetéssel, de nem az igent mondással, ezért akkor is beszélhetünk vallási élményről, ha nemleges a válasz, vagyis az élmény nem eredményez vallásosságot (26). Vallásosságot, vallási magatartást azonban csak igenlő válasz szülhet.

4. fejezet

A VALLÁSI ÉLMÉNY ÉS ÉRZELMI VILÁGUNK

1. Affektív elemek a vallási élményben

Az Istentől vagy istenségtől való megszólítotttság élménye elsősorban nem a racionális okoskodást váltja ki az emberből, nem is etikai készségünk reagál elsődlegesen az élményre. Mindenfajta élmény kiváltódásakor egész egyéniségével, a tudatos és a tudattalan lélekszférák együttesével szokott reagálni az ember. Ezt a reakálási módot affektív vagy emocionális magatartásnak mondjuk, ennek tudatosított formái az érzelmek. A mai lélektan szerint nem külön érzelmi „képesség” váltja ki az érzelmeket, hanem egyéniségünk egésze. Az érzelmek ugyanis jelző szerepet töltenek be: azt tudatosítják, hogy egyéniségünk egésze hogyan reagál egy kívülről jött vagy belső, organikus okok által kiváltott indításra. Ennek következtében a mi témánk szempontjából is nagy a jelentősége az érzelmi jelzéseknek, bár távol állunk azoktól (Schleiermacher, James, Otto, Whitehead), akik megfordították a sorrendet, amikor a vallási élményt és abból következő minden belső és külső vallásos magatartást „vallási érzelmekből” akartak levezetni.

2. A vallási élmény által kiváltott érzelmek

1. Amikor a Biblia Istent „szent”-nek mondja, több tulajdonságát fogja egybe ezzel a szóval, és ezek együttesénck ránk gyakorolt hatását jellemzi vele: a szenttel találkoztam. A szent szó tehát magá-

ban foglalja Isten másságát, lenyűgöző nagyságát és erejét, boldogságot ígérő vonzását, teljes kiszolgáltatottságunknak és méltatlanságunknak, de egyben hívogató jóságának és ráutaltságunknak bizakodó átélését, a félelem és bizalom, a rettegés és vonzódás együttes érzelmeit. A rómaiak vallása a sok isten közös lényegének, a „numen”-nek (istenségnek) megnyilvánulását két ellentétes erő ránk gyakorolt hatásának tartotta. A numen egyik arca a rettegő tisztelet és bűnösségünk átérzését kiváltó erő, a „tremendum”, a másik arca ennek ellentéte, a hívogató és bizalmat keltő, sőt elbűvölő erő, a „fascinum”. Ugyanezt a kettősséget figyelhetjük meg Mózes (Kiv 3,1–6) és Izajás próféta (Iz 6,1–8) meghívásának leírásában.

Rudolf Otto óta sokan ezt a kettős hatást kiváltó erőt tartják a Végső Valóság lényegének (27), és azt mondják, hogy a vallási élményben mindig a bibliai értelemben vett „szent”-tel találkozik az ember. Ezt az állítást csak némi módosítással fogadjuk el. Mert a Végső Valósággal való találkozásra adott válasz nemcsak érzelmi reagálás, hanem egész emberségünk válasza (lásd 3. fejezet 2.5 pontját). Éppen ezért Isten szentségének megélését nem mondhatjuk olyan alapvető élménynek, amelyből minden más vallási megnyilvánulás levezethető. Annyi azonban állítható, hogy a Végső Valósággal való találkozásunkat egy különleges érzelmi szféra, „a szent”-nek megélése kíséri, és ez elsődleges érzelmi hatása az élménynek.

Amerika ma legismertebb vallástörténésze, Mircea Eliade tovább jutott, mint R. Otto, bár ő is a „szent” megélésében látja azt az alapvető élményt, amely minden vallásban fellelhető. Ezt a megélést ő „hierophania”-nak, vagyis a dolgok szent-volta megmutatásának, tudatunkban való tükrözésének tartja. De nem érzelmi reagálásra vezeti vissza, mipt Otto, hanem szellemiségünk, tudatvilágunk struktúrájával hozza összefüggésbe, és az érzelmi átélést csak elsődleges hatásának mondja. A vallásos ember tudata „észreveszi”, hogy a tapasztalati világon kívül létezik egy másik világ, a „szent” világa, s az teljesen átjárja a tapasztalati, „profán” világot, és különféle formákban ad jelzéseket, hoz létre élményeket, hoz létre hierophaniákat. Ilyen jelzések bizonyos érzelmi reakciók (pl. fascinum és tremendum), értelmi felismerések és megfogalmazások (pl. a természeti jelenségek szimbolikus mondanivalóinak felismerése), ilyenek a vallási jellegű cselekvésekre (pl. bizonyos

rítusok végzésére) való készítetések stb. Az összehasonlító vallástudomány művelői a szimbólumok, mítoszok, rítusok, vallási tanok és valláserkölcsei törvények tanulmányozása során azt találták, hogy mindezek tudatvilágunk eszközei, amelyekkel a „szent”-et próbálja megközelíteni és tudatában rögzíteni az ember. A „szent” ugyanis általában rövid ideig hat ránk élmény (hierophania) formájában, hamarosan visszavonul a „transzcendenciába” és ilyenkor további keresésre és értelmezésre ösztönöz. Ilyen keresési és értelmezési kísérletek a szimbólumok, mítoszok, teologizálások és teológiák (28).

A „szent”-nek és a hierophaniának hasonló felfogásával találkozunk a vallásfenomenológus Gerardus van der Leeuw (29) és a vallásszociológus Peter Berger műveiben (30).

A tremendum és fascinosum megélésében R. Otto Szent Ágostonra is hivatkozik. A Vallomásokban [31] olvassuk: „Mi az az elem csillogó-villogó és szívemre ütő, de szívemet nem sértő valami? Rémület nyilallik belém és lángra gyulladok (inhorresco et inardesco). Rémület tölt el, amennyiben hozzá hasonló nem vagyok. Lángra gyulladok, amennyiben hasonlítok hozzá” (XI 9; vö. I 5 6 7).

Ábrahám is pornak és hamunak érzi magát az Úr előtt, mégis alkuba bocsátkozik vele, mert feltételezi jóságát (Ter 18, 27–33).

2. A vallási élményt a legtöbbször felülről kapott ajándéknak érzik, és ez a tudat a csodálkozás, a *hála, a belső béke és öröm*, sőt sokszor a gyönyörűség érzelmeit váltja ki szívünkéből. Jézus színeváltozása-kor Péter így szólt: „Uram, jó itt nekünk! Ha akarod, csinálók ide három sátrat...” (Mt 17, 4). – W. James egyik kísérleti személye így nyilatkozott: „Szívemben csodálatos szeretet áradt, nem lehet szavakban kifejezni. Az örömtől és elragadtatástól hangosan sírtam és úgy hiszem (nem emlékszem pontosan), hogy szívem kimondhatatlan áradásában felkiáltottam...” (32). (Vö. Juhász Gyula „És minden dolgom mélyén béke él” kezdetű, a „Csend” c. versét).

Avilai Szent Teréz misztikus elragadtatásában úgy érzi, hogy a megrendítő fölclemmél összehasonlíthatatlanul nagyobb az öröm. „A lélek teljesen bele van merülve a kegyelem vizébe, ... más vágya nincs, mint tovább élvezni ezt a mennyei boldogságot... Valami dicsőöses mámor, valami mennyei örület ez, amelyben az ember megtanulja az igazi bölcsességet, és a lélek a legnagyobb boldogságot élvezni” [33].

A belső békének rendkívül megnyugtató és felemelő érzése (amelyet az angol-amerikai irodalom *peace experiences* néven emleget) gyakran jelentkezik, főleg a misztikai élményben. Ilyenkor az ember

elfelejti a hétköznapi bajait és gondjait, fölébe tud kerekedni a másoktól elszenvedett sérelmeknek és az élet viszontagságainak, képessé válik arra, hogy mindent megbocsásson és minden emberrel együtt érezzen. Az „örök” béke és boldogság valamiféle „megtapasztalása” nyomán a világ dolgai és eseményei jelentéktelenné válnak, de mégsem lesz az illető emberkerülővé, és kötelességeit is el tudja látni, mert mindenhez erőt kap az élményből. Annyira központivá képes válni ez az élmény a benne részesülő életében, hogy sok kutató ezt az élményt központibb jelentőségűnek tartja, mint a „szent” megtapasztalását. Az utóbbiak száma azonban csökkenőben van, mióta az ún. hallucinogén anyagokkal (meszkalin, hasis, heroin, LSD) is sikerült azonosnak látszó lelki állapotokhoz eljutni (lásd a 14. fejezet 4.4 pontját).

3. Sokan az isteni *szeretet* megtapasztalásáról beszélnek. Asszisi Szent Ferenc éjszakákon át egyre csak ezt hajtogatja: „Én Istenem, én mindenem!” Avilai Szent Teréz így ír: „Néha, olvasás közben, egészen váratlanul elfogott Isten jelenlétének valami sajátos érzése, amely minden kétséget kizárt azíránt, hogy Ő én bennem van, én pedig teljesen Őbeléje vagyok merülve... Az akarat szeret. Az emlékezet majdnem teljesen elveszettnek látszik. Az értelem ugyan nem vész el, de nézetem szerint nem gondolkodik. Azt akarom ezzel mondani, hogy nem működik, hanem ott áll elálmléskodva azon sok mindennek láttára, ami előtte feltárul...” (34).

Szent Ágoston Vallomásainak mintegy mottója: „...mert magadért teremtetél bennünket, és nyugtalan a szívünk, míg el nem nyugszik benned” (I 1). „Bárhová fordul az emberi lélek, mindenütt fájdalmak töviseire akad, csupán tebenned nem. Még akkor is, ha rajtad és rajta kívül létező szépségekbe botlik” (Uo. IV 10 15).

4. A szeretet *bizalmat* eredményez.

Ennek megnyilvánulását már Ábrahám „alkudozásában” észrevehetjük. Méginkább figyelemmel kísérhetjük a zsoltároknál, pl. 23; 25; 27; 62.

5. A megrendültséggel együtt jár bűnösségünk, méltatlanságunk átérzése és a *bűnbánat*.

„Jaj nekem, mert tisztátalan ajkú ember vagyok, és tisztátalan ajkú nép közt élek!” – kiáltott föl Izajás (Iz 6, 5). „Uram, menj el tőlem, mert bűnös vagyok” – mondta Péter Jézusnak a csodálatos halfogáskor (Lk 5, 8). „Uram, nem vagyok méltó, hogy betérj

házamba, csak szólj egy szót...” – kérlete Jézust a kafarnaumi százados (Mt 8, 8). Vö. Ady E.: Alázatosság langy esője.

Szent Pált egész életén végigkísérte annak átérzése, hogy mennyire méltatlan Krisztus kitüntető jóságára. „Én ugyanis utolsó vagyok az apostolok között, s arra sem méltó, hogy apostolnak hívjanak” (1 Kor 15, 9; vö. Ef 3, 8). Ugyanígy érez Szent Ágoston: Vall IX 11.

A bánat nemcsak érzelem, de az is: „dolor animi”, amihez hozzájárulnak az értelmi és akarati aktusok, a bűn elítélése és a propositio non peccandi = a szándék, hogy nem vétkezzünk többé.

6. A *hitben* is nagy szerepe van az érzelmeknek. Hitünk lényege az igaznak-tartás, és ez az értelem műve, a hívést azonban megelőzi a tekintélyben bízni tudó hitkészség, a „pius credulitatis affectus”. Továbbá, ha egzisztenciám szempontjából nézem a hitet, akkor személyes elkötelezettségnek (engagement) kell mondanom, ennek pedig alapja és fenntartója a szeretetre épülő kölcsönös bizalom és hűség (37).

Nb. A bűnbánat és a hit jó példa arra, hogy a Végső Valóság szólításaira nemcsak érzelmeink reagálnak, hanem egész emberségünk, továbbá arra, hogy a talán pillanatnyi élmény hogyan válthat ki egész életre szóló hatásokat.

7. Ide lehet még venni azokat az affektív jellegű megnyilatkozásokat, amelyek a Végső Valóság előtt meghajló *engedelmességben*, továbbá a vallásos ihletésű kötelességtudatban, és nem utolsó sorban az érzelmi színezetű imádságokban mutatkoznak.

A Kr. e. kb. 1000 évvel írt hindu Atharva-Védában olvassuk: „A dolgok nagy gondviselője, bár messze fölöttünk áll, közről lát minket.

Ha valaki azt hiszi, hogy rejtekben cselekszik, hasztalan, mert mindent tud az ég.

Ha ketten összeülnek tanácskozni,
ott van közöttük harmadiknak Varuna király.

Ez a föld éppúgy Varuna király birtoka, mint a magas ég és távoli határai.

A két óceánban éppúgy lakik, mint a legkisebb vízcseppben.

Ha valaki az ég fölé akarna hágni,
mégsem tudna szabadulni Varuna királytól.

Az égből sorakoznak fel őrei,
és ezer szemükkel figyelik ezt a földet.” (36).

3. A vallási affektivitás egyéb megnyilatkozási formái

Az érzelmeken kívül – de sokszor érzelmek kíséretében – egyéb formákban is kifejezésre szokott jutni belső affektív magatartásunk.

Mint minden belső tapasztalat, a vallási élmény is külső megnyilatkozás felé tör. Mert élményeink csak így válhatnak másokkal is közölhetővé. Sőt a testből és lélekből összetett ember egész egyéniségét átjáró és maradandó hatásokat kiváltó erővé is csak *külső kifejeződés* révén válhatnak az élmények.

A külső megnyilatkozás azonban sohasem képes teljesen kifejezni bensőnk tartalmát, ahogy az igazi szeretet mélységét sem lehet kimeríteni szavakkal, viselkedéssel, ajándékokkal, és egyéb külső megnyilatkozási formával.

Minden élménynek, így a vallási élménynek is vannak átmeneti jellegű, spontán kifejeződései. Néha ilyenekkel is találkoztunk: sóhajok, felkiáltások, gesztusok, testtartások, a bánatnak, meghatottságnak, örömmek, elragadtatásnak tükröződése az arcon, és hasonlók.

Ezeknél a spontán kifejezésformáknál jelentősebbek azok, amelyek érzelmeink szóbeli vagy írásos megfogalmazásaiban, énekekben, zenében, szertartásokban és a vallásos magatartás egyéb „objektívációiban” mutatkoznak.

5. fejezet

A VALLÁSI ÉLMÉNY ÉS MEGISMERŐ KÉPESSÉGÜNK

A) A VALLÁSNAK ÉRTELMEÜNK SZÁMÁRA IS VANNAK MONDANIVALÓI

Az újabb kutatások kimutatták, hogy még a primitívek vallásai is tartalmaznak értelmi elemeket. Nem mintha az ember mindig észbeli következtetés útján jutna el a Végső Valósághoz. Az ilyen következtetések sokszor utólagos reflexiók: keresi az ember, hogy az a Valóság, akivel találkozott, milyen kapcsolatban van az emberek-

kel és az emberen kívüli világgal. Barátaink nagy részéhez sem tudatos fontolgatás és következtetés miatt ragaszkodunk. De amint barátainkról előbb-utóbb kialakulnak bennünk tudatos, sőt következtetésekre alapuló ismeretek, úgy a közvetlenül megragadott Végső Valóságra is „rákérdezünk”, azaz tudni akarjuk tulajdonosságait és magunkhoz meg a világ egészéhez való viszonyát. A nyugati ember különösen hajlamos az ilyen kérdések logikus végiggondolására, a keleti és a primitív ember viszont általában megelégszik az értelmi ismeret legkezdetlegesebb formáival: a szimbólumokkal és a mítoszokkal.

B) A VALLÁSI ÉLMÉNY ÉRTELMI TÜKRÖZÉSÉNEK FORMÁI

1. Vallási szimbólumok

1. A szimbólum jelentése

A szimbólum szót a történelem során többféle jelentésben használták, és ma sem ugyanazt jelenti mindenkinél. Mi az alábbiakban a mai valláslélektan szóhasználatát követjük. Ugyanilyen értelemben beszél szimbólumról és szimbolizmusról a művészettörténet is.

Eszerint a szimbólumok természetünkéből fakadó vagy mesterségesen létrehozott jelzések, amelyek útján tudomást szerzünk valamiről, vagy mások tudomására hozunk valamit, *amit fogalmakkal nem vagyunk képesek a maga egészében kimeríteni.*

Vannak szimbólumok, amelyek közvetlenül hatnak tudatunkra, azaz nem igényelnek értelmi fontolgatást, mélyebb elemzéseket. A fenyegető mozdulattal felemelt bot az értelemmel nem rendelkező kutya tudatában is kiváltja a félelem érzését és a menekülés szükségletét: szimbóluma valaminek, ami reá nézve veszélyes. A primitívek életében sok ilyen szimbolikus tárggyal (pl. bizonyos totemek és tabuk) és szimbolikus cselekménnyel találkozunk.

A gondolkodó embernél azonban előbb-utóbb fellép a szimbólum értelmezésének igénye, amely nem helyettesíteni akarja a szimbolikát, hanem elmélyíteni annak mondanivalóit (vö. a művészettörténeti tanulmányokat és a modern lélektan álolemzéseit).

A vallásos ember bizonyos szimbólumokat vallási jelzéseknek

tekint és isteni üzeneteket olvas ki belőlük vagy közvetít velük mások számára.

2. A szimbólumok fajtái

A legáltalánosabb emberi szimbólumok a *mozdulatok és gesztusok*. Azzal, ahogyan valakinek a kezét megragadjuk, sokkal inkább ki tudjuk fejezni együttérzésünket, bocsánatkérő sajnálkozásunkat, kétségbeesett segélykérésünket, vagy akár rideg elutasításunkat, mint szavainkkal. Ugyanilyen értelemben van szimbólum jellege a vallási életben az önkéntelen térdre ereszkedésnek, leborulásnak, a felállásnak, a kitárt kezeknek, a kezek összekulcsolásának, a homlok megjelölésének, a kézrátételnek és hasonlóknak (37).

Testi magatartásunkkal van összefüggésben a *térszimbolika*. Amikor magasságbeli Istent, egek egét, fentről jött üzenetet, mennyei szöveget mondunk, nemcsak a régiektől átvett geocentrikus, szemlélet szólal meg bennünk, hanem olyan általános emberi térszimbolika, amely a geocentrikus szemlélettől függetlenül és profán vonatkozásban is minduntalan szóhoz jut. Mert ugyanezzel a térszimbolikával fejezi ki magát, aki magasabb igényekről, szárnyaló gondolatokról, fenséges és alantas érzelmekről, előrelátásról, hátsó gondolatokról, széles látókörről, mély érzelmekről és hasonlókról beszél.

Vannak a térszimbolikán kívüli *egyéb általános emberi* szimbólumok, amelyek a vallásban is szerepet kapnak. Ezeket a történeti hatástól függetlenül mindenütt és mindenkor azonosan értelmezik. Így pl. a szívet mint a szeretetnek és jósnak jelképét (tiszt szívű, jószívű, szívtelen stb.), a tüzet mint a lelkesedés jelképét, a vizet mint a tisztulásnak jelképét stb. Hasonlóképpen a világosság mindenütt a tudást és a tudásból eredő hatalmat szimbolizálja, a sötétség viszont a tudatlanságot és a titokban működő ártó erőket. Nagyjából azonos jelentéssel szerepelnek a különféle vallásokban az egyes égitestek, az évszakok változásai, különböző növények, állatok stb.

Az utóbbiak azonban gyakran sorolhatók a szimbólumoknak abba a csoportjába, amelyek értelmét és értékét egyes helyek, vidékek, korok, népcsoportok vagy kisebb közösségek értelmezése szabja meg. Ilyen *kulturális és társadalmi tényezőkre* vezethető vissza a pásztorkodó népek vallásában szereplő áldozati bárány, vagy a tengerparton és a folyók partján élő népek vallási szimbolikájában sokszor szereplő hal (mint legfőbb táplálék és mint legszaporábbnak látszó állat: az élet és termékenység jelképe), úgyszintén a hajózó népek biztonsági eszköze, a horgony.

Vannak végül *egyéni* szimbólumok, amelyeknek jelentése a hozzájuk fűződő ismeretektől vagy érzelmektől függ: csak akkor lesznek szimbólummá, ha valamiféle élmény fűződik hozzájuk. Jó példákat látunk erre az álmok szimbolikus nyelvében, amellyel újabban kezdett foglalkozni a tudományos lélektan (38).

Álmainkban pl. a kutya általában hatalmunkban tartott, megszelídített ösztön-erőinket szokta szimbolizálni, mert a legtöbb ember kutya formájában találkozik domesztikált állatokkal. Olyan valaki számára azonban, akit kisgyerek korában megtámadott, esetleg megmart a kutya, ennek az állatnak álombeli megjelenése valamilyen tudomásul nem vett veszélyhelyzet fennállását szimbolizálhatja. Hasonlóképpen a kereszt egyik ember számára Isten végtelen irgalmát, másoknak a szenvedéseket, megpróbáltatásokat szimbolizálja; vegyes vallású helyeken felnőtt emberek a templom keresztjében a katolikus vallás jelzését látták, őket tehát esetleg csak felekezeti hovatartozásukra emlékezteti, a negyedik embernek a hit megvallásáról beszél, az ötödiknek pedig arról, hogy egyesek a történelem folyamán mennyi embertelenséget követtek el a kereszténység nevében.

A vallási szimbólumoknak ez a relatív, egyéni élményektől is függő értelmezhetősége teszi szükségessé, hogy az ösöktől örökölt szimbólumokat ne csak megbecsüljük, hanem állandóan magyarázzuk, értelmezzük, tanítsuk (39), továbbá azt is, hogy a régi szimbolikát új meg új formákkal igyekezzünk bővíteni (vö. a modern egyházművészetet).

3. A szimbólumok rendeltetése

A most említett feladat azért is jelentős, mert a szimbólumnak nemcsak értelmünk számára van mondanivalója. A szimbólum tudomásunkra hoz valamit, de rendeltetése – mint a kutya és a felemelt bot példáján láttuk – *nem értelmi ismeret közlése, hanem a magatartás megváltoztatása*. Az első emberek, akik vallási szimbólumokkal éltek, az egész emberségükkel átélte vallási élményt akarták azokkal kifejezésre juttatni és az élmény egészét közvetíteni mások számára.

A Nap tavasszal az élet keltegetője a természetben, nyáron viszont az élet ellensége lehet, mert kiszáríthatja a növényeket. A régi ember nemcsak a Napnak tulajdonította ezeket a hatásokat, hanem a Nap mögött az élet Urát is észrevette, úgy hitte, hogy a Nap eszköz az Úr kezében. A Nap mint szimbólum tehát nemcsak emlékeztette az életet ajándékozó és az életet elvenni tudó isteni Lényre, hanem találkoztatta is vele. A Nap mögött ezt a Valakit tisztelte, ennek áldásában akart részesülni, és ártó hatásait akarta elhárítani. Ha pedig az uralkodó feje köré vagy ruhájára Napot rajzolt, azt

akarta jelezni, hogy az uralkodó különös kegyeltje az élet és halál istenének, neki mintegy átad valamit a hatalmából. Mircea Eliade, a neves etnológus írja, hogy a nap, a hold, a föld, az ég, a víz stb. a legprimitívebb népeknél sem önmagukban tárgyai a vallásos tiszteletnek, hanem egy másik valóság kinyilatkoztatói és bemutatói (40). A Végső Valóság egymásnak ellentmondó határozmányokat tartalmaz, azért sem metafizikai, sem teológiai fogalmakkal meg nem ragadható a maga teljességében. A szimbólumok és mítoszok azonban lényegüknél fogva többértelműek, így az azokba való beleélés által sokkal inkább megközelíthető a Végső Valóság teljessége (41). Az ilyen átélés hatása majdnem azonos azzal, amit az ún. misztérium-vallások a misztériumokban való részesedésnek tulajdonítottak: a misztérium nemcsak ismeretet közvetít, nemcsak megemlékezés, hanem az átélés révén isteni erőben részesít (42).

2. Mítoszok

A mítosz szimbólumok nyelvén előadott történet. Ez tehát nem sztatikus képben próbálja kifejezésre juttatni és megközelíteni a fogalmilag kifejezhetetlent, mint a szimbólum, hanem dramatizált formában.

A legrégibb mítoszok az istenek és egyéb szellemi lények tetteiről szólnak, valójában azonban *emberi kérdésekre akarnak választ adni*: miért ilyen a világ? hogyan alakult ősidők óta, és hogyan alakul ma is a világ és az ember sorsa azoknak a hatalmaknak viselkedése folytán, amelyek ezt a sorsot intézik? Hogyan kell viselkednünk, hogy beilleszkedjünk abba a rendbe, amely az egész mindenség életét szabályozza, még az istenekét is? Az ősi mitológiák istenei ui. alá vannak vetve bizonyos törvényeknek, és ezek megtartása vagy meg nem tartása rájuk is, az emberekre is, sőt az egész világra kihatással van.

A görög-római mitológiában mintha a régi mítoszok a világ és az ember eredetét akarnák megmagyarázni, a későbbiek pedig bizonyos etikai magatartások és törvények örök értékét példáznak. A sokkal régebbi primitív mitológiákban azonban nem különül el egymástól ez a két elem, ott az istenekre, a világra és az emberekre egyaránt érvényes örök törvényszerűség – egyes görög mítoszokban: kérlelhetetlen sorsszerűség (moira) – érvényesüléséről van szó.

Vannak mítoszok, amelyek valamilyen formában majdnem minden népnél felfedezhetők. Ilyen pl. az ősi paradicsomi állapotból való kiesésnek az emberek hibájából, vagy pedig az istenek boldog állapota megszűnésének az istenek hibájából bekövetkező története. Ilyenek a feltámadás-mítoszok: a télen halálba merevedő természetet szimbolizáló Izisz vagy Tammuz tavasszal új életre kel, és vele együtt újul meg az ember életkedve és munkakedve. Ezek és hasonló mitológiai történetek azonban sokkal többek voltak, mint allegorikus ábrázolások, amiknek a filozófia kezdete óta szokás őket minősíteni. A mítoszban hívó „archaikus” ember olyan erőt érzett kiáradni a mítoszból, amely őt is megragadta és jobbá, a mítosz erkölcsi mondanivalójának megfelelő emberré tette, feltéve hogy a mítosz elbeszélését kellő áhítattal hallgatta, vagy – mint később – misztériumjátékok formájában átélte, lejátszotta.

A pogány mitológiák részben politeista, részben panteista talajon keletkeztek. Ennek ellenére megvan a vallási mondanivalójuk. Mert akkor is az ember és a Végső Valóság találkozásának egy-egy mozzanatáról beszélnek, ha azt a valóságot több istenből összetettnek, vagy olyan törvényszerűségnek képzelik, amelyet nemcsak megismerésnek, hanem élő és velünk dialógusra képes személynek képzelnek. (Az utóbbit lásd bővebben a 9. fejezet 4. pontjában.)

A későbbi fejlődés során a mítoszok etikai mondanivalóit fokozatosan átvették a tőlük egyre függetlenebbé váló rítusok. A világ, az ember, a bajok stb. eredetére vonatkozó és lassan allegóriává halványodó tanításokat pedig főlegessé tették a kialakuló filozófiák, még később a természettudományok.

A monoteista vallások átértékeltek a mítoszokat. Ez abban állt, hogy mondanivalójukat sokban módosították, képeiket, kifejezéseiket, sőt bizonyos elképzeléseiket pedig saját mondanivalójuk tolmácsolására használták. A mítoszból átvett szavak és képek egészen más üdvrendnek, mégpedig az isteni kinyilatkoztatás lényegesen eltérő üdvrendjének lettek kifejezőivé. A mennybe jutni például a mítoszban a hely megváltoztatását, a kinyilatkoztatásban pedig inkább az Istennel való teljes egyesülés állapotának kezdetét jelenti. A bibliai tereméstörténet is sok olyan kifejezést tartalmaz, mint a korabeli mitológiák, a világot teremtő és fenntartó Isten képe azonban nem is említhető egy napon azok istenével, ill. isteneivel (43).

Ilyen módosított értelemben keres a teológia is párhuzamot a mítosz és a keresztény misztériumok között, és nevezi pl. Krisztust Héliosznak, Hermésznek, Odüsszeusznak, Orpheusznak, Szűz Máriát és az Egyházat holdnak, a keresztet Odüsszeusz árbocfájának stb. (44).

3. Vallási tanok

Általános emberi igényünk, hogy tudásunkat világos fogalmakba rögzítsük és ellentmondás nélküli tételekbe rendezzük. Ez az igény érvényesült akkor, amikor a mítoszból kinőtt egyfelől a filozófia, másfelől a teologizálás, amely utóbbi később teológiává fejlődött. Arisztotelész szerint (Met B. 4) mindez akkor kezdődött, amikor az ember nem elégedett meg az ősoktól átvett hiedelmekkel, hanem kételkedni kezdett és bizonyítékokat keresett (45). Vallási vonatkozásban szerepet játszhatott még a kultikus életnek a tanokkal való fokozottabb összefonódása, a tanok megvédésének szükséglete, továbbá a tanokra és a kultuszra felügyelő központi vallási tekintélyek kialakulása.

A teologizálás az értelem fényénél veszi szemügyre azokat a valóságokat, amelyekről a szimbólum és a mítosz költői képekben beszél. A szimbólumok és mítoszok képei és történetei azonban egymásnak ellentmondó tulajdonságokkal rendelkező valóságot tükröznek. Vegyük hozzá, hogy az ilyeneket elemezgetők értelmi adottságai és szociális körülményei sem egyformák. Ebből érthető az a két új jelenség, amellyel a teologizálás megindulása után találkozunk. Egyik, hogy egyes mítoszok egymástól eltérő változatokat kezdenek felmutatni, a másik, hogy kezdetben a vallási tanok is egymásnak sokban ellentmondó változatokban szerepelnek.

4. Dogmák

Az egy tárgyra vonatkozó és egymásnak ellentmondó vallási tantételek közt sok esetben a vallási tekintély mondott ítéletet, adta meg a helyes megoldást. Akik a tekintélyt elfogadták, ezt a megoldást kötelezőnek ismerték el önmaguk számára, és mások előtt is ezt képviselték. Így keletkezhetek az első dogmák.

A dogma a vallásos meggyőződés számára a kétségbevonhatatlan és megváltoztathatatlan igazság biztonságát nyújtja, ezért rendkívül előnyös a vallások fejlődése szempontjából. Veszélye viszont, hogy könnyen megmerevíti a vallásosságot, mert ha nemcsak mondanivalóját, hanem megfogalmazását is végérvényesnek tekintik, vagy ha a pluralizmus jogát figyelembe nem véve minden vallási nézetet dogmaként kezelnek, akkor a vallás élettelen tételek gyűjteményévé válik. A dogmák helyes értelmezése nem zárja ki, hogy ugyanazt az igazságot minden kor a maga nyelvén újra fogalmazza.

5. Hitvallások

A nagy vallások legtöbbje a dogmákon kívül pontosan megfogalmazott hitvallásokkal is rendelkezik. Ezek részben a legalapvetőbb dogmáknak, részben olyan dogmáknak felsorolásai, amelyek a hitvallás készültekor támadásnak voltak kitéve. Ilyenkor a hitvallás elmondásával igazolták magukat, akik a vallási vezetőség vagy a tradíció által képviselt dogmákat elfogadták. A hitvallások tehát általában nem olyan alapok, amelyekre valaki felépíti a hitét, hanem olyanok, amelyekkel hitét tanúsítja és megerősíti.

A kereszténység történetében kezdettől fogva nagy szerepe volt a hitvallásoknak. Már Szent Pál leveleiben olvashatunk ilyeneket (pl. Róm 1, 3–4; 4,24–25; 10, 9; 1 Tesz 1, 9b–10; 1 Kor 15, 3b–5 stb.), ugyanígy az Apostolok Cselekedeteinek könyvében (pl. 17, 31–33), sőt az első kereszteselési hitvallás nyomaival már Szent Máté evangéliumában találkozunk (28, 19–20). Az ősi hitvallások később bővülnek, és mint a második századból származó Apostoli Hitvallás mutatja, fejlődésük szentháromsági formulák érvényesítése irányában halad.

6. Szent iratok

A szent ígék, történeteket, mítoszokat, énekeket, imákat, dogmákat, hitvallásokat előbb-utóbb írásban is meg szokták örökíteni. Az így keletkezett szent iratok közt egyesek klasszikussá, azaz időállókká váltak.

Ilyenek az Eddák, a Gilgames-eposz, a Mahábhárat és Rámájana, a Bagavad-Gita, a kínai és japán szent könyvek, a szibillai könyvek, az egyiptomi halotti könyv, a zsidóság és a kereszténység szent könyvei, a Korán, az Aveszta, a Veda és így tovább.

A szent könyveket tekintélyi erővel bíró jegyzékekbe (kánonokba) szokták foglalni, és magyarázásukra nemegyszer külön könyvek íródtak.

Olyan vallások történeti fejlődése, amelyek szent könyvekkel rendelkeznek, a szent könyvek magyarázatának történetével párhuzamos.

6. fejezet

A VALLÁSI ÉLMÉNY ÉRTELMI MEGNYILATKOZÁSAINAK TÉMAKÖREI

Mi a tárgya, tartalma annak, ami a vallási élmény értelemszerű megfogalmazásában kifejezésre jut? Három ilyen témakört találunk. Első témakör a Végső Valóságnak lényegére, a második témakör a rajta kívüli valóknak eredetére, sorsára és lényegére vonatkozó ismeretek, harmadik az ember eredetére, sorsára és lényegére vonatkozó nézetek. Ezek a témakörök nem mindig egymástól függetlenül szerepelnek, hanem egymásra vonatkoztatva is, pl. mi a viszonya az istenségnek és a világnak? mi a viszonya az istenségnek és az embernek? mi a viszonya a világnak és az embernek?

1. Első témakör: az isteneszme

A Végső Valóságról szóló elképzeléseknek szinte megszámlálhatatlan a sokasága. Egyéni adottságaink, gyermekkori élményeink, neveltetésünk, társadalmi körülményeink, a tradíciók, a koreszmék hatása és sok egyéb tényező állandóan befolyásolja az istenségre vonatkozó gondolatainkat. Ilyen értelemben igaz az a megállapítás, hogy amilyenre vált valaki, olyan az istene. Másfelől azonban Paul Tillichnek is igaza van, hogy a történeti körülmények nem az isteneszme lényegét módosítják, hanem csak megjelenési formáit [46]. Vannak ui. olyan lényeges vonások, amelyek több-kevesebb élességgel mindenkor szóhoz jutnak. Ezek közt a legfontosabb – mert a többi ellentétben is mindig benne van és azt színezi – az *istenség végtelen távolságának és közelségének ellentéte*. A távolság nem feltétlenül térbeliséget, inkább más-ságot jelent, a közelség pedig azt az érzést, ahogy közel érez magához valaki egy nagyon szeretett rokont. Az imádkozó ember egyrészt mérhetetlen távolságot érez önmaga és a világfeletti Legfőbb Lény között, másrészt és ugyanakkor azt is átéli, hogy a Numen őbenne, a lelke mélyén van, ő pedig a Numenben.

a) A távolság és közelség ellentéte különleges megoldásokat hoz létre *Isten egyetlen-ségének* kérdésében. A polidémonizmus (több szellemi lény tisztelete) és a politeizmus

(több isten hite) hozzánk egészen közel álló jóakaró, és tőlünk távol álló rosszakarató szellemekről és istenekről beszél. A görögöknél, a rómaiaknál, a hinduizmusban, a Közel-Keleten, Indo-Európában és Kelet Ázsiában idővel az a megoldás alakult ki, hogy több isten fölött van egy főisten, aki úgy uralkodik a többiekén, ahogy a földi állam feje állampolgárain és azok vezetőin. A többi isten pedig ugyanúgy áthidalja a főisten és az ember közti távolságot, mint az újpütagoreizmusban, Philónnál, és a késői újplatonizmusban szereplő közvetítő szellemek.

Sajátságos megoldással találkozunk a mahayana-buddhizmusban és a katolikus kereszténységben. Az előbbiben a boddhiszátvák, az utóbbiban Krisztus, továbbá a szentek különfélesége tükrözi és hozza emberközelbe a sok isteni tulajdonságot. Ez külön ájtatosságokat, tehát gyakorlati magatartást eredményez. Vele szemben tisztán elvi jellegű megoldás az iráni vallás tudósainak az a törekvése, hogy az Ahura-Mazda egyetlenségét veszélyeztetni látszó amesa-szpentákat úgy kell tekinteni, mint a láthatatlan egy Isten külső megnyilatkozási és működési formáit.

b) Második ellentét pár a *perszonalizmus és inperszonalizmus*, vagyis a Végső Valóság személyességének és valamiféle személytelenségének egyformán szükséges állítása. A személytelenség onnan adódik, hogy a filozófiában és az átlagember tudatában szereplő személyesség korlátozni látszik a végtelenséget és a tökéletességet. Személyesség nélkül viszont nem beszélhetünk igazi vallásos élményről, tehát vallásról sem (lásd 3. fejezet 3. 3 pont).

A századfordulón sok tudós azon a véleményen volt, hogy a vallás kezdeti fázisai személytelen hatalmat tételeznek föl. Ezzel szemben több mai tudós szerint nemcsak személyesség, hanem egyszemélyűség, monoteizmus uralkodott az ősalapokban. Mások nem látják eléggé bizonyíthatónak az ősmonoteizmust, de a személytelenséget sem, mert a régmúlt embere, akárcsak a mai primitívek, nem a mi filozófiai és tudományos gondolkodásunk fogalmai szerint kifejezhető módon, hanem „archaikusan” gondolkodik és beszél, a mienktől teljesen eltérő logikai sémában [47]. Ez a logika a Végső Valóságot egyszerre tudja személytelen erőnek és megszólítható valakinek mondani. A személytelenségre utaló kifejezések az istenség másságát, világfölöttiségét, transzcendenciáját jelzik. Egyéb kifejezések viszont azt mutatják, hogy félni is lehet tőle, szeretni is lehet, jóindulatát meg lehet szerezni és el lehet veszíteni, vele kapcsolatban bűnről, bűnbocsánatról, áldozatról, szövetségről és hasonlókra beszélhetünk. A hindu Brahman és a perzsa Hvarenak személytelen hatalmak, de csak addig, amíg a bölcsekedés tárgyai. Mihelyt a vallás igényével is közeledett feljük a nép, már megszólíthatókká váltak.

c) A harmadik fogalom pár a Végső Valóság *változatlanságának és változást feltételező működésének*, tevékenységeinek ellentéte.

Arisztotelész istene, a Végső Mozdulatlan Mozgató, voltaképpen nem aktív, mert tevékenysége abban merül ki, hogy vonzást gyakorol és ezáltal mozgat. A deisták Istene csak nagy időközökben húzza fel a magától működő világorát. A gnósztikusok Istene csak a helyes látásmódra tud hatással lenni. Egyes keleti vallások annyira transzcendensnek képzelik isteneiket, hogy beszennyeznék magát, ha közvetlen érintkezne a világgal, ezért a világba való belenyúlásait pusztán csak szellemi lények, angyalféleségek közvetítésével képes végezni. A görög Olümposz főistene is ilyenféle a többi istenhez képest.

Némely politeista vallásban viszont hiányzik a főisten, ezért itt, továbbá a kisázsiai misztériumvallásokban a transzcendencia és a változatlanság érvényesülését nem látjuk.

Áthidaló megoldással találkozunk a kereszténységben, amelynek teológiája „per

causas secundas” működő Istenről beszél (azaz Isten a teremtetett másodlagos okokat létben tartva és működtetve működik), a gyakorlati vallásos élet számára pedig a változatlan isteni és a változni képes emberi természetet egy személyben egyesítő Jézus Krisztus kiemmelhetetlen egyénisége ad megoldási lehetőséget. Más megoldási kísérlettel találkozunk a hinduizmusban és a mahájána-buddhizmusban. Az előbbiben az isteni erőt megtestesítő „sakti”, és a vele azonos isteni kegyelem (arul) mint a változatlan Istenből kiáradó változni képes erő működik. Hasonlót tanítanak buddhista hittudósok a boddhiszatrivárlól. Sőt az iszlám történetében is felmerült ilyen gondolat [48].

2. Második témakör: a világ

Minden nép mítoszai és vallási tanai foglalkoznak a világ keletkezésével, felépítésével és sorsával. Ezeknek a problémáknak megoldása szoros összefüggésben szokott lenni az isteneszmével, főleg az istenség személyessége vagy több-kevesebb következetességgel képviselt személytelensége kérdésével.

1. *A világ keletkezése.* A világnak az istenségből való kiáradását vallja az emanációs-elmélet. Ahogy a napból a sugarak és a forrásból a patak, úgy árad ki a világ az öröktől fogva létező Végső Valóságból. Teljes következetességgel képviselte a filozófiában ezt az újplatonizmus. A primitív vallások mítoszaiban különféle formákban és több-kevesebb határozottsággal találkozunk vele. Személytelen és örök ősananyagot tétel fel több keleti mítosz, amelyek szerint csak az istenek keletkeztek ősananyagból, az embereket már ők alkották.

Akik kifejezetten személyes Istent vallanak, nemcsak az emberek világának, hanem az őskaosznak megalkotását is a szelleminek tartott Isten vagy istenek teremtoi tevékenységére vezetik vissza. Egyes mexikói, hinduista és rabbinista elbeszélések több teremtről beszélnek. Ezeknek a periodikusan egymásra következő teremteseknek célja az lenne, hogy a büntetésre ítélt lelkeket felszabadítsák, és azok egészen új életet kezd-hessenek.

2. Második kozmológiai probléma a világban érvényesülő *rend és törvényszerűség* kérdése. Ennek társadalmi vonatkozása is lehet, mert az ember hajlamos arra, hogy a társadalmi berendezkedéseket és a vallás liturgikus előírásait a mennyei „hierarchiák” és a mennyei liturgia módjára képzelje; holott a valóságban rendszerint ennek megfordítottja történt: Isten vagy az istenek világát és a mennyei liturgiát kezdte elképzelni az ember a földi berendezkedések és liturgiák módjára.

3. *A világ értékét* nem egyformán szemlélik a különféle vallások. A keletiek egyike-másika megtévesztő látszatnak (maya, lila) minősít minden anyagit. A gnószticizmus, inanieizmus és mandeizmus pedig olyan hatalomnak, amely a gonosz isten kezében van, és amellyel börtönben tartja igazi énünket. Ezek a vallások nem ismerik a világ megszentelésének és a közösséggel kapcsolatos köteleességeknek fogalmát: egyéni lelkük megmentése céljából elvetik a világ javait. Velük szemben az ókori görögök általában alig vették tudomásul a világ bajait, csak a világban mindenütt érvényesülő szépet ünnepték, a világot művészileg felépítettnek és céltudatosan berendezettnek (kozmosz) tartották.

Zarathusztra, az iszlám, a zsidóság és a kereszténység megegyeznek abban, hogy jó és rossz egyaránt található a világban, és egyéni, meg közösségi feladatunk a rossz ki-

kuszöbölése azoknak a törvényeknek és normáknak figyelembevételével, amelyeket az isteni bölcsesség úgy írt bele a világba, hogy kiolvashatók.

4. A történelem szemléletében nem egységesek a vallások. A világ javai értékelésének hiánya miatt a védanta semmi értelemszerűséget nem lát a jelenségvilág eseményeinek egymásra következésében.

Kelet egyéb vallásai a mítikus múlt eseményeit olyan „archetipikus” mintáknak fogják fel, amelyek a történelem során több-kevesebb eltérésekkel újra meg újra megismétlődnek. Minden örök körforgásban van, hosszabb periódusok formájában ugyanazok az események és sorsok ismétlődnek.

Babilon, Egyiptom, az ókori Görögország és az ókori Róma előre megszabott tervszerűséget látott kibontakozni a történelem során. Ezen a terven az emberek munkája mellett és azok felhasználásával Isten (vagy az istenek fölött álló Végzet) is munkálkodik. Isten különleges tettei (gesta Dei) a profán történet mellett mint az emberek végső boldogságát előkészítő (üdvözítő) isteni akarat megnyilvánulásai végig húzódnak az egész történelmen. A keresztény szemlélet a gesta Dei közt különleges, és az egész történelmet befolyásoló szerepet juttat a megtestesülésnek, a megváltásnak, Isten országának, az Ország fő eszközének, az Egyháznak, valamint a világvégi beteljesülésnek.

A most ismertetett felfogás *lineárisan* képzei a történelmet: a történelem a világ keletkezésétől kezdve folyamatosan bővül és a világ végén úgy ér véget, hogy többé soha meg nem ismétlődik. Visszafordíthatatlan, egyirányú és célirányú. Ezzel a történet-szemlélettel szemben állnak a primitív emberek és egyes keleti kultúrák *ciklikus* elképzelései: az események valamikor újra visszatérnek, időnként az egész történelem megismétlődik. Az utóbbi elképzeléssel a vallás nélküli modern ember is szívesen szöbe áll (Nietzsche, Spengler, Jung és mások).

5. A világ végét illetően a mítoszok és a nagy vallások tanításai egyaránt nagy katasztrófákat feltételeznek. A katasztrófák értelmezése vagy apokaliptikus vagy eszkatológikus vagy a kettő együttese. Az apokaliptikus értelmezés bizonyos jövődölések beteljesedésére épít és szimbolikusan értelmez. Az eszkatológikus szemlélet pedig úgy tekinti a véget, mint bizonyos isteni tervek kibontakozását és egyben a múltbeli és számunkra érthetetlen történelem céljának megvilágítását és a jónak végső diadalát.

A keresztény eszkatológiát a „már” és a „még nem” kettőssége jellemzi: az üdvtörténet végső korszaka már megkezdődött és a kibontakozást közvetlen eszközölő erők már most is hatnak, de ezek érvényesülésének módját és időpontját a mi viselkedésünk és munkánk is befolyásolja.

3. Harmadik témakör: az ember

1. Az embert a vallások általában a *kozmosz egy részének* tekintik. Közte és a világ egyéb részei közti kapcsolat legszorosabb az ősi primitív vallásokban, amelyek mindent élőnek gondolnak (hülozoizmus). Úgy vélik továbbá, hogy az emberi élet ritmusa bele van kapcsolva egy mindent átjáró és szabályozó világritmusba. Egyes vallások szerint azonban az ember bizonyos mágikus eljárások révén képes befolyásolni nemcsak a magát, hanem a világ életritmusát is.

A primitívek a testi, lelki és szellemi szférát általában nem különítik el egymástól, a lelket erőközpontnak vélik, és nem egyszer több lelket is feltételeznek, mindenfajta emberi megnyilvánulás számára külön lelket.

2. Több afrikai törzsnél, továbbá az iráni vallásban, a gnószticizmusban, az iszlámban és a kereszténységben találkozunk a testet a halálban elhagyni képes szellemi *lélek* eszméjével. Ilyen felfogást képviselnek azok is, akik a lélekvándorlást vallják, továbbá azok, akik akár trichotomizmust (a test, a lélek, a szellem lényeges mássága), akár dichotomizmust (a test és a lélek lényeges különbözősége) tanítanak.

A test és lélek különválasztása tekintetében legszélsőségesebb a régi hinduizmus felfogása: a Végső Valósággal (Brahman) többé-kevésbé azonos lényegű atman (énünk) annyira más, mint testünk, hogy az utóbbi csak a látszatok, káprázatok, délibábok (maya) világába sorolhatók. A régi és újabb buddhizmus az ezzel legellentétesebb felfogást, a lélektani „aktualizmust” képviseli: amit léleknek mondunk, bizonyos testi funkciók (gondolkodás, érzés, akarás stb.) összessége, külön lélek nincs.

3. Majdnem minden vallás antropológiája szorgalmazza, hogy *adottságainkat, képességeinket kibontakoztassuk*. Az így elérendő állapotot hol tökéletességnek, hol megváltottságnak nevezik a vallások. Abban azonban nem egységesek, hogy milyen akadályokat kell legyőznünk ennek az állapotnak elérése érdekében. Abban sem, hogy mi a különbség az önmagunk ellen, a közösség ellen és Isten akarata ellen elkövetett vétkek között. Minél primitívebb egy vallás, annál inkább elmosódnak ezek a különbségek, valamint az egyéni és a kollektív felelősség különbözőségének tudata.

Általában vallják, hogy a tökéletességet nem tudjuk elérni saját erőnkből. Legfeljebb abban különböznek, hogy egyik vallás inkább saját erőfeszítéseinknek, másik az isteni kegyelemnek tulajdonít nagyobb szerepet.

Egyéni *közreműködésünk módozatai* tekintetében sem egységes a különféle vallások álláspontja. A gnószticizmus, a mahajana-buddhizmus egyes iskolái és a brahminizmus a helyes ismeret megszerzését, illetve az ezt eredményező szemlélődést tartják a leglényegesebbnek. Ezzel szemben a régi rómaiak vallása, a konfucianizmus és a sintoizmus bizonyos előírások pontos megtartására helyezi a hangsúlyt, a protestantizmus, a visnuizmus és amidizmus pedig a bizalom és a szeretet átélésében látja a tökéletesedés legfőbb eszközét.

4. *Halál utáni sorsunk* egyes primitív vallások szerint számunkra elképzelhetetlen, újfajta élet lesz. Ugyanezt mondják, de boldognak tartják ezt az életet az ausztrálok, az egyiptomiak és a perzsák, bár elég sokan vallják, hogy a boldogság egyesek számára csak kínos tisztulási folyamatok útján lesz elérhető. A hellénisztikus kor zsidósága és a kereszténység kétféle örökkévalóságról tud: egy végtelenül boldog mennyországról és egy végtelenül boldogtalan pokorról.

Ezekkel a tételekkel ellentétben az indusok és egyéb keleti vallások személyiségünk teljes megszűnését hirdetik: ahogyan a folyó vize teljesen belevész a tengerbe, úgy torlik bele életünk a halál után az istenségbe.

A VALLÁSI ÉLMÉNY ÉS VALLÁSI CSELEKEDETEK

A vallási élmény hatással lehet az ember minden cselekedetére. Minél vallásosabb valaki, annál inkább szövik át életmódját, egyéni és közösségi magatartását azok a normák, amelyeket isteni követelményeknek ismer. A profán életnek vallásossággal való átszövöttségével azonban nem foglalkozunk a következőkben, hanem csak olyan tetteket és viselkedésmódokat elemzünk, *amelyek a maguk teljességében kizárólag a vallásból fakadnak*. Nem a vallási ismeretből – mint némelyek sokáig vallották –, hanem az élményből. Hiszen nem egy esetben az történik, hogy magát az ismeretet is az élmény tudatosítása hozza létre (49).

1. A vallási kultusz lényege és problémái

A kultikus (istentiszteleti) aktusokban hódolatunk megnyilatkozásának két formája jut szóhoz: az áhítat és bizonyos előírások teljesítése. A teljesítést egyesek különös értelemben vett „szolgálatnak” is mondják. Az áhítat az átélés bensőségét jelenti, a szolgálat pedig előírt szertartásoknak (rítusoknak) végrehajtását. A szertartások általában szimbolikus jellegű szavakból, mozdulatokból, cselekedetekből épülnek fel. Ha ezek az áhítat rovására túlsúlyba jutnak, akkor az elkülöségedésnek, ritualizmusnak, üres formalizmusnak, legalizmusnak, a szervezés túltengésének veszélye fenyeget. Ha viszont az átélés intenzitása válik kizárólagos szemponttá, és ezért nem sokat törődnek az előírásokkal, túlzott spiritualizmus vagy pietizmus jön létre. Az igazi vallási élmény egész emberségünket ragadja meg, ez az áhítat és szolgálat egyensúlyában szokott megnyilvánulni. A teljes vallási élményben értelmünk, érzelmi világunk és testünk egésze reagál az átélre, reagálásainknak tehát az élmény egészét kell kifejezniük, ez valósul meg az egyensúlyban. Ilyenkor a kultusz vissza is hat az élményre: annak hatását elmélyíti és tartósságát is biztosítja.

A külső formák mögé rejtőző áhítat vallásos tiszteletet eredményez, amely Istenre vonatkoztatva imádatná alakul. Az imádat függőségünk átérzése és egész önmagunk odaadása, Isten rendelkezésére bocsátása. Istent imádás, más vallási személyeket és vallási tárgyakat tisztelet illeti meg. A tiszteletben kevésbé van meg a függőség és odaadás. De tiszteletben is, imádatban is mindig benne van a csodálat, félelem, szeretet, hála, méltatlanságunk átérzése, a bánat és több-kevesebb önátadás készsége. Ha nem is mindig tudatos, de határozott célja az imáadásnak önmagunknak és minden rajtunk kívül létezőnek „megszentelése” vagyis harmonikus beállítása az isteni elgondolásba, illetve ennek a harmóniának kiesdése. A külső formák, rítusok, viselkedési módok, képek, oltárok, épületek, szervezetek legfőbb rendeltetése ennek a megszentelődésnek elősegítése.

Egyes emberek és egyes vallások különféle módokon próbálják megközelíteni ezt az ideális célt. A törzsi szokásokhoz kötött primitív vallások általában az előírások szerint végbevitt cselekedetnek (opus operatum) tulajdonítanak jelentőséget, az egyetemesebb jellegű vallások viszont inkább a hit, a szándék és az átélés fontosságát hangsúlyozzák. A nagy vallásokon belül azonban különféle irányzatok lehetségesek. A ritualizmus veszélyének elhárításáért elszánt küzdelmet folytatott az ószövetségi profétizmus, a késői zsidóságban a chasszidok mozgalma, a kereszténységen belül a protestantizmus, a katolikumon belül pedig egyes szerzetesrendek és misztikai irányok. Ugyanerre törekednek a hinduizmus prófétái.

A ritualizmussal, a szertartások elkülönülésével együtt szokott jelentkezni a *mágizmus* veszedelme. A mágia olyan belső magatartás, amely ima vagy szertartás végzésével befolyásolni, mintegy kényszeríteni akarja az istenséget vagy Istent. A tiszta vallássság is hiszi, hogy imáink és cselekedeteink hatással lehetnek Istenre; és jóindulatát felénk fordíthatják, de ez a hatás nem kényszerítő erőnek köszönhető, hanem Isten jóakaratából következő szabad akaratú tetszésének vagy bizonyos cselekedetekhez fűzött szabad akaratú ígéretének. Így értelmezi a katolikus vallás a szentségeket.

2. A vallási kultusz formái és módozatai

1. A kultuszok végzésének *helye* a régi vallásokban nagyobb fák alatt, különösebb alakú sziklák mellett, forrásoknál, szigeteken, folyamok mentén vagy hegyoldalakon volt. Sokszor isteni jelenések (teofániák) mítoszai is fűződtek ilyen helyekhez. A vérről, olajjal

vagy hamuval meghintett és elkerített helyet a görögök temenosz-nak, a rómaiak sanctum-nak vagy phanum-nak nevezték, és úgy hitték, hogy oda csak az illetékesek léphetnek be, mások számára tilos (egyes vadonban élő törzsek kifejezése szerint: tabu) a belépés. Nemegyszer kunyhót, kápolnát, oltárt emeltek itt, néha szobrot és képet helyeztek el. Több régi vallás meggyőződése, hogy az itt elhelyezett képekben, szobrokban, emblémákban és egyéb tárgyakban, valamint a rítusok végzését eszközöző „szent” személyekben különleges isteni erő van jelen.

Sokszor nemcsak a profán használatból kivont szent helyek, hanem más helyek is kapcsolatba kerülnek az istenivel. A lakóházakat és a településeket használatba vétel előtt megszentelték, és a házon belül is áhítatra és rítusok végzésére ihlette őket a küszöb, az ajtó vagy a tűzhely. Néhol lakószobákban is állítanak fel szent szobrokat. Igen sok vallásban vannak zárandokhelyek, „búcsújáráshelyek” is.

2. A szent helyeken kívül *szent időket*, a kultusz végzésére különösen alkalmas időket is ismer a vallástörténelem.

Órák (főleg a reggel és az est valamelyik órája), napok (a zsidóknál szombat, nálunk vasárnap, az iszlámban a péntek), hónapok (pl. az iszlámban a Ramadán hónap), időszakok (pl. advent, nagyböjt) és szent évek különlegesen alkalmasnak látszanak arra, hogy bizonyos szertartások és az ünneplés egyéb formái (pl. böjtölés) által közvetítsék az istenség jóindulatát. Mircea Eliade nagy tanulmányban foglalkozott az „illud tempus” fogalmával, amelynek emlegetése több vallásban az emlékeztetésen kívül a jelenbe is képes hozni olyan eseményeket, amelyek régen, esetleg a történelem előtti korban, az ősi mítoszok cselekményeinek lejátszódásakor mentek végbe, de voltaképpen időfeleltiek, mert ma is jelenvalóvá tudnak válni.

3. *A kultusz kifejező eszközei*, formái igen sokfélék: imádságok, felkiáltások, testtartások, áldozatok, tisztulási szertartások, szentségi jellegű cselekedetek, rítusok és etikai előírások megtartása.

a) A hallgatag, koncentrált, elmélyülő meditációt néha sóhajokkal, felkiáltásokkal vagy füttyszóval szakítják meg. Ez részben a gonosz szellemek elűzése, részben az istenség figyelmének magukra irányítása céljából történik. Az ilyen megnyilatkozások néhol varázsszavakká alakultak át.

Különböző testtartások (pl. térdelés, leborulás, kitárt karok, a kezek összekulcsolása), a csók és a szent tánc lényeges szerepet tölt be egyes rítusokban. A primitíveknél nagy jelentősége van a táncnak. „A vadonban élő ember nem prédikálja a vallását, hanem eltáncolja” – írja egy ezzel a témával foglalkozó neves antropológus [50].

b) A régi vallásokban központi helyet foglalnak el az *áldozatok*. Újabb kutatók szerint ezeknek igazi jelentősége nem abban áll, hogy lemondunk valamiről, hanem hogy elfogadásunk, hála és igenlésünk jeléül odaadunk valamit.

Az igazi ajándékban mindig önmagunkat adjuk, az ajándék elfogadásában az ajándékozót is elfogadjuk, így az ajándékozó és a megajándékozott valamiképpen egyesülnek egymással (51). Az igazi áldozatban annak átélése is megnyilvánul, hogy semmi olyant nem adhatunk, amellyel meghálálni tudnánk azokat a nagy ajándékokat, amelyeket a Végső Valóságtól szüntelenül kapunk. Ezért kell tiszteletünk, hálánk és engesztelésünk jeléül minél több áldozatot bemutatnunk.

A kézzel fogható áldozati tárgyak voltaképpen lelkületünk (értelmünk, érzelmeink és akaratunk) helyettesítő szimbólumai. Ha viszont érzékeinkkel meg nem tapasztalható tárgyat ajánlunk fel, kétszeres a szimbolika. Szívünk pl. önmagunkat, odaadása pedig önmagunk egészének odaadását szimbolizálja. Különleges esetek is előfordulnak az áldozattal kapcsolatban. Ilyen az áldozati lakoma szimbolikája, és némely primitív vallásban az áldozattal kapcsolatos szexuális aktus szimbolikája. Mindkettő az istenséggel való teljesebb egyesülést szimbolizálja.

c) Az áldozat bemutatása mindig *imádság* keretében történik. Imádkozni azonban áldozatbemutatástól függetlenül is gyakran szokott a vallásos ember. Az imádsággal mint az istentisztelet egyik megnyilvánulási módjával több teológiai tantárgy foglalkozik. A vallástörténeti feldolgozások közt legismertebb Fr. Heiler műve (52).

Az egyéni és közösségi imákban az istenség és az imádkozó viszonya különféle emberi viszonylatok mintájára szokott alakulni: Úr és alattvaló, bíró és vádlott, atya és gyermek, szerető és szeretett, kölcsönös barátság. Az ebből adódó mondanivalókat nem annyira megfogalmazza és kimondja az ember, inkább csak kihallja. Minden igazi imának lényeges tartozéka továbbá az Isten vagy istenség jelenlétének tudata. Minél konkrétabb az ilyen viszonylatok elképzelése, annál életszerűbb, spontánabb és koncentráltabb az imádság. Általánosságban mozgó, személytelenné halványodó istenfogalom esetén viszont az ima sokat veszít erejéből és életszerűségéből.

Mint minden vallási cselekmény, az ima is mágiává torzulhat az önző ember kezében. A kéro ima addig nem mágikus jellegű, amíg megfelelő istenfogalom áll mögötte. Az igazi kérésben jelentős szerephez jut Isten végtelen hatalmának elismerése, jóindulatának magasztalása és bizalmunk kifejezése.

d) Primitív vallásokban fontos szerepe van az *isteni akarat megismerésének* egy-egy konkrét esetre vonatkozólag. Sokszor jóslatszerűen is, azaz valamely cselekményünk eredményétől téve függővé az isteni nyilatkozatot. Az etruszk vallás majdnem teljességgel ebben az irányban fajult el.

e) Csaknem minden vallásban fellelhetők *tisztulási szertartások*; mosakodás, kézmosás, vízzel vagy vérral való meghintés és hasonlók.

f) *Tágabb értelemben vett „szentségek”* is szerepelnek sok vallásban. Olyan szimbolikus jellegű cselekmények, amelyek nemcsak jelzik, hanem valamiképpen megjelenítik és közvetítik az isteni erőt, hiszen a szentség kiszolgáltatója és felvevője mindig együtt cselekszik Istennel. Ilyen értelemben szentségnek mondhatók a pogány misztérium-vallások rítusai. Az utóbbiak és a zsidóság, valamint a kereszténység kegyelmet közvetítő eszközei közt azonban lényeges a különbség. A zsidók és a keresztények ui. történelmi személy és történelmi esemény megjelenülésében hisznek, a misztérium-vallások rítusai viszont a természetben szüntelenül megismétlődő folyamatokat személyesítik meg és dramatizálják. Ezért az utóbbiak nem kegyelmi, hanem legfeljebb csak pszichológiai értelemben vett megerősödést vagy megújulást hozhatnak létre.

3. Etika és vallás

Csak a modern nyugati ember képes arra, hogy a vallást külön válassza az etikától. Egyébként a vallástörténet szükségszerűnek látja azt, hogy minden vallás etikai követelményekkel, bizonyos törvények és előírások megtartásának igényével lépjen fel. Az ilyen törvények általában három területre vonatkoznak: Isten iránti, önmagunk iránti és felebarátaink iránti köteleességek. Az igazán vallásos ember nemcsak Isten jutalmára és büntetésére gondol ezekkel kapcsolatban, hanem az Isten által megszabott életrend és világrend iránti tisztelet is indítja őt az engedelmességre.

Hogy részletekben mire terjednek ki ezek a köteleességek, abban már nagy eltéréseket mutatnak fel az egyes vallások. Legnagyobb különbségnek azt mondhatjuk, hogy általában a keleti, de különösen a hindu ember nem az aktív jótevénytudásban és mások meg a világ javáért való munkában és fáradozásban, hanem a passzív ártani nem akarásban látja a felebaráti szeretet megvalósítását. A nyugati vallások elvei ennek ellenkezőjét mondják, a gyakorlatban azonban itt is előfordulhat ez a passzív vallásosság, sőt találkozunk a mások szempontjaival nem törődő, csak a helytelenül elképzelt saját tökéletesedésre törekvő önző lelkülettel is.

A nagy vallások ezeket az erényeket tartják a legfontosabbnak: engedelmesség, elmélyülés, önuralom, mértékletesség, türelem, jóakarát, alázat, tisztelet, tisztesség, igazmondás, józanság, háládatosság, bőkezűség, igazságosság, hűség, bölcsesség, segítőkészség, a vallás megvédése, terjesztése, és hasonlók.

A VALLÁSI ÉLMÉNY KÖZÖSSÉGI VONATKOZÁSAI

1. Az egyéni vallásosság ráutaltsága a közösségre

Sajátos dolog, hogy a vallási élményben általában egyesek szoktak részesedni, az élmény hatásainak ébrentartója és közvetítője azonban majdnem kizárólag a vallási közösség. Ilyen értelemben állítható, hogy a vallás nem az egyén, hanem a közösség ügye. Az individualizmusra hajlamos skandinávok is azt vallják, hogy igazi megtérést csak a hittestvérek istentiszteleti közössége, imádsága, jó példája és az általuk közvetített élmény hozhat létre. Egy chasszid rabbi szerint nem imádság az olyan ima, amelyet nem az egész Izraelnek nevében imádkoznak. Ősrégi tapasztalat, hogy többet talál meg a vallásban, aki másokkal együtt keres, és többet lát meg Istentől, aki másokat segít abban, hogy mit lássunk meg benne. A vallási tanok kikristályosodása, a rítusok meg parancsok kialakulása nem egy ember műve, hanem egész generációk közös munkájának eredménye szokott lenni. A keresztény vallás azt vallja, hogy minden egyes ember külön teremtménye Istennek, Jézus megváltása is egyénileg vonatkozik mindenkire, egyéni lesz a számadás az utolsó ítéleten; a gyakorlati vallási és profán élet szempontjából azonban a kinyilatkoztatás sociusnak (embertárs) tekint bennünket, nem különálló egyedeknek.

2. A vallási közösségek sajátosságai

A vallási közösségek két szempontból különböznek minden más közösségtől (53).

Minél inkább vallási jellegű a közösség, annál inkább a hitnek és az eszményeknek azonossága tartja össze a tagokat, nem pedig a közös érdek, az egymás iránti szeretet, és hasonlók. Legigazibb vallási közösségek a kultikus közösségek, vagyis az imádság és áldozatbemutatás és egyéb közös vallási cselekmények (pl. körmenetek, zárándoklatok, ünneplések stb.) által egybeforrott közösségek. A közösségi összetartást szolgálja az egyénes liturgikus nyelv, az egységes szimbolika és a közös hit. Természetes, hogy ezeken kívül nagy szerepe van az egymás iránti szeretetnek, az érdekközösségnek, továbbá a vezetés és szervezés minőségének.

Második szempont, hogy a különféle funkciók, illetve hivatalok betöltéséhez nagyon szükségesek a karizmatikus adottságok. A karizma az istenségtől kapott különleges ajándék. A megajándékozott a legszorosabb kapcsolatban áll a Numennel, aki neki az isteni titkok és az isteni akarat ismerésén kívül tekintélyt, esetleg csodatevő hatalmat vagy egyéb különleges képességeket biztosít. Sok esetben anyagi javakat is, bár nem ritka ennek az ellenkezője: szegénységben, gyengeségben és üldözöttségben kell élnie.

Jean Daniélou írja „Origenes” c. művében: A keresztény hierarchiában mindenkinek megvan az Istentől kijelölt helye és szerepe. Jézusban sem ugyanazt látta mindenki, és ő sem közeledett mindenkihez egyformán. A vér folyásos asszony orvost látott benne, és ő csak ruhája szegélyét érinthette; a bűnös nő Megváltónak látta, és ő már a lábát is megmoshatta; kedvelt tanítványa, János Mesterének tudta, és ő már keblére hajlhatta a fejét.

3. Vallás és vallásszociológia

A régebbi vallásszociológusok elsősorban ilyen témákkal foglalkoztak: demokratikus és hierarchikus felépítésű vallási közösségek; a jog és a karizma szerepe a vallási közösségben; a vallási tekintélyek típusai; milyen szempontok szerint és kik számítódnak igazhitűbb és kik befolyásosabb tagoknak egy-egy vallási közösségen belül? melyek a vallási közösségek életerejét növelő és csökkentő tényezők? a vallási közösségek elvi és gyakorlati magatartása egyéb közösségekkel szemben; a szekularizációs folyamat hatása a vallási közösségekre stb.

Azt a témakört, amellyel a mai vallásszociológia a legtöbbet foglalkozik, így lehet megfogalmazni: milyen funkciókat töltött be a vallás a történelem során, és milyen funkciókat tölt be a mai társadalomban? Ezen a témakörön belül két más kérdés is felvethető:

a) Mint hatnak a szociális feltételek a vallások, ill. vallási csoportok kialakulására és életére?

b) A vallási meggyőződések és motivációk hogyan hatnak a szociális csoportok életére?

A vallásszociológia módszere a statisztikai módszer. A statisztikai felmérések legfőbb problémája ez: voltaképpen mit kell felmérnünk vallási jelenségek címen, és milyen módszerek a legalkalmasabbak objektív adatok elnyerésére? (54) A vallásszociológia következő nagy problémája: a vallásnak mint társadalmi tudatformának lényegét milyen valláselmélettel közelíthetjük meg úgy, hogy a vallápszichológia és vallásszociológia eredményei egyaránt a valóságnak megfelelő értelmezést kapjanak? (55)

I. FŐRÉS

III. RÉSZ

A VALLÁS BÖLCSELETI VIZSGÁLATA

A VALLÁS BÖLCSELETI MEGHATÁROZÁSA

A vallás lényegére vonatkozólag mindenkiben él egy többé-kevésbé tudatosított meggyőződés. Ez szabja meg, hogy mit tart valaki valláshoz tartozó vagy valláshoz nem tartozó jelenségnek, és a vallási jelenségek közt mit tart lényegesnek vagy lényegtelennek, mit tart valódinak és mit eltorzulásnak. A vallástudomány régi törekvése, hogy ezt a meggyőződést bölcseletileg is tisztázza: a lényeket jól kifejező bölcseleti meghatározást adjon a vallásról. A meghatározások egyetlen mondatban szokták összefoglalni a meghatározandó tárgy vagy jelenség vagy jelenségcsoport lényeges jegyeit, amelyek a tárgy vagy jelenség minden változása, módosulása során azonosak maradnak.

A vallás és vallásosság ilyen értelmű meghatározása azonban igen sok nehézségbe ütközik, ezért ma a meghatározásoknak szinte áttekinthetetlen sokaságával rendelkezünk (56); annak ellenére, hogy a mai szakirodalom legalább kilenc olyan módszert ismer, amelyek útján eddig a vallás tudományos meghatározásával próbálkoztak (57).

Mi csak olyan meghatározásokkal foglalkozunk, amelyek az összes vallási jelenségeket, tehát a szubjektív vallásosságot és a vallás objektivációit egyaránt átfogják. Ezeknek három fajtájával találkozunk a mai szakirodalomban.

1. Legtágabb értelmű meghatározás

A vallás lényege egy Abszolútumnak vett valamivel vagy valakivel való találkozás tudata és ennek nyomán kiváltódó gyakorlati elkötelezettség.

A találkozás szó sokfélet jelenthet: értelmi megfontolásra épülő

felismerést, ösztönszerű vonzódásból fakadó megsejtést, féltudatos megérzést, megvilágosodást stb. Az elkötelezettség is lehet tudatos akarati állásfoglalás, de lehet ösztönszerű vonzódásból fakadó engedelmesség, lehet továbbá „ambivalens” (azaz két ellentét egysege) magatartás: a ragaszkodásnak és idegenkedésnek, az engedelmességnek és tagadásnak valamiféle keveréke. Mit jelent az Abszolútum? Elméletileg a Végső Valóságot, akire minden visszavezethető, akitől minden függ, de ő maga nem függ senkitől. Gyakorlatilag mindazt, amiben vagy akiben az ember törekvéseinek és erőfeszítéseinek végső célját, egész életének értelmét véli megtalálni. Amiben az ember leginkább hisz, amitől mindent remél, amit leginkább szeret, az az ő „istene”.

Az így értelmezett vallásba, ill. Abszolútumba sok minden belefér. Nemcsak a kereszténység és egyéb történeti vallások Istene, hanem olyan relatív létű és relatív értékű mindennapi dolog is, amelyhez úgy viszonyul az ember, hogy önkéntelenül felruhazza az Abszolútum tulajdonságaival. A múlt század kultúroptimizmusa a műveltség elterjedésétől várta az emberiség megváltását. Mások az egyetemes emberszeretetben hittek fanatikus hittel. Hitté vált sokak számára a társadalmi viszonyok gyökeres átalakítását célzó komoly törekvés, másoknál a művészetekért való rajongás, ismét másoknál a fejlődés eszménye és reménye stb. De nemcsak eszméket lehet felruházni az Abszolútum tulajdonságaival, hanem konkrét dolgokat is. Szent Pál olyanokat emleget, akiknek „istene a has” (Fil 3, 19); másoknál az érvényesülés, a szerelem, a sport iránti rajongás, egészségük ápolása, vagy hasonló dolgok töltik be ezt a szerepet: vallásos rajongással ragaszkodnak ilyenekhez és mindent kockáztatnak értük.

Az így meghatározott vallásosság köre azonban annyira tág, hogy – bár paradoxonnak látszik – még az ateizmus bizonyos formái is beleférnek. Éppen ezért ezzel a tág meghatározással nem sokat lehet kezdeni.

Mindössze annyi igazság van ebben az elképzelésben, hogy mindenfajta abszolutizálásban fellelhető az a két magatartásforma, amit sok valláspszichológus a vallási élmény legjellemzőbb elemének tart: a teljes függés átérzése és a teljes odaadás készsége. Arra is alkalmas ez az elmélet, hogy alapjául szolgálhat egy eléggé elterjedt, de megkérdőjelezhető megkülönböztetésnek: van „igazi vallás”, amely a valódi Abszolútum előtt hódol, és vannak „pszeudovallások”, amelyek valamely relativumot abszolutizálnak.

2. Szűkebb értelmű meghatározás

A mai szakemberek többsége nem tartja vallásos jellegűnek az előbbi meghatározás értelmében „pszeudovallásos”-nak elkönyvelt jelenségeket.

Ezért sokan ma Abszolútum helyett a világtól és az evilági dolgoktól lényegesen különböző Transzcendens Lényben való hitet,

illetve az ilyen iránt való elkötelezettséget mondják vallásnak. Mások a „Végtelen”-ről vagy „a Határtalan”-ról, vagy „az Egészen Más”-ról beszélnek. Esetleg „az Emberfölötti Lény”-ben, vagy „az emberfölötti lények”-ben való hitet és az ilyen hit szerinti életet mondják vallásnak.

Az Isten nevet a bölcseleti meghatározásban általában nem használják, mivel az személyességet tételez fel, holott a panteista és egyes primitív vallások Legfőbb Lénye vagy egyáltalán nem, vagy pedig egészen más értelemben mondható személynek, mint pl. a Szentháromság személyei. Ezért gyakran találkozunk az Isten helyett az „istenség” (Numen vagy Numinózum) elnevezéssel. Az utóbbi azt is kifejezésre juttatja, ami a Transzcendens, Emberfölötti, Végtelen és hasonló nevekből önként nem adódik, hogy a világ fölött álló Lény a világban is működik, és hogy bár természetfölötti, a természetes világban is jelen van és tevékenykedik.

Rudolf Otto és követői (főként Mircea Eliade és Gerard van der Leeuw) olyan elnevezést kerestek, amely ezen felül azt is jelzi, hogy a vele való találkozás és viselkedés egészen más jellegű, mint a profán dolgokhoz való viszonyulásunk. Ezért a bibliai értelemben vett „szent” fogalmát alkalmazták rá: a Végső Valósággal mindig mint „a Szent”-tel találkozik az ember (vö. 4. fejezet 2. 1 pont). Eszerint a vallás lényege „a Szent” megélése és az ebből fakadó viselkedés lenne.

3. A vallás legszűkebb értelmű meghatározása

A Numen és „a Szent” fogalma egyes régebbi vallásbölcselek szerint nem feltétlenül személyre vonatkozik. Jelenthet személytelen erőt vagy erőket, amelyekről való függőségét megéli az ember és állandó kapcsolatot tart fenn velük. Vallásnak mondjuk a brahmanizmust és a taoizmust is, bár ezek panteizmuson alapulnak, és beszélünk a primitívek „mana” és „tabu” vallásairól. (Nb. A mana olyan természetfölötti erő, amely kedvezően hat, ha különféle szertartásokkal megszerezзük magunknak; a tabu-vallás alig több, mint tilalmak összessége.)

Ezzel a nézettel szemben alakult ki a vallásnak legszűkebb értelemben vett meghatározása. Egyre több kutató vallja ugyanis, hogy a személytelen istenség hite nem szokott kiváltani olyan maga-

tartásformákat, amelyeket a közfelfogás általában vallásosnak tart. A panteista filozófusokat, Spinozát és a többieket mindenki az ateisták közé szokta sorolni. Ennek következtében ragaszkodnunk kell a vallás meghatározásában a személyesség mozzanatához, és csak a „teisztikus” (monoteista vagy politeista) vallásokat mondhatjuk vallásnak.

4. A mi meghatározásunk

Elvileg elfogadhatjuk az ismertetett meghatározások bármelyikét. Különféle megfontolások azonban a legtagabb értelmű meghatározás kizárását tanácsolják. Sőt azokhoz a kutatókhoz is csatlakozhatunk, akik fölöslegesnek mondják a harmadik, legszűkebb értelmet kifejező meghatározást, és a *második meghatározást* fogadják el, de annak értelmezésében *némi fenntartással* élnek.

Az utóbbiak arra utalnak, hogy csak bölcselőknél fordul elő személytelen panteizmus. A primitív népeknek, valamint a mai keleti panteista vallásoknak tömegei nem képesek vallásos magatartásra személytelen erők tudatában. Még a mana és a tabuvallások követői is vallják – gyakorlati magatartásukkal – a titokzatos erő „megszólíthatóságát”, azaz ők is dialogizáló, én-te kapcsolatba lépnek az isteni erővel.

Vegyük hozzá, hogy a vallásban a személyesség fogalmát feltétlenül tisztáznunk kell. Hiszen a teisztikus istenfogalomról is más értelemben állítjuk a személyességet, mint ahogy ezt a fogalmat az emberekre alkalmazzuk. Az ember személyessége ui. más egyedikől való elhatároltságot, elkülönültséget, lezártágot is magában foglal. Ilyen viszont nem állítható a Végtelen Valóságról, aki nem lehet lezárt, és aki nem különülhet el, mert nincs más végtelen, akitől elkülönülhetne. Ezért a mai vallásbölcselők vagy azt mondják, hogy a teisztikus Isten voltaképpen nem személyes, hanem személyfölötti, vagy pedig századunk „perszonalisztikus” vallásfilozófiáját vallják (M. Blondel, G. Marcel, E. Mounier, M. Buber), amely a személyesség lényegét nem az én-tudattal kapcsolatos elkülönültségben, hanem a tudatos én-te kapcsolatra (dialógusra) való képességben jelöli meg. Mivel pedig ez a dialogizáló magatartás a panteista népvallás gyakorlatában is fellelhető, a Numinózum esetleges személytelenségére vonatkozó korábbi elképzelést módosítanunk kell. (Vö. 4. fejezet c) 1 b) pont.)

Annak tekintetbevételével, hogy a panteista népvallásban is fellelhető az istenséggel való dialogizálás, a vallás második helyen említett bölcséleti meghatározását így módosítjuk:

A vallás elsődlegesen a többé-kevésbé személyesnek és a világmindenség sorsa intézőjének tartott transzcendens Végső Valóságba (vagy: Emberfölötti Lénybe; vagy: Numenbe; vagy: Szentbe) vetett hit és ennek megfelelő viselkedés (= vallásosság). Másodlagosan pedig az ezzel összefüggő tanok, szabályok, alkotások és intézmények rendszert alkotó összessége (= a vallás mint rendszer).

Részünkről ez a meghatározás látszik a ma leginkább elfogadhatónak.

5. Mit tartsunk az etimológiai meghatározásokról?

Gyakori eset, hogy a vallás meghatározásakor a név etimológiájából indulnak ki. Pedig az elnevezés nem a lényegről ad felvilágosítást, hanem csak arról, hogy az elnevezés megalkotói vagy használói mit tartottak vallásnak, miben látták annak lényegét.

A magyar vallás szó például manapság a legtöbb embert a hit megvallására emlékezteti. Ebből arra lehetne következtetni, hogy a vallás lényege egy belső meggyőződésnek külső megvallása. Pedig a régi magyar nyelvben a „vallom Istent” kifejezés azt jelentette, amit a legrégibb egyházi latinban a „confiteor”: vallom Isten nagyságát, elismerem, dicsőítem, magasztalom.

A latin religio jelentésének, ill. a szó eredetének megállapítása nem könnyű dolog.

1. Ma sokan a „relegere” igéből származtatják. Ennek jelentése: újra olvas, újra meg újra megfontolás tárgyává tesz, gondosan utánajár az előírásoknak. Cicero, ennek az etimológiának szerzője abból indul ki, hogy a vallásos ember szorgosan ügyel mindannak megtartására, amit tőle vallása megkíván, amit számára előír, főleg a kultusszal kapcsolatban. Sok mai szakember osztja Cicero véleményét anélkül, hogy a vallás lényegét ebben látná.

2. Szent Ágoston a „religare” = odakötni, odakapcsolni szóból eredezteti a religio szót. Eszerint a vallás az embernek Istenhez való kötődése, kapcsoltsága, tehát az embernek alávetettségére és elkötelezettségére utal.

3. Ugyancsak Szent Ágoston említi egy másik etimológiai lehetőséget, amely szerint a religio a „reeligere” = újra választani igéből származik. Ez az értelmezés a személyes döntésekben véli felfedezni a vallás lényegét. A vallásos ember újra meg újra Istent választja döntéseiben, és ha néha ellene dönt, később ismét Őt választja, visszatér hozzá. Ez a gondolat közel áll az egzisztencialisták etikai felfogásához: minden cselekedetünkkel választunk, döntünk, és döntésünk önmegvalósításunkat vagy annak ellenkezőjét szolgálja.

4. Voltak, akik a „relinquere” = elhagyni igében látták a religio szó őseit. Szerintük a vallás magában foglalja a nem-vallásostól, a „profán”-tól való elkülönülést. A phanum az a szent kör, amellyel a vallás tárgyai vannak körülvéve; ami kívül esik ezen, az prophanium. Az így értelmezett szó ugyanakkor a szent tárgyakkal kapcsolatos tartózkodó magatartást is jelezte; csak felszentelt személyek érinthetik azokat.

5. A csak összetételekben használatos „*ligare*” gyökre is gondoltak. Ennek jelentése: féltő gonddal tartani szemmel valakit, ahogy a szégyenlős szerelmes vágyódva, de önmagát észre nem vétetve leselkedik kedvese után. Ebben az értelemben a vallás az Istentől lenyűgözött, Isten ígézetébe került ember vágyakozó és bátortalanul közeledő magatartását jelenti.

Mindezek a szóelemzések keveset mondanak a vallás lényegéről. De utalnak a fogalom gazdag tartalmára, amelyből különféle korok más-más emberei hol ezt, hol amazt emelték ki, tartották lényegesnek.

10. fejezet

A VALLÁSOK ÉS A VALLÁSOSSÁG TIPOLÓGIÁJA

A mai lélektan nem a valóságban létező adottságoknak tekinti a típusokat, hanem a valóság jelenségeit vizsgáló értelmünk rendező elveinek. A valóságban egymástól különböző és sajátos léttartalommal rendelkező konkrét tárgyak és jelenségek vannak, konkrét vallási intézmények, konkrét vallási magatartások és meggyőződések, konkrét vallásos emberek. A típus pedig nem a konkrét egyedi sajátosságot nézi, sőt tekintetbe sem veszi azt, hanem közös vonásokat emel ki. Ezért a tipizálás többé-kevésbé eltorzítja a valóság képét. Akadnak modern pszichológusok, akik elvből elvetnek mindenfajta tipizálást. Mások megengedik, de hangsúlyozzák, hogy a típusok értéke csak ennyi: a tipizálással a valóság adatait különféle szempontok szerint csoportosítjuk, és így előkészítjük és megkönnyítjük azoknak minden szempontot figyelembe vevő szakszerű feldolgozását.

1. A vallások típusai

Tipizálásnak számít, ha deisztikus, teisztikus és panteisztikus vallásról, vagy mono-teista és politeista vallásról beszélünk, vagy természeti és természetfölötti (kinyilatkoztatott) vallásokat állítunk szembe egymással, vagy pedig „nyugati és keleti típusú vallási formákat” (58) emlegetünk.

Mások más szempontok szerint szokták a vallásokat, a vallási intézményeket, a vallásoosság objektív megnyilvánulásait stb. különféle csoportokba osztani.

Ezek a felosztások kevésbé jelentősek, G. van der Leeuw felosztása (59) is vitatható.

2. A vallásosság típusai

1. Sokáig tartotta magát a *misztikus* és a *profétikus* vallásosság szembeállítására (Fr. Heiler). Gondoljunk a történelemnek befelé forduló, kontemplatív misztikusaira és az Isten igéjéért az emberek közt buzgólkodó apostoli lelkekre, nemegyszer emberekkel harcban álló prófétákra.

2. Más megkülönböztetés a *mágikus* vallásosságot állítja szembe a *misztikussal*, mert a misztikát és a profétizmust egy sorba veszi. Azt mondja, hogy a misztika alapja az én-feladás, az Abszolútumnak vagy istenségnek szolgálatában való teljes feloldódás. Ennek van egy befelé forduló, passzív formája, a szűkebb értelemben vett misztika: a szemlélődő, kontempláló én-feladás. És van egy kifelé fordult, aktív formája, a prófétaság. A próféta az Isten-gondolat megszállottja, és ha igazán prófétai lélek, akkor nem szakad el a misztikai gyökértől. „Mert Krisztus szeretete ösztönöz minket” (2 Kor 5, 14). „Élek, de már nem én élek, hanem Krisztus él énbenem” (Gal 2, 20). – Ezzel szemben a *mágikus* vallásosság önkeresésből fakad. Nem adni akar Istennek, hanem kapni tőle. Itt az énen van a hangsúly, és a vallási gyakorlatok arra valók, hogy azok fejében kötelesnek érezze magát Isten megadni, amit kérnek tőle. Ez a lényege annak a farizeusi magatartásnak, amelyet Szent Pál ostromoz, amikor „a törvény cselekedeteit” emlegeti.

A misztikus és mágikus szembeállítását sokban megközelíti Gordon Allport ellentétpárja: belső (*intrinsic*) és külső (*extrinsic*) vallásosság.

3. Eduard *Spranger* egy időben sokat emlegetett tipizálása abból indult ki, hogy ki mit tart élete legfőbb értékének, illetve milyen „objektív érték” megvalósítására irányul gondolati és érzelmi világa és külső viselkedése. A vallásos típusba azokat sorolja, akik a Végső Lény felé irányulnak. Minél inkább odaadják magukat a szolgálatára, annál inkább elmondható – de bizonyos fokig minden vallásos emberről elmondható –, hogy a vallás és a misztika náluk egybeesik. A Végső Lény jelentheti az evilági értékek összességét, illetve azok centrumát. Ezt az „immanens misztikát” látjuk megvalósulni Goethe életében. Ennek átlós ellentéte Plótinosz „transzcendens misztikája”, amely a világtól teljesen elszakadva akar egyesülni Istennel. A legtöbb ember vallásossága e két véglet között foglal helyet, ezért „vegyes misztikának” (*mystica mixta*) mondható (60).

4. *Vető Lajos* részletesen ismerteti a misztikus, a racionalis és az egyszerű hívő vallásosságát, majd a rajongó és az idealista típust, továbbá a mágikus, a törvényeskedő és a fiktív vallásosság típusait, a James-féle könnyebb kedélyű és nyomott kedélyű vallásosságot, végül Starbuck konzervatív, radikális, misztikus és praktikus típusait. – Hasonló nyomokon jár Delacroix megkülönböztetése: tekintélyre épülő, értelmi érvekre épülő és bizalomra alapozott vallásosság (61).

5. Ha azt valljuk, hogy a vallási élmény és a vallásosság egész emberségünk igénybevételével történik, akkor a vallásos tipizálás számára önként kínálkozik a gondolat, hogy *ahányféle ember van, annyiféleképpen lehet megélni a vallásosságot*, ennél fogva a vallási típusoknak a lélektani típusokra kellene ráépülniük.

a) Mivel azonban a lélektani tipizálás nem ígér komoly eredményeket, azért ne a hagyományos embertípusokat vegyük figyelembe, hanem *a motívumok iránti fogékonyság típusait*. Mert akinek motivációja az egocentrizmus irányába mutat, az a vallásban is saját érdekeit fogja keresni; az altruista ember a vallást elsősorban szeretetszolgáltatnak éli meg; az etikai problémákkal küszködő költők (pl. Baudelaire, Verlaine, Jammes, Ady, Balassi) vallási verseiben leginkább az Istennel való viaskodás jut kifejezésre; az aktív ember az Isten érdekében végzett tevékenykedést tartja legfőbb vallási kötelességének; az ökonómiai motívumok iránti fogékonyság a vallás gazdasági vonatkozásaiban való tevékenységre sarkall. Az esztétikum iránt különösen fogékony ember a vallásban is a művészi kifejezési formákat fogja első helyre állítani stb.

Nevelési és önévelési célokra jól használható az a felosztás, amely Szentmártoni Mihály könyvében olvasható. Itt az osztályozás alapja a „vallási beállítottság”, amely a személyi érettségtől függően különféle szerepeket tölthet be az egyén életében (62).

Ennek a szemléletnek további tétele: *a személyiség zavarai* a vallásosság torzulásaiban is szükségképpen megnyilvánulnak (63).

b) A motívumok iránti fogékonysággal főképpen a lélektan foglalkozik. A *szociológia* inkább a magatartás és reagálás egyéni módzatairól az úgynevezett „attitűdformákról” beszél, és vizsgálódásai főleg két problémára irányulnak: milyen hatással vannak az ilyen attitűdök valakinek a vallásosságára? a vallásosság milyen hatással szokott lenni bizonyos attitűdök kialakulására?

Statisztikai fölméréseik eredményei alapján mindkét probléma-

körben bizonyos típusokat szoktak megállapítani. A fölmérések általában a vallásosság „dimenzióiból” indulnak ki. Vallási dimenzióként ilyeneket tartanak számon: a kultikus cselekményeken való részvétel, a hittételek elfogadása, a vallás érzelmi megélése, a vallási ismeretek köre, a vallás által előírt törvények megtartása (az utóbbit egyesek etikai-konzekvenciális dimenzióknak mondják). Típusok felállítására ezeknek a dimenzióknak bármelyike felhasználható, de minél több dimenzió figyelembevételével készül a statisztika (szaknyelven: minél több dimenziós vallásmodellből indul ki a felmérés), annál realisabb lesz az eredmény és a típusalkotás (64).

11. fejezet

FOGALMI TISZTÁZÁS A VALLÁS IGAZOLÁSÁHOZ

1. Mit igazolunk?

1. Igazolhatjuk *a vallást általában*, vagyis bebizonyíthatjuk, hogy a vallás nem csalás, nem önámítás (illúzió), nem átmeneti jellegű történeti képződmény, hanem valami örök emberi igény megnyilvánulása; a Végső Valóság pedig, akire az igény irányul, kétségbevonhatatlanul létezik és képes kielégíteni ezt az igényünket.

2. A vallás szót egyes *történelmi vallásokra* is alkalmazhatjuk. Ez esetben a vallás igazolása annak bizonyítását jelenti, hogy közülük egy vagy több megfelel vallási igényünknek és a Végső Valóság követelményeinek. Az igazolásnak ezzel a második fajtájával azonban nem a bölcsélet foglalkozik, hanem a teológia, ezért a következőkben csak az általános értelemben vett vallás igazolása lehet feladatunk.

3. *Igazolásunk egyaránt vonatkozik a lélekben átélt belső és a viselkedésben megnyilvánuló külső vallásosságnak, továbbá az intézményes vallásosságnak jogosultságára.*

Mai felfogás szerint ugyanis nem állíthatók szembe egymással a vallásosságnak ezek a fajtái, sőt a „teljes” vallásosságot az átélésnek és az intézményes kultikus formák betartásának együttese alkotja.

Kétségtelen, hogy akadnak emberek, akiknek vallásossága kimerül az intézményes vallásosságban, vagyis a vallásuk által előírt istentiszteleti cselekmények, erkölcsi törvények és hittételek elfogadásában, de valódi vallási élményhez soha nem tudnak eljutni (vö. 2. fejezet, 2). Másfelől olyanok is akadnak, akik megelégednek az élményszerű vallásossággal, sőt azt tartják igazi vallásosságnak.

Elhibázott dolog azonban ezekből a tényekből elvi következtetéseket vonni le, és a vallásosság fogalmát akár az intézményes vallásosságra szűkíteni, mint a behavioristák és a vallásszociológia első képviselői (Argyle, Durkheim) tették; akár ellenkezőleg: James, Starbuck, R. Otto módjára csak a vallási élményt fogadni el igazi vallásosságnak.

Mindkét elképzelést megcáfolja a mai lélektan, amely nem sztatikus képességekből összetettnek, hanem olyan *dinamikus egységnek* tekinti az embert, aki belülről fakadó vagy külső inger nyomán kelt szükségleteire hol belső átélések (gondolatok, érzések, akarások), hol külső cselekedetek és viselkedési módozatok formájában, hol pedig mindkét formában reagál, de mindegyik esetben az egész ember reagál.

A marxista valláskritika ugyanezt a „dinamikus” vagy „komplex” szemléletet érvényesíti:

„... amennyiben a vallást mint a társadalmiság mozzanatát, mint adott körülmények közt szükségszerűen kialakuló és meghatározott társadalmi viszonyok között funkcionáló tudatformát, eszmei szabályozórendszerként értelmezzük, amely szükségszerűen kapcsolódik össze meghatározott cselekvésekkel (rituális aktivitás módjaival) s kölcsönhatásos viszonyban áll az intézmények meghatározott rendszerével –, akkor a tisztán, 'belsőlegesen' vallásosság a 'teljes' vallásosságnak csak egy eleme, szubjektív aspektusa. Ez az aspektus mindig fontos szerepet játszott a vallásosság egészén belül. De olyan társadalmi viszonyok között, amikor a társadalmi gyakorlat szakrális vallási intézmények közvetítésével történő szabályozása történelmileg szükségszerű jelenség volt, ez a szubjektív aspektus belepült az 'intézmény-orientáltságú' vallásba, egyszerűen azért, mert a vallás intézményoldala lényeges funkciót töltött be a társadalom életében” (65).

4. Ez a szemlélet magában foglalja a választ arra a kérdésre, hogy *melyik volt előbb* úgy, hogy abból a másik levezethető volna: az élményszerű vagy az intézményes vallásosság-e?

a) Ha ugyanis a vallásosság keletkezését keressük, akkor nagyon valószínűnek látszik, hogy az istenséggel való találkozás élménye megelőzte a vallásos magatartást és az intézményes vallásosságot.

Egyes emberek vagy embertömegek életében azonban gyakran előfordul, hogy először a külső vallási gyakorlatokat veszi át valaki neveltetés vagy környezeti hatások révén, és csak fokozatosan jut el – ha egyáltalán eljut – az élményszerű vallásosságig. Ez a történelmi szempont.

b) Elvi szempontból a fentiek alapján azt kell válaszolnunk, hogy sem a külső a belsőből, sem a belső a külsőből nem vezethető le, hanem mindkettő emberségünk vallási igényéből mint közös gyökérből kinövő külön törzs.

Megjegyzendő még: a vallásosság igazolása korántsem jelenti azt, hogy minden egyes vallási élményt, vallási gyakorlatot és intézményt igazolni tudunk. Csakis annyit bizonyítunk, hogy az ilyenek nem szükségképpen illúziók, hanem megvan a lehetősége annak, hogy ilyenek útján az ember kapcsolatba lépjen a kétségbevonhatatlanul létező Istennel.

2. Vallási igény, vallási fogékonyság, vallási szükséglet, vallási érzék, vallási ösztön

Mivel a következőkben a vallás igazolásánál a vallási igény kifejezés kulcsfogalomként szerepel, ajánlatos annak mibenlétét tisztázni és a vele rokon fogalmaktól pontosan elhatárolni.

1. *Vallási igényünk több, mint a vallási fogékonyság.* A fogékonyságok ugyanis általában passzív jellegűek, vallási igényünk viszont az úgynevezett nem-tematizált, nem-strukturált, hanem többféle formában kielégíthető igények közé tartozik, ezek pedig több-kevesebb aktivitást fejtenek ki. Ilyen például a gondolkodás igénye, amely minden épeszű embernél gondolatokat szül, de nem azonos formában és színvonalon, mert a kezdetleges gyermeki gondolkodástól a tudósok elvont következtetéseiig számtalan strukturált (vagy más néven: tematizált) megnyilvánulási formája van. *A vallási igény ehhez a nem-tematizált gondolkodási igényhez hasonlítható.* Aquinói Szent Tamás nyomán a katolikus teológia Istenre való ráirányultságról, Istenhez való odarendeltségünkről (*ordo ad Deum*) beszél, és ezt úgy érti, hogy az emberi természet igényli az Istennel való találkozást: megismerését és akarátának teljesítését (66). Mivel pedig a természet cselekedetekben való megnyilvánulásra törekszik, azért az odarendeltségnek vallásos életben való megnyilvánulásait emberségünk kibontakozása egyik formájának tekinti a skolasztikus filozófia.

2. *Vallási igényünk kevesebb, mint a vallási szükséglet.* A szükségletet ugyanis a legtöbb mai szerző azonosnak tartja az ún. strukturált igénnyel. Mit értsünk ezen? Vannak belső igényeink, amelyek nem utólag strukturálódnak, hanem kielégítésük kezdettől fogva egyértelműen meghatározott formában történik. Ilyen például az evés, alvás, tisztálkodás igénye. Ezeket szoktuk „strukturált igények” vagy „tematizált igények” vagy „szükségletek” névvel illetni. A vallásosság megnyilvánulásai mögött ilyen szükséglet is van, ez azonban nem azonos a vallási igénnyel, amely a nem-strukturált igények közé tartozik.

3. Századunk eleje óta egyes kutatók „sensus numinis”-t, *vallási érzéket* emlegetnek. *Ezzel sem azonosítható* a vallási igény. Mert a vallási érzéket valamiféle lelki „érzékszervnek” szokták tekinteni, ilyenek azonban a mai lélektan szerint nem léteznek. Külső és belső reagálásaink forrásait ma nem ilyenekben, hanem a magatartás és reagálás strukturáltságában látják a pszichológusok. A vallási igény azonban – mint láttuk – nem strukturált igény, ezért még a mai pszichológusok által módosított vallási érzékkel sem azonosítható.

4. Egy időben szívesen beszéltek *vallási ösztönről*. Az ösztönök mibenléte és felosztása – sőt egyesek szerint meglétük is – ma komoly vita tárgyát képezi. Ezért nem ajánlatos használni a vallási ösztön elnevezést. A vallási igény abban mindenestre hasonlít az úgynevezett ösztönökhöz, hogy nem mindig tudatos és hogy az egyén vele született adottsága.

5. A vallási élmény ismertetésekor (3. fejezet, 2.) megállapítottuk, hogy annak forrását nem kereshetjük sem értelmi, sem érzelmi, sem akarati, sem egyéb „képességben”, hanem *egész emberségünk* belső magatartásformájának kell gondolnunk. Ennek a megállapításnak helyességét a fentebb (11. fejezet, 1. pont) ismertetett dinamikus vagy komplex emberkép igazolja. Ebből viszont az is következik, hogy ennek a belső magatartásformának (egyes szerzők ezt nevezik attitűdnek) gyökere vagy inkább alapja, *a vallási igény, szintén egész emberségünkből fakad.*

3. A vallási igény aktualizálása

Hogy vallási igényünknek vallásos életben való *megnyilatkozási törekvése milyen mértékben aktív (hatékony)*, annak megítélésében nem egységes a vallástudománnyal foglalkozók véleménye.

A *régebbi* valláspszichológusok (pl. James, Starbuck, Wobbermin, Otto) szerint a vallási igény kedvező körülmények fennforgása esetén kifejezetten vallási téren fog megnyilatkozni, a külső hatásoknak köszönhető strukturálódása pedig csak annyit eredményez, hogy milyen fajta vallásosság lesz belőle. Kedvezőtlen körülmények között elfojtásba kerül, és ilyenkor babona, valláspótlék, vagy más hasonló formában jelentkezik. – A mélylélektan egyik ágának megalapítója, C. G. Jung hasonló véleményen van, amikor „archetipusokról” beszél. Az archetipusok olyan belső szabályozó rendszerek, amelyek a külső magatartás formáját szabják meg és irányítják. A madárral pl. vele születik a fészekrakás „öntudatlan tudása”, és azt megfelelő körülmények aktualizálják. Ez az öntudatlan tudás az archetipus. Ilyen archetipusa van Jung szerint az embernek Istenről, ill. a vele kapcsolatos magatartásról és ez aktualizálódik a vallásosság különféle formáiban. Az aktualizálódás azonban nemcsak külső körülményeknek köszönhető, mert az archetipusok dinamikus erővel töltöttek, és kedvezőtlen körülmények között is hatni tudnak, de ilyenkor babonás vagy beteges eltorzulásokban nyilvánulnak (67).

Mások úgy gondolják, hogy természetünkben kifolyólag igényünk van a transzcendens Végső Valósággal való kapcsolatra, de ezt a törekvést csak bizonyos személyekkel, dolgokkal és eseményekkel való találkozások strukturálhatják kifejezett vallási szükségletté. Ennek a strukturáltságnak hiányában a belső igény eltorzulhat, és bizonyos relativumok abszolutizálásához, vagy személytelen és elmosódott miszticizmushoz, vagy pedig kábítószeres vagy túlhajtott erotika által kiváltott élmények kereséséhez vezet. Ezek a valláspszichológusok nem beszélnek archetipusról, hanem így fogalmaznak: „Léteznek az emberben dinamikus erők, amelyek valláshoz vezetnek, de ezeket az erőket előbb strukturálnunk kell, mielőtt vallásivá válnának” (68).

Nem szükséges eldöntenünk, hogy a kétféle elképzelés melyikének van igaza. Elég ennyit tudnunk: *vallási igényből vallási élmény és vallásos magatartás csak az esetben válhat, ha ezt az igényt külső körülmények aktualizálják.* Ilyen aktualizáló körülmények: vallásos nevelés, vallásos környezet, az isteni kegyelem hatása alatt történő és emberi ráhatástól független felismerések stb.

A VALLÁS ALAPJÁNAK, A VALLÁSI IGÉNYNEK BÖLCSELETI IGAZOLÁSA

1. Bevezetés

Vannak igényeink és szükségleteink,

1. amelyek emberségünkkel adottak: mióta ember az ember, megvannak, és amíg ember lesz az ember, megmaradnak. Ilyen az étkezés, pihenés, mozgás, gondolkodás, akarás stb. igénye és szükséglete.

2. Más igényeink és szükségleteink viszont a történelem során alakultak ki.

a) Ezeknek a szükségleteknek egy része végig kíséri az emberiség életét, pl. a jogrend, az etikai rend, a művészi alkotás, az esztétikum élvezése stb.

b) Szerzett szükségleteink másik része viszont az emberiség fejlődése során egyre inkább kihal. Ilyen pl. a tudatlanságból származó hit a babonákban.

A vallásbölcselet legégetőbb kérdése, hogy *a vallást a most említett igényeknek, ill. szükségletfajtáknak melyikébe kell elhelyeznünk*: emberségünkkel adott, vagy pedig külső körülmények hatására keletkezett, de történelmünket végig kísérő emberi igény-e; vagy pedig csak bizonyos társadalmi körülmények hozták létre, ezért a társadalmi viszonyok lényeges megváltozása esetén magától meg fog szűnni?

A bölcselekülönböző válaszokat adnak erre az igen fontos kérdésre. Mi először saját válaszunkat adjuk és indokoljuk, mások válaszaival pedig a következő fejezetben foglalkozunk.

2. Tételünk és annak igazolása

Tételünk: *A vallási jelenségek végső soron az ember szellemiségével együtt járó örök emberi igényre vezethetők vissza.*

Tételünket kétféleképpen lehet bizonyítani: teológiailag és böl-

cseleltileg. A teológiai bizonyítással a dogmatika foglalkozik, mi csak bölcséletileg bizonyítunk.

A bölcséleti igazolásnak több fajtája lehetséges:

1. Kiindulhatunk a személyes Isten létének bizonyításából, ami után Istennek a teremtményekre irányuló igényeiből következtek a vallás lehetőségére és jogosultságára.

2. Bizonyíthatjuk, hogy az ember szellemiségének bölcséleti (antropológiai) elemzése örök emberi igényt és ennek reális kielégítési lehetőségét mutatja.

3. Ugyancsak ide, az örök emberi igényhez juthatunk el a transzcendentális módszerrel történő elemzés során.

1. Isten létének igazolása

Isten létének bölcséleti igazolásával a keresztény bölcsélet „természetes istentan” néven ismert ág foglalkozik. Az ott felsorolt különféle istenbizonyítékok közös alapgondolata a világnak és a világban tapasztalható jelenségeknek *kontingens* volta (esetlegessége), amelyet a különféle bizonyítékok más-más oldalról közelítenek meg. A további lépés: kontingens létezőknek elégséges magyarázata csak értelemmel és szabad akarattal rendelkező, továbbá szükségszerűen létező Valaki lehet (69).

Ha viszont Isten létezik, módja van rá, hogy értelmes teremtményeivel úgy ismertesse meg magát – akár úgynevezett természetes istenismeret útján, akár kinyilatkoztatás formájában –, hogy azok Vele a vallás néven ismert kapcsolatba lépjenek.

Van az istenbizonyításnak egy másik típusa, az úgynevezett *antropológiai érvelés*. Ennek lényege: az ember nem képes önmagát, személyes és társadalmi magatartását a maga teljességében megérteni, ha tagadja létének transzcendens dimenzióját, vagyis személyes és transzcendens Valóságra való ráutaltságát (70).

2. Az ember szellemiségének bölcséleti elemzése

Tagadhatatlan, hogy lelki jelenségeink közös sajátága a „transzcendálás”, vagyis az evilágban soha megvalósulni nem képes teljességre, a világon túli tökéletességre való irányulás és törekvés. Pascal írja: L’homme dépasse infiniment l’homme, ami a szövegösszefüggés szerint azt jelenti, hogy törekvéseink túlmutatnak lehetőségeinken, és csak Istenben találhatjuk meg ennek az emberségünket végtelenül meghaladó irányultságnak magyarázatát (71).

A transzcendálás elsősorban *ismeretszomjunkat* jellemzi. „Minden ember természeténél fogva törekszik a tudásra” – írta már Arisztotelész. Figyelemre méltó, hogy nemcsak olyant akarunk tudni, amire gyakorlatilag szükségünk van vagy lehet, hanem ezenfelül a történetek törvényeire és mélyebb összefüggéseire és a dolgok lényegére is kíváncsiak vagyunk. Bizonyítéka ennek nem annyira az atomfizika és a világűr kutatás – mert ezeknek gyakorlati haszna is lehet –, hanem a filozófia története. Az utóbbi lényegében metafizika-történet, mert még a programjukban metafizika-ellenes irányok is alkotnak elméleteket maguknak arról, ami a világmindenséget belülről összetartja, mozgatja és irányítja. Valamiféle abszolútumot minden gondolkodás föltételez. – Tudásvágyunk tehát kielégíthetetlen: minél többet megtudunk, annál többre vagyunk kíváncsiak.

Hasonló jellegzetességet mutat *boldogságkeresésünk*. A „cor inquietum” nemcsak Szent Ágoston sajátja volt, hanem a szellem minden emberéé. Minél inkább szellemi érdeklődésű valaki, annál kevésbé tudják tökéletesen boldogítani az evilági örömek, érzéki és szellemi gyönyörök, annál szomjasabb a lelke valami egészen különleges, megmagyarázhatatlan, e világon meg nem található békére és boldogságra.

Míg szívünk a boldogság, addig akarunk a tökéletesség elérése irányában ösztönöz. *Mindig többet akar az ember, mint amit elért.* Az igazi művész soha sincs megelégedve alkotásával (Ibsen: „Mindig a meg nem született gyerekek a legszebbek”). A hódító mindig nagyobb területek meghódítására tör. A vagyongyűjtő egyre többet akar, ugyanígy a dicsőségre vágyó ember, az alkotó ember stb. Önmagunkra és a világ által nyújtható értékekre irányuló elvárásaink akkorák, hogy maradéktalanul sohasem elégíthetők ki földi életünkben.

Egyes vallásfilozófusok ezekben a tényekben – az emberi értelemnek, szívnek és akaratnak transzcendáló törekvéseiben – Isten és a túlvilág bizonyosságát látják. Mások szerint azonban az ilyen transzcendálás önmagában nem bizonyítja a transzcendens valóság létezését. A végtelenre irányuló kipusztíthatatlan emberi vágyakból még nem következik, hogy van végtelen, hiszen tévedésre is hajlamos az ember. Csakis akkor következik, ha a transzcendáláshoz hozzávesszük a feltételezést, hogy a világ és benne az ember léte nem értelmetlen, hanem racionális felépítettségű: van a világban értelemszerűség (ratio). Ez a feltételezésünk nem alaptalan. Aki

ugyanis a világ racionalitását kétségbe vonja, kihúzza az alapot minden tudomány alól, hiszen a tudományok a világban érvényesülő racionabilitás egyes területeivel foglalkoznak, tudományos törvényszerűség racionabilitás nélkül el sem képzelhető. Mihelyt tehát elfogadjuk, hogy a tudományoknak komoly alapjuk van, már azt is elfogadtuk, hogy a világ racionálisan, ésszerűen van felépítve. Ha pedig így van, akkor a transzcendálás kétségtelenül bizonyítja a transzcendens valóság létezését.

3. *A transzcendentális módszer alkalmazása*

Az Isten létéből és az antropológiai elemzésből kiinduló bizonyításokat áthidalják a *transzcendentális módszert valló neotomista filozófusok érvelései*.

Joseph *Maréchal* a megismerés problémájának elemzése során az emberi értelem „célratörő dinamizmusát” találta. Ennek a dinamizmusnak lényege, hogy az ember sohasem elégszik meg a megismert valósággal, hanem mindig tovább kérdez, mert a valóság teljességét akarja megragadni. Erről a törekvéséről nem képes lemondani, hiszen valaminek a tagadása mindig az ellenkezőjének állítása. Ez a dinamizmus tehát egy minden tekintetben végtelen valóság megismerésére és birtoklására késztet, ami feltételezi ilyen Végső Valóság létezését, éppen ezért vallásra irányuló dinamizmusként értelmezhető.

J. F. *Loneragan* szintén az értelmi megismerés elemzéséből, az értelmi dinamizmusnak egyfajta különleges módszerrel történő megközelítése útján jut el Istenhez, akit az ember által feltett kérdések szükségszerű és teljes válaszának bizonyít (72).

Neotomistának nem mondható más szerzők nem ismeretvilágunknak, hanem élményvilágunk egyéb területeinek transzcendens vonatkozásait mutatják ki. Így elemzik akaratvilágunkat (*Blondel*), szeretetigényünket (*Marcel*), a reményt (*Moltmann*), a játékot (*Huizinga*, *Moltmann*), a csodálkozást (*Tilman*). A szociológus *P. L. Berger* abból a meggyőződésből érvel, hogy a világban valamiféle rend uralkodik, továbbá abból a tényből, hogy a játék az embert a mindennapi gondokból kiszabadítja és az idő fölé emeli; végül abból, hogy vannak tettek, amelyeket minden józan gondolkodású ember kárhoztat. Mindezek a transzcendencia jelei és egy rajtunk kívül álló Feltétlen Valóságnak visszfényei és utánzatai (73). *Karl Rahner* a magányosság, a felelősség, a halál és a szeretet tényét

elemzi hasonló eredménnyel (74), máskor szabadság-élményünket, és azt is vallja, hogy az igazi önismeret mélyén a Végtelen Személlyel találkozunk (75). Egyéb szerzők a világ igenlésének, az alkotó munkával járó örömnnek, az idő jó felhasználása miatt érzett megelégedettségnek megtapasztalásából, továbbá a feltétlen erkölcsi kötelezettség tudatából, a jövőbe vetett bizalom és az önzetlen szeretet megéléséből indulnak ki. Ezekben – szerintük – az ember és a világ fölött álló Feltétlen Valóságot ragadjuk meg, és ha átadjuk neki magunkat, már vallásos magatartást tanúsítunk (76).

13. fejezet

A VALLÁS KELETKEZÉSE

1. Két probléma

A vallás keletkezésének, eredetének kérdése két problémát foglal magában, egy antropológiai és egy történelmi problémát.

1. *Az antropológiai probléma* így hangzik: *miből keletkezett a vallás?* Mi a vallás keletkezésének alapja az egyes emberben és az emberi történelemben? Tudatlanság? félelem? boldogságvágy? a teljes biztonság keresése? eltorzult társadalmi viszonyok kivetítése? stb.

2. *A történelmi probléma* ezt kérdezi: *hogyan keletkezett a vallás?* Hogyan született meg a vallási igény?

Ezeknek a problémáknak megoldásával főleg a legutóbbi két évszázad foglalkozott. Több elmélet merült fel, olyanok is, amelyek egyszerre adnak választ mindkét problémára.

2. Válaszaink

1. *Az antropológiai* problémára már előbbi fejezetünkben választ adtunk és válaszunkat bizonyítottuk is: a vallási jelenségek az ember szellemiségevel együtt járó örök emberi igényre vezethetők vissza. A vallás gyökere és alapja természetünknek a változó körülmények közt is változatlanul megmaradó vallási igénye.

2. *A történelmi* probléma megoldásához három kiindulási pont kínálkozik, ennek megfelelően egymástól különböző, de egymást kiegészítő három választ kell adnunk.

a) Ha a *kinyilatkoztatásból* indulunk ki, azt találjuk, hogy amikor Isten megteremtette az embert, rögtön érintkezésbe lépett vele, majd fokozatosan feltárta előtte tulajdonságait és kívánságait. Hogy ez az „*őskinyilatkoztatás*” miképpen ment végbe, nem tudjuk, hiszen a Biblia képekben, antropomorf formában szól a teremtésről és Isten közléseiről, a képek pedig csak sejtetnek, de nem adnak pontos fogalmakba és ítéletekbe foglalható kijelentéseket.

b) A vallás keletkezésére vonatkozó *történelmi* adatokkal nem rendelkezünk, történelmi úton tehát nem tudjuk eldönteni, hogy hogyan született meg a vallás. Sem az ősidők nyomait kutató préhistória, sem a mai primitívek életéből analógiás következtetéseket levonni próbáló etnológia nem szolgáltat biztos adatokat (lásd a 16. fejezetet), a történelemből tehát nem indulhatunk ki.

Aki elfogadja, hogy már a középső jégkorszak végéről fennmaradt leletek áldozati rítus nyomai, abban is felmerülhet a kétely: ez a korszak nagyon távol esik az ember megjelenésének időpontjától, joggal következtethetünk-e belőle az eredeti állapotról? Igaz, hogy a ma élő primitív törzsek egyike-másika tisztult vallási eszmékkel rendelkezik, de mivel tudjuk bizonyítani, hogy ezek az eszmék ősi elemek, nem pedig valamiféle fejlődés eredményei? Hiszen a mai embert többmillió év választja el az ősembertől.

A nagy távolság miatt az esetleges fejlődés mikéntje is megkérdőjelezhető: a többmillió év nem csak az „*ősmonoteizmust*” (vö. 16. fejezet 2) nem teszi igazolhatóvá, de azt a feltevést sem, hogy kezdetben vallásnélküliség volt, majd primitív politeizmus következett, és csak hosszú fejlődés során alakult ki a monoteizmus. Az emberiség szellemi, közösségi és kulturális életének kezdetéről nem rendelkezünk történeti adatokkal, sem biztosnak mondható történeti következtetésekkel. Azért az ide vonatkozó állítások bizonyos ideológiai alaptételekből leszűrt feltételezések visszavetítései (77).

Ennek a ténynek logikus következménye, hogy *ha eltekintünk a kinyilatkoztatástól, a vallás keletkezésének mikéntjére történetileg nem válaszolhatunk, hanem csak bölcséleti okoskodás formájában.*

c) Harmadik kiindulási pont a *bölcséleti okoskodás*. Ez arra épít, hogy Isten létét és alapvető tulajdonságait bölcséletileg igazolni tudjuk. Ha pedig ezt igazoltuk, akkor joggal feltételezzük, hogy Isten első okisága a kezdeményezés okiságát is magában foglalja. Mióta tehát ember az ember, különféle módokon szólítgatja és segíti kegyelmével. Isten szólítgatásai aktualizálják az ember vallási igényét, amit az ember vallási élmény formájában vesz tudomásul.

Milyen formákban szólíthatta Isten azokat, akik őskinyilatkoztatást kaptak, vagyis *elsőeknek élték meg* az ősemberek közül az Istennel való találkozás élményét? Nemcsak arra gondolhatunk, hogy valamiféle emberfölötti ember alakjában jelent meg nekik Isten, szólt hozzájuk és szavát hittel fogadták. Hiszen az aktualizálódást vagyis a vallási élményt számtalan egyéb úton-módon is kiválthatja Isten. Aktualizálhat a dolgok végső okának vagy a lelkiismeretünk megszólalása okának keresése, sőt aktualizálhat egy hirtelen jött félelemérzet vagy a szilárd biztonságnak vagy a teljes boldogságnak, esetleg a szintiszta igazságnak vágya, adott esetben a tökéletes igazságszolgáltatást kívánó igazságérzetünk, vagy más tényező. Egyik embernél vagy népnél ez, a másikinál amaz, sőt ugyanannál egyszerre több tényező is belejátszhat az aktualizálásba (78). Azt sem tudjuk pontosan megmondani, hogyan találta ki az ember a matematikát, a zenét, a művészi alkotást stb., csak annyit tudunk, hogy mivel ezek alapja emberségünk belső igénye, ilyen vagy amolyan tényező előbb-utóbb kiváltotta az emberből, valamiképpen rájött az ember.

Voltaképpen nem is kitalálta az ember ezeket, hanem rátalált ezekre, mintha megtalálásuk előtt is meglettek volna valahol, és lelkünk tudattalan igénye keresésükre ösztönzött. Mircea Eliade, a neves román vallásfenomenológus a mértani törvények felfedezésével veti össze a vallás felfedezését.

Az első mértani törvények felfedezése minden valószínűség szerint a Nílus-delta öntözésével kapcsolatos gyakorlati problémáknak köszönhető. De a törvényeknek ez a felfedezése nem bír jelentőséggel a mértani törvények érvényessége szempontjából. Hasonlóképpen az Isten-eszme érvényességét sem teszi kérdéssé az a tény, hogy Isten fogalmának felmerülését a Nap szemlélése, a természet végtelensége, a félelem, vagy akár a boldogságvágy váltotta ki. Amint a földmérés igazában nem szüli a mértant, ugyanúgy a napfényes ég szemlélete vagy a vihartól való félelem sem szüli az isteneszmét (79).

Ez a szemlélet, ha logikusan végiggondoljuk, több olyan hipotézis téves voltára is rámutat, amelyek a történelem során a vallás keletkezését magyarázni próbálták.

Természetünk alapvető vallási igényének aktualizálása nemcsak az őskinyilatkoztatásban részesült első embereknél mehetett végbe a fent említett formákban. Ugyancz a törvényszerűség áll azokra a népekre vagy egyénekre, *akiknél a vallásosság egy időre feledésbe ment* vagy súlyosan eltorzult, de később visszatárláltak a valláshoz.

A vallás elterjedése azonban minden valószínűség szerint nem közvetlen, hanem közvetett isteni szólítgatásoknak köszönhető. Hiszen láttuk – vö. 2. fejezet 2. –, hogy *a vallási élménynek közvetve is részese lehet az ember: elhiszi azoknak, elfogadja azoktól, akik közvetlenül megélték.* Amint a legtöbb gyermek szüleitől és nevelőitől tanulja a vallásosságot, és aránylag kevesen vannak, akik nem felnőtt korban, hanem már gyermekkorukban átérték a „közvetlen” bizonyosságot, olyan formán történhetett az emberiség életében is. Eerre mutat az a tény, hogy a mai primitív népeknél általában nem az élményszerű, hanem az intézményes vallásosság van túlsúlyban, és nagyon valószínű, hogy ebben ők a régibb formát őrizték meg.

14. fejezet

TÉVES ELMÉLETEK A VALLÁS ALAPJÁRÓL ÉS KELETKEZÉSÉRŐL

1. Kognitív típusú elméletek

1. Tudatlanság és félelem

A kognitív elméletek mindegyikében szerepel az ősi tudatlanság és az ismeretlen vagy félreismert természeti erőktől való félelem. Hogy ilyen félelem szülte a vallást, és hogy a tudomány térfoglalása nyomán a félelemmel együtt a vallás is megszűnik, ez a tétel már az ókori római költőnél, Lucretiusnál (†Kr. u. 53) olvasható.

A kognitív elméletek azonban nem adnak feleletet arra a kérdésre, hogy a tudatlanság és félelem miért éppen vallásos képzetek kialakulásához vezetett. Ezt neves marxista vallásbölcselek is vallják manapság, például Lukács József (80). A szovjet valláskutató, Jurij Levada a félelem-elmélettel szemben arra utal, hogy az eszkimók életében jóval több a veszélyes véletlen, mint Melanézia lakosainál, és mégis sokkal kevesebb mágikus szertartást ismernek. Ezzel szemben a kedvező éghajlat alatt élelmiszerbőségben élő kaliforniai indián törzsek hihetetlen mennyiségű tabuval szabályozák életüket. Az ókori államokban sem a rabszolgák voltak a legvallásosabbak, és a mai polgári társadalomban a proletariátus nem

nagyobb mértékben, hanem kevésbé vallásos, mint a burzsoá osztályok (81).

Ugyancsak Levada írja, hogy a vallás keletkezését és fennmaradását nem magyarázza az emberi tudatlanság. Ezen az alapon ugyanis nem lehetne megindokolni művelt emberek, sőt kiváló tudósok vallásosságát. A *tudatlanságot* emlegető „régí divatú racionalizmus” – írja Levada – „teljesen értetlenül áll szemben az előre haladott és kulturált országokban tapasztalható vallásosság tényével” (82). Az utóbbi évek számos szociálpszichológiai vizsgálataiból kiderült, hogy a vallással való szakításnak a különböző megkérdoztetek által felsorolt indítékai között a tudományos okfejtés mérlegelése másodlagos szerepet játszik, ami rendkívül tanulságos, ha figyelembe vesszük a tudományos felvilágosító propaganda méreteit (83).

A *félelem*-elmélettel szemben az is megfontolandó, hogy állatokban is van félelem, mégisincs vallása az állatoknak. Miért? Mert a vallás ott kezdődik, amikor feltételezzük, hogy a félelmet kiváltó villámlás és mennydörgés mögött van valaki, akihez imádkozni lehet. Az állat nem tud ilyen feltételezni, mert hiányzik a szellemisége. Ebből nyilvánvaló, hogy nem a félelem, hanem szellemiségünk magyarázza a vallást.

Van a vallásban egyfajta félelem, de egészen más, mint az ismeretlen erőktől való rettegés. Ugyanaz, mint amit tiszteletnek, vagy inkább kegyeletnek szoktunk nevezni: félek megbántani, akit szeretek. Ez csak embernél található vallásos formában, mert csak ember képes vallásra. Egyesek szerint ez a „timor filialis” támaszt kereső igényünkön alapul, ezért félünk elveszíteni, akit Istennek és egyben támaszunknak ismerünk. De ha nem lenne a vallásosságnak eredete szellemiségünkben, akkor nem Istent tartanánk támaszunknak, nem belé kapaszkodnánk.

Belekeveredhet az állati rettegés, a „timor servilis” is a vallásba, hiszen sok olyan tulajdonság van bennünk, amely rokon az állatokéval. Ilyen félelemnek lehet következménye a vallásosság eltorzulása babonává. Sőt egy-egy vallásos megnyilatkozás kiváltódását is okozza néha az isteni büntetéstől való rettegés. De ha nem volna mit kiváltania, a rettegés nem lenne vallásossá senkit, mert – mint fentebb láttuk – a félelem magában nem magyarázza meg a vallást, nem létező valamit tehát nem tudna kiváltani a félelem.

2. Tudatlanság és mitologizáló világmagyarázat

A mitologizálásnak mint világmagyarázatnak és egyúttal a vallás szülőanyjának klasszikus megfogalmazása August Comte (†1857) nevéhez fűződik. Szerinte már a primitív ősemler felvetette a kérdést, hogy honnét a világ és mi az oka bizonyos természeti jelenségeknek, és válaszként szimbólumokkal tele meséket talált ki.

A mesékben bizonyos természeti erők és törvények megszemélyesített formában szerepeltek, és a megszemélyesítetteket előbb-utóbb tisztelni kezdték az emberek, így keletkezett a vallás. Ezt a mitologizáló világ-magyarázatot a középkorban felváltotta a metafizikai világkép, amely a dolgok metafizikai „lényegeiből” akar levezetni és megmagyarázni mindent. Az újkori fizika azonban feleslegessé tette a lények ismeretét, mert a jelenségek egymás közti összefüggéseinek törvényeit kezdte kutatni, és így megteremtette a pozitív tudásra épülő pozitív világmagyarázatot, amely fokozatosan kiszorítja a régi világképeket, így a vallását és vele a vallást is.

Ezzel szemben feltehetjük a kérdést, hogy ha a vallás csupán kezdetleges világmagyarázat, miért nem szűnik meg a modern természettudomány vallásos nagyjainál és a mai fizikai világképben jártas művelt tömegeknél.

A mitologizálási elmélet egyoldalúan szemléli a vallást, mintha nem lenne egyéb, csak világmagyarázat. Pedig a korábbiakban már láttuk, hogy a vallás az egész emberhez szól, és hogy egész emberiségünkől fakadó magatartásformáinkat nem lehet visszavezetni egy-egy „képességnek”, jelen esetben az értelemnek működésére.

Kétségtelen, hogy világértelmező szerepe is van a vallásnak, hiszen ha egész emberiségünket átfogja, akkor értelmünk igényének is szóhoz kell jutnia benne. Ad is választ a vallás az értelem kérdéseire, válasza megfogalmazásában azonban a mindenkor ember értelmi színvonalához alkalmazkodik. A Biblia első lapjainak történetei már válaszok bizonyos kérdésekre, mégpedig a primitív formákban gondolkodó akkori ember mitologizáló nyelvén megfogalmazott válaszok. De a vallás nem akkor kezdődött, amikor a Bibliában is szereplő kérdések felmerültek, hanem korábban. Csak azután tette föl a kérdéseket az ember a végső valóságról, miután már találkozott vele. A mitológia nem őse, hanem leszármazottja a vallásnak.

A múlt században azt hitték, hogy minden mítosz hamis, mert ellene mond az észszerűségnek. Ma mindtöbben vallják, hogy igaz mítoszok is léteznek, csak érteni kell a nyelvüket. A vallás „mítosztalanítása” nem abban áll, hogy eleve kizárunk belőle mindent, amit a mítosz nyelvén fogalmaz. A mitikus képek és elképzelések csak a külső ruha szerepét játsszák az igazi mondanivaló tolmácsolásakor, és a mítosztalanítás ennek a mondanivalónak kihüvelykezését jelenti. Pusztán azért, mert a vallás a mítosz nyelvét is felhasználja, nem mondható téves világmagyarázatnak, amit az illető vallás a világ eredetéről vagy egyéb témáról kijelent (5. fejezet B) 2.).

Az állat alkalmazkodik környezetéhez, az ember az alkalmazkodáson kívül alakítja is környezetét. Elsődleges magatartásunk tehát a világgal szemben az alakítás igénye, ezért

elsődleges látásmódunk a „homo faber” világlátása. Ilyenkor az ember a dolgokat, környezetét és embertársait csak a célszerűség és használhatóság szemüvegén át képes szemlélni. A törvényeket és a valóság többi alkotó elemét is pusztá eszközként, hideg szerszámként értékeli. Világismeretét a birtoklás és alakítás szándéka irányítja, és ez kizár belőle mindent, ami „misztikum”-nak látszik.

Az ilyen praktikus látásmód mellett azonban mindig létezett egy másfajta megközelítése a valóságnak. A költők és művészek észrevesznek a valóságban valami többletet, mint a használható, valami mélyebb tartalmat, amely úgy van elrejtve a látható dolgokban, mint azoknak láthatatlan „másik” oldala. Amit így a művész megsejt és meglát, azt mások számára is hozzáférhetővé akarja tenni, de a köznapi beszéd elvont kifejezésével nem képes ezt megvalósítani. A köznapi beszéd ugyanis a látszatokra, illetve a célszerűsége épül. Ezért használ a művész szóképeket, hasonlatokat, szimbólumokat, vagy pedig a képzőművészet olyan alkotásait hozza létre, amely bennünk ugyanazokat az érzéseket és gondolatokat kelti, amelyeket ő élt át a valóság másik oldala észrevévése alkalmával.

A vallásos ember is meglát valamit, ami mögötte van a homo faber által észrevehető valóságnak, sőt mögötte van a költők és művészek által meglátott valóságnak is. Belcélát a változók mögött rejtőző örök és változatlanoknak, a részek mögött rejtőző teljességnek és a végtelen és hibátlan tökéletességnek titkába, és ezt éppúgy nem tudja kifejezni sem hétköznapi, sem bölcséleti, sem szociológiai fogalmakkal, amint a költő a maga meg-látásait. Ezért ő is gyakran a szimbólumok és mítoszok nyelvét választja.

3. Tudatlanságra épülő egyéb elméletek

a) A fetisizmus

A XIX. század közepéig a vallás ősi formájának a fetisizmust tekintették. A fétis olyan különleges tárgy (kagyló, színes kődarab, csont, furcsa alakú fa, bőrdarab stb.), amelynek a vadonban élő népek különleges erőt tulajdonítanak, félnek tőle, de bízna is erejében, ezért tiszteletben részesítik.

A mai vallásbölcselek nagy része azt vallja, hogy a fetisizmusban a primitívek nem a különleges tárgyat tisztelik, hanem azt a szellemet, amely benne vagy mögötte van, vagy amelyet jelképez. Ennek a ténynek felismerése már a múlt század szakembereinél megkezdődött: a fetisizmus túlmutat önmagán, beletorkollik a szellemhitbe, az animizmusba.

b) Az animizmus

Az animizmus a múlt század hatvanas éveiben, Tylor fellépése óta vert gyökeret. Eszerint a primitív ember úgy gondolja, hogy ha meghal valaki, kimegy belőle valami, kileheli a lelkét. Ez a lélek azonban tovább él, hiszen álmunkban meghalt emberrel is szoktunk találkozni. Mivel mással találkozunk ilyenkor, mint a lelkével, hiszen teste már elenyészett? De elhullt állatokkal is lehet álmodni, meg távoli tárgyakkal (sziklák, fák stb.), tehát azoknak is van lelke, szelleme. Mivel pedig ismételtelen megtörtént, hogy egyes álmokhoz kellemetlen emlékek fűződtek, idővel kialakult a meggyőződés, hogy vannak ártó szellemek, vagy hogy a szellemeknek, főleg őseink lelkének kedvében kell járnunk, különben ártalmunkra lehetnek. Ez a gondolat hozott létre olyan szertartásokat, amelyek már vallásosnak mondhatók. A lelkek tisztelete ugyanis idők során sokistenhitté (politeizmus) lett, ebből fejlődött a henoteizmus (van egy főisten), az utóbbiból pedig az egyistenhit, a monoteizmus.

c) *Dinamizmus vagy mana-hit*

Az animizmust már századunk elején cáfolni kezdték. Főleg a lélek-fogalom kialakulását tartották helytelennek, hiszen ez feltételezi, hogy az ősi ember logikusan gondolkodott. Ezeknek a cáfolatoknak nyomán alakultak ki az úgynevezett préanimisztikus elméletek, amelyek nem lelket, hanem valamiféle varázserőt tulajdonítanak bizonyos tárgyaknak vagy embereknek. Ennek alapján egyesek a dinamizmust, mások a mágizmust tartották a vallás ősi formájának.

A *dinamizmus* a görög *dünamisz* = erő szóból kapta nevét, de később *mana*-hitnek nevezték, mert a primitívek *mana*-nak mondják azt a varázserőt, amely bizonyos tárgyakat vagy személyeket istenivé avat, és kultikus jelentőséget kölcsönöz nekik. Ebből a mana-fogalomból alakult volna ki később a szellem-lélek fogalma.

További kutatások azonban bizonyossá tették, hogy a mana-hit nem önálló jelenség, hanem kezdettől fogva szoros kapcsolatban áll a szellem-hittel. „Az eseményeknek előidézője mindig maga a szellem; a szellem és a szellemi tevékenységek eredménye közé beékelődik a mana.” „Arra a kérdésre pedig, hogy a polinéziaiak mana-komplexusa szükségessé teszi-e egy, az általános lélek-szellem hiedelmétől eltérő, sőt azt éppen megelőző a „személytelen erő” fogalmán alapuló hiedelem feltételezését, a leghatározottabban nemmel kell felelni” (84).

d) *A mágizmus*

A préanimizmus szerint az animizmust megelőző hiedelmek másik fajtája a „mágikus erő”-be vetett hit, illetve a mágia alkalmazása. A mágia lényege: emberen kívüli erőknek különféle szertartásokkal és egyéb „praktikákkal” való befolyásolása, hogy segítségüket biztosítsuk vagy ártalmukat elhárítsuk. Ilyen formában találkozunk mágikus szertartásokkal már a fetisizmusban és az animizmusban, de előfordulnak mágikus praktikák fejlett vallásokban (babonás hiedelmek, vagy a szertartásoknak mágikus értelmezése), sőt a vallásokon kívül is (pl. amulettek, amelyek biztosan megvédenek a bajtól).

A mágia a fetisizmusra emlékeztet, és sok mai kutató szerint önkényes az elkülönítésük, mert közös töről fakadnak. Sőt etnológiai adatok alapján az animizmussal való közeli rokonsága is kimutatható, mert akik varázslatot űznek, a szellemek segítségét veszik igénybe (85).

Tévedne azonban, aki szoros kapcsolatot tételezne fel mágia és vallás között, illetve a vallást a mágiára akarná visszavezetni. *A mágia és a vallás megemésztés jól megférnek egymással, de mivel természetük alapján véve ellentétes, egyik sem magyarázható meg a másikkal.* A vízben együtt van a H és O, de együttlétük korántsem jelenti, hogy egyik a másikkól származik, vagy megmagyarázható belőle. Így vagyunk a vallás és a mágia együttes előfordulásával. A vallás sok megmagyarázhatatlan, titokzatos elemet tartalmaz, és természetfölötti, csodás beavatkozást is megenged. Ezért nagyon alkalmas arra, hogy mágikus elképzeléseket fogadjon magába. Pedig a vallásosság alapelménye – amint azt nemcsak a legfejlettebb fokon, a misztikusoknál, hanem egészen primitív vallásokban is látjuk – más, mint a mágiáé. A vallás alapelménye a Végtelennel való találkozás nyomán ébredt megrendültség, semmiségünknek, kiszolgáltatottságunknak féltés és bizakodó átérezése és ebből fakadó önátadás, sőt esetleg önfeladás, önmagunkból való kilépés. Ezzel szemben a mágiában az „én” a fontos, a mágikus ráhatás saját szolgálatába akarja állítani az isteneket, nem pedig szolgálni akar nekik. Én-keresésünk, önzésünk, hasznosulásunk éppúgy együttjár emberi természetünkkel, mint vallási igényünk, de mivel ezek átlós ellentétben vannak egymással, egyiket sem lehet levezetni a másikkól.

e) *Totemek és tabuk*

A vallás ősi formáját egy időben a totemizmusban is keresték. A *totemizmus* az a hiedelem, hogy az emberek egy-egy csoportjának őse valamilyen állat, növény, dolog vagy természeti tárgy. Az így tekintett ősökkel kapcsolatban sokszor találkozunk bizonyos tilalmakkal, *tabuk*-kal: az illető állatot nem szabad elejteni, a növényhez hozzányúlni, ha ehétő a növény, nem szabad elfogyasztani stb.

Ezek a tabuk azonban nem általánosak, sőt sok etnológus vallja, hogy „a totem nem maga az ős, nem maga az ember vagy embercsoport, aki vagy akik egy új nemzetséget alapítanak, hanem az ősnék, az új csoportot alapító személynek vagy személyeknek: neve, amellyel magukat és leszármazóikat más csoportok tagjaitól megkülönböztetik” (86).

2. A szociális tanulás elmélete

A kognitív és egyéb jellegű elméletek között logikailag közbülső helyet foglal el ez a viszonylag fiatal elmélet. A tanulás szót is a legáltalánosabb értelemben kell venni, ahogyan például egy kutya „megtanul” valamit. A modern lélektan sikerrel vizsgálta ennek a tanulásnak mechanizmusát, és egyes kutatók megkísérelték, hogy eredményeiket a vallás elsajátítására is alkalmazzák. Azt bizonyították, hogy a társadalom vallásossága egyének vallásosságából tevődik össze, az egyéni vallásosságot pedig utánzásra és szoktatásra, végső soron kondicionálással kialakult mechanizmusok létrejöttére vezették vissza.

Ez az elmélet kielégítően látszik igazolni a vallásos viselkedés, a vallási szokások, sőt bizonyos vallási meggyőződések, vagy akár érzelmi tényezők (pl. bűntudat, reménykedés stb.) átvételének és terjedésének módját. Nem tud azonban magyarázatot adni a vallásosság leglényegesebb elemének, a hitnek mint egzisztenciális elkötelezettségnek, továbbá a vallási élménynek gyökerére és keletkezésére.

Ilyen kérdés is feltehető: ha a vallás pusztán ránevelődés eredménye, miért nem lehet lenevelni róla az emberiséget? Sokan próbálkoztak a történelem során a leneveléssel, de tartós eredmény nélkül.

További kérdés: honnan van az, hogy a vallások soha sem merevednek meg véglegesen, hanem időnként titokzatos erők törnek fel bennük, szétörrik a megszokott formákat és új vérkeringést hoznak? Nem annak a jele-e ez, hogy a vallás belülről fakad, nem pedig kívülről rakódik rá az emberre?

3. Frusztrációs elméletek

A frusztráció tudatos vagy öntudatlan vágyaink vagy törekvéseink megghiúsulása. A frusztrációs elméletek abból indulnak ki, hogy az ember és az emberiség nem tud belenyugodni az efajta kudarcokba, kompenzációt (kárpótlást), vigasztalást keres, és egyik ilyen kompenzációs forma volna szerintük a vallás. Ez az elgondolás főképpen azért vált népszerűvé, mert a kognitív elméletek nem tudják megmagyarázni a vallás dinamikus erejét és azt, hogy a tudatlanság megszűntével miért nem arányos a vallások és a vallásos emberek megfogyatkozása.

1. Ludwig *Feuerbach* (†1872) szerint a vallást nem a természeti jelenségek magyarázatát nem ismerő értelem találta fel, hanem a ki nem elégült, csalódott szív. Ami az ember számára elérhetetlen a földön, azt a túlvilágba vetíti, és onnan reméli. Isten tehát nem egyéb, mint az emberiséget megillető tökéletességek kivetítése, projekciója. Istent maga az ember alkotta meg arra a mintára, amivé neki kellene lennie.

Önmagunknak ez a képzeletbeli mása, illetve ennek vallásos tisztelete azonban elidegenít önmagunktól, amennyiben eltérít saját lehetőségeink felismerésétől és megbéklyózza bennünk azt az erőt, amellyel változtatni tudnánk sorsunkon. Hiszen már nem önmagunktól, hanem egy felsőbb hatalomtól várjuk sorsunk megváltoztatását.

2. Frusztráción alapuló illúzióknak mondják a vallást *egyes egzisztencialista bölcselek* és az ő hatásuk alatt álló irodalmi művek alkotói. Ők az ember nem mindig tudatos, de igen lényeges problémáját a létbizonytalanságban jelölik meg. A létbizonytalanságot legfőképp a halál bizonyossága táplálja bennünk, de sok egyéb tényező is, például a járványok, a háborúk, az anyagi veszteségek stb. lehetőségei. Nagyon kevés ember képes öntudatosan vállalni a létbizonytalanságot, vagyis úgy elfogadni, hogy annak tudatában is értelmét lássa életének. A többség kábítószerbe menekül előle. Ilyen kábítószer nemcsak az alkohol és a narkotikumok, hanem bizonyos fokon túl a munka, a szórakozás, vagyongyűjtés, a családi vagy közösségi feladatok, a boldogabb jövő reménye stb. Ilyen kábítószer a vallás is (87).

3. A frusztráció gondolata egészen más összefüggésben jut szóhoz a patológiás elméletekben és ismét más összefüggésben a marxizmusban. Ezeket később fogjuk részletezni.

4. Mit szólunk a frusztrációból származó illúziók teóriájához?

a) Hogy *vágyai teljesedésének* keresése állandóan ösztönzi az embert, és hogy a teljes boldogságot általában nem találja meg a földön, továbbá hogy ez a frusztráció mint „transzcendálás” valláshoz vezethet, ezt a tényt nemcsak elfogadhatjuk, de érvet is kovácsoltunk belőle a vallás igazolására. Azt mondtuk, hogy a kielégíthetetlen, és ezért örök keresésre ösztönző vágy tárgya – ha a világ racionális felépítettségű – nem lehet teljesen illúzió, hanem léteznie kell valahol (lásd a 76. lapon).

b) A túlvilágról jövő segítség várása és a túlvilági igazságszolgáltatásban való bizakodás azonban nem magyarázható meg a földi bajokból, a sikertelen erőfeszítésekből, a csapásokból, vagy a létbizonytalanság elől való menekülésből. Hiszen ezek a dolgok a tapasztalat szerint nemcsak vallásosságot válthatnak ki az emberekből, hanem ilyen okoskodást: nincs Isten, mert ha volna, nem engedné meg ezeket a bajokat. Több mai kutató által kérdőíves módszerrel végzett felmérések egyhangúan azt mutatják, hogy *a frusztrációk a megkérdezettek felét eltérítették már meglévő vallásosságuktól* (88). Akik vallástalanokká lettek, azt mondták, hogy a háború borzalmai és a derék hívők pusztulásának látványa tették őket ateistává; akik viszont vallásosabbakká váltak a háborúban, arra hivatkoztak, hogy az ima megsegítette őket a csatában (89).

c) Az elidegenedés nem annyira vallásos elvek következménye, inkább a vallást gyakorló egyének vagy népcsoportok temperamentumából következik. Jó példa erre, hogy a passzivitásra hajlamos hindu ember isteni rendelkezésnek tekinti a kasztrendszer, nem akar változtatni rajta, és sorsának jobbra fordulását egy újabb inkarnációtól reméli. Ugyanakkor a szintén megváltozhatatlan sorszerűségben hívő mohamedánok egyenesen kultúrárt építő szerepet töltöttek be a középkor folyamán. A kereszténység a Biblia első lapjain olvasható parancs alapján áll: „Vessétek uralmatok alá a földet!” (Ter 1, 28). Mióta kiszabadultak a katókombákból, alaposan kivették részüket abból a munkából, amelyet az emberiség legjobbjai a boldogabb jövő előkészítéseért folytattak, különösen a népvándorlás korában. A pusztító barbár hordák elől kolostorokba menekülő szerzetesek nemcsak a görög-latin kultúra emlékeit mentették át könyvtáraikban és másoló munkájukkal, hanem erdőirtásra, mocsarak lecsapolására, földművelő munkára, állattenyésztésre és betűvetésre tanították a kóbor nomád törzseket.

A vallások nagy részében – a primitívekben is – nemcsak passzív erények vannak. Nemcsak a bajok elviselésére és az isteni segítségben való bizakodásra, meg a túlvilági jutalomra tanítanak, hanem a bajokon való felülkerekedésre, illetve a bajok okainak kiküszöbölésére. Nem áll tehát, hogy a vallásosság szükségképpen elidegenít földi feladatainktól.

d) Hogy a vallás *létbiztonságot* is ad, nem tagadjuk, sőt akadnak filozófusok, akik ezzel akarják igazolni a vallást: egyedül ez képes értelmes célt adni életünknek. Az ilyen érvelés vágyaink egyikének transzcendálását, nevezetesen támaszkeresési vágyunkét veszi alapul.

Amikor azonban az egzisztencialista ennek alapján azt mondja, hogy a vallás a bizonytalanság elől való menekülésnek éppen olyan formája, mint a tudományba, szórakozásba, stb. való belemenekülés, akkor mellőzi két letagadhatatlan tény figyelembe vételét. Egyik, hogy ezzel az állítással a vallás realitását egy sorba helyezte a tudomány, szórakozás stb. realitásával és jogosságával. A másik, hogy amikor a nem az ezekbe menekülést, hanem a bizonytalanság öntudatos vállalását mondja igazán emberinek, súlyosan téved, hiszen a tapasztalat szerint igen kevés ember képes erre az öntudatos vállalásra, ez tehát nem lehet emberségünk természetes velejárója. Ilyenre csak kivételes emberek képesek, a többi ember olyan magatartásformákat választ, amelyeket Heidegger menekülési módozatoknak vagy szellemi kábítószereknek tart.

e) *Feuerbach kivetítési elméletére ezt válaszoljuk*: a kivetítés ténye kétségtelen. Belső igényeit és elképzeléseit minden ember hajlamos kivetíteni és így egy antropomorf világot alkotni magának. A kivetítés ténye azonban nem bizonyítja, hogy ez a világ önmagában, vagyis a kivetítéstől függetlenül nem létezik. A művészek a szépet úgy élik meg és ábrázolják, hogy rávetítik saját igényeiket és elképzeléseiket, így tudatosítják a világban fellelhető szépségeket. De ez az ábrázolási mód korántsem jelenti, hogy a művészekről függetlenül nincs szép a természetben, és hogy az esztétika nem létező valóságokkal, hanem csak kivetített valóságokkal foglalkozik (90). A kivetítés a jelen esetben annyit eredményez, hogy a tőlünk függetlenül is létező szépséget szubjektív vágyainknak és egyéb adottságainknak megfelelő formában éljük és fogalmazzuk meg. Ugyanígy: amikor a tőlünk függetlenül létező Istenre rátalál valaki, rávetíti saját vágyait és elképzeléseit is, tehát antropomorf fogalmakkal közelíti és fogalmazza meg.

Mircea Eliade példájára is gondolhatunk (lásd 80. lap): bizonyos mértani törvényszerűségek az ember gondolkodásától függetlenül mindig érvényesek voltak, de amikor az ember ezeket felfedezte, saját fogalmait vetítette rájuk. Nyíri Tamás írja: „Ha egyáltalán van valami, ami az emberi tudat tiszta kivetítésének nevezhető, akkor a matematika egészen bizonyosan az. A modern természettudomány legmeglepőbb, de újból és újból igazolt ... felfedezése pedig éppen az, hogy a természet mérhető és matematikai összefüggésekben kifejezhető. A matematika, amit az ember saját tudatából kivetített, valamilyen külső matematikai valóságnak felel meg, ami kívül van az emberen, mégis tükröződik az emberi tudatban”. (Vagyis: a tudatunktól független matematikai törvényszerűség fogalmaink rávetítése útján tudatosítható, tudatunkban mintegy tükörben szemlélhető.) „Hogyan lehetséges ez? Csak úgy, hogy a tudat struktúrái és a tapasztalati világ struktúrái között alapvető rokonság, megfelelés, összefüggés van. A projekció és a reflexió tehát egy közös, átfogó valóságon belüli mozgás”. (Vagyis: a projekció, azaz kivetítés, és a reflexió, azaz tudatban történő tükröződés ugyanazon valóságnak kétirányú mozgása: a kivetítés emeli be tudatunkba a tudattól függetlenül létező valóságot.) „Leibniz gondolatával élve igaza van Feuerbachnak abban, hogy a vallási fogalmak és képzetek tagadhatatlanul emberi kivetítések; de nincs igaza, amikor tagadja, hogy ezek valamiképpen mégis megfelelnek a valóságnak. Amint a matematika nem azonos a természet folyamataival, bár megfelel nekik, a vallási kivetítés sem azonos a „dologgal”, bár valamiképp arra utal” (91).

Az emberi kivetítés megokolásával is adós maradt Feuerbach: fel sem teszi a kérdést, hogy miért ruházta fel az ember Istent saját lényegi tulajdonságaival, ahelyett, hogy ezeket a tulajdonságokat magáévá tette volna, megvalósuláshoz segítette volna. Azt sem kísérli meg történetileg megmagyarázni, hogy miért volt képes éppen Isten, a kinyilatkoztatás és az Egyház vigaszt nyújtani az embernek (uo.).

4. Patopszichológiai elméletek

1. A kísérleti valláslélektan megindulásakor, a múlt század végén főleg a rendkívüli vallásos jelenségeket, a konverziókat (megtéréseket), a vallási fanatizmust és a különleges misztikai élményeket

(pl. extázis = elragadtatás) vizsgálták. Ilyeneket gyakrabban észleltek labilis idegrendszerű, neurotikus vagy patológikus egyéneknél is, ezért *Murister* és követői a vallást és a patológikus tüneteket egy kalap alá vették: a vallásosságot a patológiás alkat egyfajta megnyilatkozásának tekintették.

2. Századunk elején nagy népszerűséget aratott Sigmund *Freud* (†1939) elmélete, amely a lélek „tudatalattijának” aktivitását bizonyította, és a neurózisokat a tudat alá szorított, vagyis elfojtott és tudatunkból kiszorított indulatok indirekt megnyilatkozásainak mondotta. A tudat alá kényszerített elfojtások elsősorban kényszerképzetek és kényszercelekedetek formájában hatnak, és a kényszerképzetek sok hasonlóságot mutatnak a vallásos meggyőződésekkel, a kényszercelekedetek pedig bizonyos vallási előírásokkal, különösen a szertartásokkal. Ebből azt a következtetést vonta le Freud, hogy a vallást egyfajta kényszerneurózisnak kell tekintenünk (92).

Hogyan jött létre a vallás? A primitív kultúrákban a törzsi tilalmak (tabuk) sok esetben kivetítődnek a totemállatra. A fejlettebb népeknél ugyanez a kivetítési folyamat valami világfeletti láthatatlan totemnek, a büntető és egyben gondviselő istenségnek a képét hozza létre. Ennek kialakulásában és fennmaradásában jelentős része van az emberiség és az egyes ember állandó büntudatának, amelyet kényszeres jellegű vallási eszmékkel és gyakorlatokkal kompenzál. A büntudat végső soron egy ősrégi megrendítő élményből (traumából) származik: amikor még csak egy embercsalád létezett, a kegyetlen apa ellen összeesküdtek a fiai és meggyilkolták. Ennek öröksége az „ödipuszkomplex” és az annak elfojtása nyomán keletkező kompenzációs mechanizmus. Az ödipuszkomplex azt jelenti, hogy minden kicsi gyermek szerelmes az ellenkező nemű szülőjébe, és a vetélytársnak érzett egynemű szülőt meg szeretné gyilkolni. Az ősrégi trauma azzal bosszulta meg magát, hogy az ősi gyilkosság után jelentkezett büntudat óta a társadalom tiltja a vérfertőzést, a kisgyermek tehát elfojtja és a tudatalattiba számúzi az ilyen vágyakat. Ott pedig kényszerképzetek és kényszercelekedetek forrásává lesznek. A kényszeresség mint kompenzáció valamiképpen „vissza-hozza” az apát, részben annak tiltó rendelkezéseit, részben az apai gondoskodás reményét, a gondviselésbe vetett hitet (93). A neurózis azonban veszedelmes, ezért megszüntetendő. Ahogyan a neurózisban szenvedő betegeket tudatosítással, az értelem fényének a tudatalattiba való bebocsátásával gyógyítjuk, úgy fogja kigyógyítani

idővel a kultúra és felvilágosultság az emberiséget a vallás neurotikus illúzióiból (94).

3. Az ősi gyilkosság elméletét elvetve, de az „apaimagót” megtartva próbálja megmagyarázni a vallás lényegét és eredetét a neofreudista Erich Fromm (95). Az apaimágó olyan öntudatlan kép, amely lelkünk mélyén azokat a személyeket és erőket szimbolizálja, akikről vagy amelyektől függő viszonyban van az ember, ahogyan a kisgyermek függ apjától vagy az apai tekintélyt képviselő másvalakitől. Fromm szerint a civilizáció az emberiséget a történelem során fokozatosan elidegenítette a természettől és a technika és áru-termelés racionalizálása következtében az ember egyre inkább elidegenedik embertársaitól is. Elidegenedése ellensúlyozására függőségbe (vagyis az apa-imágóhoz) menekül. Vagy a tételes vallások istenéhez fűződő kultikus függőségbe, vagy a tömegben való feloldódásba, vagy a fasizmus vezérkultuszába, vagy a sztalinizmus személyi kultuszába. Mindezek „vallások”, mert Fromm a vallás fogalmát sokkal tágabb értelemben veszi, mint mi: minden egzisztenciális függés átérzését vallásnak mondja. Az ilyen értelemben vett vallás elpusztíthatatlan, mert a Fromm által értelmezett elidegenedés a történelem során a technika fejlődése következtében egyre fokozódni fog. Arról lehet csak szó, hogy megmaradjunk-e a neurotikus jellegű függőségben, vagy pedig az egészséges vallásosságot válasszuk. Az utóbbit a természettel való kozmikus azonosulás élményében látja Fromm, valamiféle elmosódott panteizmusban, amit részben keleti bölceleti elgondolások és keleti meditációs módszerek, részben a pszichoanalízis révén lehet elsajátítani.

4. Patopszichológiai úton próbálják értelmezni a vallást egyesek, mióta rájöttek, hogy bizonyos *hallucinogén anyagok* olyan megnyugtató élményeket idéznek elő, mint a vallásos extázis, sőt nemegyszer kifejezetten vallásos képzetek is fellépnek ilyenkor. Már a régi azték vallásban találkozunk bizonyos gombák és kaktuszok kultikus fogyasztásával, és ma is létezik Észak-Amerikában egy magát kereszténynek tartó szekta, amely a peyote-kaktusz fogyasztása által idéző látomásokat és egyéb extatikus hatásokat. Amerikai orvosok és pszichológusok Isten nélküli vallással, „kémiai vallással” is próbálkoznak: kábítószeres fogyasztása révén akarnak részesülni ugyanolyan vallási élményekben, mint egyes misztikusok és eljutni az „unio mystica” ugyanazon boldogító megéléséhez anélkül, hogy Isten létezését elfogadnák (96).

5. Mit szólunk a vallási élmény patopszichológiai értelmezéséhez?

a) Általánosságban azt kell mondanunk, hogy a normalitás és abnormitás határának kérdése nem tisztázott a szakirodalomban. A maiak általában azt tartják normális jelenségnek, amelyik az esetek feltűnően nagy százalékában tapasztalható, normális embernek pedig azt, aki az esetek feltűnően nagy százalékában előforduló lelki megterheléseket összeroppanás nélkül kibírja (97). Ha eszerint mérlegeljük a vallást, akkor nem kerülheti el a figyelmünket, hogy azokkal a jelenségekkel szemben, amelyeket egyes tudósok nemcsak rendkívülinek, hanem abnormisnak tartanak (bizonyos extatikus állapotok és főleg a vallási fanatizmus), a vallásokban túlsúlyban vannak olyan jelenségek, élmények és viselkedések, amelyeket legalábbis bizonyos időkben, sőt történeti korszakokban vagy népeknél előforduló gyakoriságuk miatt normálisnak kell tekintenünk (98).

b) Freud barátja és tanítványa, Carl Gustav Jung (†1961), aki 1912-ben elszakadt mesterétől és önálló utakra tért, szinte egész élete folyamán foglalkozott a lélek tudatalatti részének – ezt ő „tudattalan”-nak nevezte – és a vallásosságnak összefüggéseivel. Kutatásainak legjelentősebb eredménye, hogy a vallásosság nemcsak nem patológiás jelenség, hanem sok esetben a neurotikus lélek gyógyulásának egyik leghatásosabb eszköze. 1932-ben tartott egyik előadásában ezeket mondta: „Az élet közepén, vagyis a 35. életéven túl járt betegeink között egy sem volt, akinek alapvető problémája nem vallásos beállítottsága lett volna ... Egyikük sem gyógyult meg egészen, ha nem sikerült visszakapnia a vallásos beállítottságot”. Jung szerint a vallásos beállítottság nem szükségképpen jár együtt a gyakorló vallásossággal vagy konkrét felekezethez tartozással. Olyan embernek azonban, aki korábban gyakorló vallásos volt, mégis a gyakorlathoz való visszatérést ajánlja Jung (99).

Jung egyik legfontosabb feladatunknak egyéniségünk teljes kibontakoztatását tartja. A kibontakozási folyamatot – amelyet ő „individuáció”-nak nevez – egyéni adottságainkon és a külvilág hatásain kívül a tudattalan legmélyén élő „archetípusok”, ősminták irányítják. Az archetípus tudattalan tudás, amely megfelelő körülmények között aktualizálódik, ahogyan a növények magva bizonyos körülmények között kikel és tovább fejlődik. Ilyen a madárnál a fészek építésének, az embernél bizonyos élethelyzetekben való viselkedésnek, a többi emberrel, különösen a szülőkkel, családtagokkal és a másneműekkel tanúsítandó viselkedésnek stb. öröklött, „öszönös”

tudása. Egyéniségünk egésze ilyen általános emberi adottságainknak, továbbá egyéni adottságainknak a külvilággal való találkozása révén bontakozik ki. Hogy a kibontakozott milyen legyen, annak is van archetípusa, és ennek az archetípusnak kivetítése az Isten-fogalom. A kivetítés szó azonban Jungnál nem annyit jelent, hogy ennek a fogalomnak nincs reális tartalma, tehát hogy nem létezik Isten. Hogy létezik-e vagy sem, annak eldöntése nem a pszichológus feladata, hanem a vallásbölcsele. A pszichológus csak azzal foglalkozik, hogy a vallásos magatartás milyen hatásokat vált ki az emberből – írja Jung. Megállapítja továbbá, hogy aki Istent valóságnak tartja, és aszerint él, könnyebben megmenekül a neurózistól. Ezt az állítását szerzőnk statisztikai úton is igazolja (100). Freud valláselméletéről ezt írja Jung: „Aki a vallásban nem lát mást, mint tilalommal elfojtott szexuális vágyak szublimációját, az hasonló ahhoz az emberhez, aki egy fizikai jelenséget így magyarázna: az elektromosság nem más, mint összegyűjtött és csővezetéken át turbinákra juttatott vízesés... Ez esetleg helytáll egy természetvédelemre szóló felhívásban, de semmi köze a tudományos okfejtéshez” (101).

c) Freud többi bírálói is rámutatnak, hogy a neurotikus tünetek és bizonyos vallási jelenségek közt észlelhető analógia nem jelenti, hogy a vallás és a neurózis közös töről fakadnak. Hiszen egyéb területeken is *vannak hasonlóságok anélkül, hogy közös lenne a gyökér*. Ha pedig vallásos emberek egy része kifejezetten kényszerneurotikus betegségben szenved, annak és eltorzult vallási gyakorlatainak oka nem a vallás, hanem az, hogy kényszerességre hajlamos emberek is lehetnek vallásosak, ez esetben tehát az emberek egyik típusának, a kényszereseknek vallásosságáról van szó (102).

d) Freudnak azt a tételét, hogy minden neurózis elfojtott ödipuszkomplekre vezethető vissza, a „mélylélektan” sok más képviselője (főleg Adler, Jung, Caruso), sőt a neofreudizmus hívei is megcáfolták. Ugyancsak teljesen alaptalannak mondják a szaktudósok az ősi gyilkossági traumáról szóló romantikus elméletet. Az újabb cáfolatok közül B. Malinowski, R. Dalbiez, J. Maritain, A. Godin neve említhető (103).

e) *A hallucinogén anyagokkal folyó kísérletek* erre az analógiás következtetésre csábítanak: a vallás, főleg a vallási élmény, csak az idegrendszer abnormis állapotának eredménye. Ez a következtetés azonban megbukik, ha figyelembe vesszük, hogy a kábítószeres csak

hasznos lelki állapotot eredményeznek, mint amilyen a vallásos élmény extázisában szokott előfordulni. A vallásos élmény sajátosága azonban nem ez a lelki állapot önmagában, hanem az Istenre, Krisztusra vagy egyéb vallási személyekre való vonatkozottság. Ilyen vonatkozás azonban a kábítószeres hatására kizárólag akkor következik be, ha a kísérleti személy előzőleg már ismerte a vallási fogalmakat, foglalkozott vallásos tartalmakkal, különösen ha gyakorló vallásos volt. Ebből az következik, hogy a drogok hatására nem vallási eszmék születnek, hanem az elhalványult vallási képzetek felelevenednek, és affektív (érzelmi és indulati) formában feltöltődnek (104).

A kábítószeres hatású kísérletek, továbbá a neurotikus jelenségek analógiái mindenestre óvatosságra intenek annak megítélésében, hogy egy-egy konkrét esetben a vallási élmény, különösen az extatikus élmény mennyiben minősíthető természetfölöttinek, Istennel való találkozásnak. Mindig élnünk kell a gyanúperrel: hátha csak egy vallásos ember túlfűtött idegzetéből adódó illúzióról van szó!

f) E. Fromm elméletét még nem eléggé értékelték ki a pszichológusok: igaz-e, hogy az ember az elidegenedés elől a függőségbe menekül? Azt is kifogásolhatjuk, hogy Fromm minden függőséget vallásnak mond, a vallás fogalmát tehát egészen más értelemben használja, mint ahogyan mi definiáltuk. Amikor ezt teszi, téves analógiával következett a vallás eredetére és arra, hogy a vallás eszméinek nincsenek megfelelői a realitás világában, hanem pusztán pszichikai adottságok.

5. A marxizmus valláselmélete

1. Marx átveszi Feuerbachtól, hogy a vallás kivetítés, de nem elégszik meg ennek megállapításával, hanem meg is akarja okolni, hogy mi kényszeríti erre az embert, és miért arra kényszeríti, hogy egy transzcendens lénybe vetítsen ki olyant, amire maga is képes volna. „Feuerbach nem felel meg a fő kérdésre: miért jelennek meg a vallásban az ember jellemzői, az ember vágyai isteni tulajdonságokként” (105).

Marx szerint a tudat eredete nem az egyénekre, hanem az emberi társadalomra, az emberek együttműködésére vezethető vissza. Ezért a vallási tudat sem individuális termék, hanem *a társadalom*

terméke. Annál inkább, mert az ember természete nem örökké ugyanaz, hanem a társadalmi változások szerint állandóan alakulóban van. Az ember a maga természetét munkája révén, az általa teremtetett világ, állam, társadalom átalakítása során folytonosan alakítja.

A vallás gyökerei az embernek az emberekkel és a természettel adódó konfliktusaiból erednek. A vallás az egész társadalom hiányérzetének köszönheti keletkezését. „Annak a viszonynak 'érzelemkeltette' tudata, amelyben az emberek a mindennapi létükön uralkodó idegen erővel szemben vannak” (106). *Forrása az elidegenedés,* amely főleg a magántulajdon kialakulása óta, de már az emberiség „előtörténete” során is megjelent. Különböző egyéneknek a munkamegosztásban megszabott együttműködése ugyanis a munkát és annak eredményét már nem önkéntes vállalásnak tüntette fel, hanem azt tapasztalták, hogy alkalmazkodniuk kell bizonyos törvényekhez, amelyek az együttműködés módját és termelésük eredményének elosztását is szabályozzák. A természet és a társadalom által így megszabott törvényeket rajtuk kívül álló hatalomnak és erőnek fogták fel. Ezt az elidegenedést fokozta a magántulajdon kialakulása, hiszen a (gyakran kizsákmányolt) bérmunkás és a (gyakran kizsákmányoló) munkaadó tulajdonos más-más formában viszonyult a munkához és a munka eredményéhez. Mivel pedig ez a helyzet elkerülhetetlenül szükségszerűnek látszott, méginkább megerősödött az a nézet, hogy az embernél hatalmasabb személyes erők munkálkodnak a természetben és a társadalmi szférában (107).

Így jött létre a kivetítés, amely egyrészt igazoló alapjává vált a történetileg kialakult állapotoknak (a kizsákmányolás korában a kizsákmányolók önigazolásává is lett), másrészt vigasztalássá, ahogy Feuerbach értelmezte, harmadsorban pedig megoldássá, amennyiben az emberen kívüli felsőbb hatalmakat kultusz és rituális praktikák segítségével próbálta megnyerni magának az ember.

„... a végesnek tűnő szubjektív aktus és a végtelen objektivitás abszolút mozzanata közti szakadást az ember a vallásban a hit és a kultusz segítségével próbálja leküzdeni; a mindennapi élet megoldhatatlannak tűnő ellentmondásait – éppen az emberi viszonyok tagolatlansága következtében – a gondolkodás mindennapi módján, antropomorf, fantasztikus jelzések és az általuk vezérelt cselekvés révén kísérli meg feloldani. Ezen a kerülő úton válik a véletlen szükségszerűvé, a mulandó örökkévalóvá, a lehetetlen lehetségessé” (108).

Ezek alapján a vallást nem az örök emberiből kell magyarázni, hanem átmeneti jellegű történeti alakulatnak, bizonyos társadalmi állapot szükségszerű velejárójának kell tekintenünk. Tehát a vallás éppúgy felépítmény, mint a jogrend, az etika, az esztétika és a filozófia, amelyek szintén a társadalmi fejlődés függvényei.

Vigasztaló jellegénél fogva azonban *veszedelmes* is a vallás, mert hamis társadalmi tudatból eredő illuzórikus vigasztalása megbénítja a forradalmi lendületet. Szükségszerűnek és megváltoztathatatatlannak tüntet föl bizonyos állapotokat, és így megakadályozza a gyökeres változtatást. Megakadályozza azt, hogy az ember az elidegenedésből visszataláljon igazi önmagához.

A történelmi folyamatokat azonban nem lehet megállítani. A jövő az elidegenedés megszűnéséhez fog vezetni, és az *elidegenedés megszűnése kihúzza a talajt a vallás alól*. A jövő kommunista társadalomban nem lesz vallás. Mert ott teljesen a humánus társadalom lép az Isten helyébe. „A vallást mint a nép illuzórikus boldogságát megszüntetni annyi, mint a nép valóságos boldogságát követelni. . . A vallás kritikája tehát csírájában ama siralomvölgy kritikája, amelynek szent fénye a vallás” (109).

2. *A vallás kezdeti formái tekintetében nincsenek egy véleményen a mai marxisták.*

Pais István írja, hogy a vallás keletkezésének folyamatát teljesen adekvát módon soha sem lesz képes rekonstruálni a tudomány, hanem csak megközelítő-hipotetikus jelleggel (110). Ezért az is vitatott a marxizmuson belül,

a) hogy milyen jelenségek mondhatók vallási jelenségeknek. Sokan a fétisizmust, a totemizmust és a primitív mágiát nem tekintik vallási képződményeknek, csak a személyes erővel dolgozó animizmust (pl. Plehanov, Lukács György, Jóri János), ugyanakkor más kutatók vallási képződményt látnak bennük.

b) Nagy különbségek mutatkoznak abban is, hogy milyen strukturális elemeket soroljunk a vallás lényegének elengedhetetlen sajátosságai közé. Egyesek csupán világmagyarázatot, ideológiát látnak a vallásban, mások viszont ezenkívül a rítust, a függőségi érzést és a közösségi organizációt is a lényeghez tartozónak mondják, mint például Marx, Engels, Plehanov, Levada, Lukács György, Lukács József, Murányi Mihály, Jóri János, Ágh Attila.

c) Az említett különbözőségek magyarázzák, hogy a vallás marxista meghatározása sem egységes (111).

A vallás kezdeti formáját, sőt a fetiszizmus, totemizmus, mágizmus és animizmus hiedelmeinek közös alapját *Láng János* egy különleges szellem-lélek fogalomban látja és látatja (112). Ez a fogalom korántsem a régi animizmus tételei szerint keletkezett, hanem abból a hiedelemből, hogy az ember árnyéka, „tükörképe” önállóan is létezhet, álomban és halálban elhagyja a testet, meghalt emberek szellemei és a varázslók elfoghatják, és így a test megbetegedését vagy halálát idézhetik elő; de varázslással vissza is lehet kényszeríteni a testbe. A halottak szelleme az ő továbbélő tükörképük, ezt különféle formákban befolyásolhatják a varázslók. Istenek helyett kezdetben a közös ősnak szellemét tisztelték. A Legfőbb Lény fogalma akkor alakult ki, amikor idegen származású nép hódított valamely területen, és az ottani klánok, genszék, törzsek átvették az uralmat gyakorló új nép őseinek tiszteletét, olyan szellemeket kezdtek tehát tisztelni, akikkel semmiféle leszármazási kapcsolatban nem voltak. Ezekből alakult ki az isten-fogalom, eleinte politeista formában.

Láng elmélete azonban nem magyarázza meg, hogy az ősök szellemétől való félelem hogyan váltotta ki azok tiszteletét. Lehet ugyan arra hivatkozni, hogy amikor az ember munkájával átalakítja, befolyásolja a természet erőit, önként felmerülhet benne, hogy analóg módon, bizonyos rítusok végzésével az Isten is befolyásolható. Ez a lehetőség eléggé valószínűvé tudja tenni a szellemeket befolyásolni akaró szertartások eredetét. De ugyanakkor nem ad feleletet arra a kérdésre, amit a mágiával kapcsolatban vetettünk fel (85. lap), hogy ti. a mágikus és a vallásos magatartás átlós ellentétben lévén egymással, a mágikus szertartásból hogyan vezethető le a vallás. Nehézség továbbá, hogy az eddigi kutatások szerint a holtak tisztelete nem elsődleges jelenség, hanem csak a letelepedés és földművelés korszakában alakult ki, a megelőző korszakban, a halász-vadász népeknél nem találkozunk vele.

3. A marxista valláskritika kritikája

a) A marxizmus Feuerbach alaptételét, a kivetítést magától értetődőnek tartja. Gyökereit a társadalmi realitással magyarázza, a kivetítés legnagyobb problémájára azonban nem tér ki: miért igazolná a kivetítés a kivetítettnek illuzórikus voltát? (113)

b) Kétségtelen, hogy Marx gondolatai és törekvései az emberiség igazi boldogságának biztosítását célozzák. Nagy érdeme, hogy tudatosította: az embernek magának kell kezébe vennie sorsának intézését, boldogsága kikovácsolását. Az is kétségtelen, hogy jól látta meg: bizonyos történeti vallások és bizonyos vallási eszmék mennyi akadályt jelenthetnek és jelentettek e tekintetben. De miközben ezeket elemzi, a vallásnak pusztán társadalmi funkcióját tartja szem előtt, és abból azt következteti, hogy az akadályok és visszaélések a vallás lényegéből következnek. *Ha nemcsak szociológiailag elemezné a vallást*, észrevehetné, hogy a vallás az ember bensejéből fakadó mennyi olyan problémára ad választ, amelyet az általa vallott elidegenedés megszüntével is megmaradnak. Nyitott kérdés, hogy vajon megszűnik-e a vallás gyakorlati haszna. A halál, a betegség,

a magány, az unalom és a balszerencse az elidegenülés megszűnte után is megmaradnak (114). Sőt az is kérdés, megszűnik-e a gyűlölet és az emberek valóban a közösség szolgálatába állnak-e önzetlenül.

„Minden ember életében adódnak csálódások, kudarcok, jelentkezhet magány, öregség, a haláltól való félelem... Sokaknál a vallásos hit forrása nem utolsó sorban éppen ezekben az individuális szituációkban, a vallás mikroszférájában buzog a legerőteljesebben... A marxizmus a vallás objektív osztálytársadalmi szükségletének kioltását tartja a vallási tudat elhalása legfőbb feltételének. Nem gondolható azonban, hogy az osztálykizsákmányolás, majd az osztályok, az állam elidegenülésének megszűntével, az árucseré tudatos befolyásolásával stb. együtt minden individuális problémát megoldottunk. Az igazság az, hogy e nagy társadalmi feladatok megoldása után még mindig maradnak (és valószínűleg mindig is maradni fognak) ilyen megoldatlan problémák, amelyek az általános társadalmi szabályozás szintjén nem rendezhetők” (115).

E tekintetben tehát a vallás akkor is értékes segítséget nyújthat mindazoknak, akik ilyen individuális problémák megoldásában a humanitás címén fáradoznak. Akkor is, ma is nem szolgáltat-e az örök élet reménye és a kereszténység lényegesen eszkatológikus beállítottsága biztatást és biztosítékot olyanok számára, akik különben kételkednének vagy talán kétségbeesnének az emberiség jövő sorsát illetőleg, vagy akik a jövő szolgálatából kivonnák magukat, és csak egyéni boldogulásukat keresnék?

c) Marx valláskritikája a százötven évvel ezelőtti vallási gyakorlat alapján született. A vallás elidegenítő hatására azokból a visszaélésekből következett, amelyeket a németeknél, franciáknál és az angoloknál tapasztalt. Mestere, Hegel – aki ellen jogosan fellázadt – egyenesen azt tanította, hogy a szellem fejlődésének végső állomása az a filozófia, amely fölismeri: a panteisztikusan elképzelt istenség akarát az állam képviseli, az állam valamiféle megtestesülése az istenségnek. Az ilyen vallás valóban az államhatalom rabszolgájává teszi az embert, és elidegeníti önmaga és az emberiség boldogabb jövőjének szolgálatától. A kereszténység történetében másutt és máskor is voltak hasonló elidegenítő jelenségek, ugyanígy a kereszténységen kívüli vallásokban is.

Azóta azonban *sok változás ment végbe* a keresztény egyházak önértelmezésében és gyakorlati magatartásában, sokszor éppen a marxizmus kritikájának hatása alatt. A teológia kidolgozta, és a

vallások vezetői iparkodnak a gyakorlatba is átültetni a Bibliának a világ munkával történő meghódítására (Ter 1, 28), az emberséges jövő munkálására és olyan emberekkel való együttműködésre biztató szavait, akik ateisták ugyan, de önzetlenül iparkodnak megfelelni a Marx által kijelölt humánus feladatoknak. Vallásos emberek tekintélyes része hazánkban is résztvesz a szocializmus felépítésének programjában, és ezt a magatartásukat isteni parancsokkal, valláserkölcsei alapon indokolják, ahogyan ezt XXIII. János és VI. Pál pápa és a II. vatikáni egyetemes zsinat elvben is leszögezte (116).

De már az Ószövetség prófétáinak egyik legfőbb feladata volt a hatalmukkal visszaélő és a népet kizsákmányoló uralkodók és vagyonos polgárok ostromozása. Az Újszövetség könyveiben, az evangéliumokban és az apostolok leveleiben is számtalanszor találkozunk a szociális igazságtalanság miatti felelősségre vonás és kemény ítélet gondolatával. A kereszténység, sőt az általunk ismert legtöbb vallás történetében sok olyan korszakkal találkozunk, amelyekben ezek a vallások a szociális igazságosság szószólói voltak.

d) "A munkafolyamatot ellenőrző és meghatározó társadalom kitüntető tulajdonsága az ésszerűen szabályozott munka szükségességének belátása. Megoldatlan azonban, hogy milyen erőből viselik el az emberek az ésszerű társadalomban is elkerülhetetlen szenvedéseket. S minél ésszerűbb egy társadalom, annál nyomasztóbb benne az unalom és a közöny, annál sürgetőbb a kérdés, hogy mi az értelme az egész ésszerűségnek. Nehéz elgondolni, hogy a társadalmi gyakorlatnak valaha is sikerül a vallásban rejlő valamennyi – Marx szerint eldologiasodott – emberi kívánság hamisságát lelepleznie. Amíg nem valósul meg mindez, a kereszténység jogosan emlékeztet arra, hogy az utolsó szót nem mondták ki az emberről, hogy az ember még messze van a beteljesedéstől" (117).

„A valláskritika elméletének jogosságát – elég emlékeztetnem Marxnak a 2. Feuerbach-tételre adott válaszára – a társadalmi gyakorlatnak kell igazolnia. Ez azt jelenti, hogy míg nem valósult meg a vallás nélküli kommunista társadalom, addig a marxi elmélet arra vonatkozólag, hogy a vallás lényegében véve hamis tudatforma, nem tekinthető bizonyítottnak. Egy teória a több lehetséges közül, amit történelmi-társadalmi gyakorlatnak kell verifikálnia vagy megcáfolnia" (118).

A VALLÁSOS KIFEJEZÉSEK NYELVÉSZETI PROBLÉMÁJA

Századunk közepe táján kezdett kialakulni a logikai pozitivizmus és a nyelvanalízis bölcselete, továbbá a strukturalizmus. Ezek a bölcseleti irányok a nyelvi kifejezések objektív értékének vizsgálatára is kiterjesztették a múlt század óta sokat vitatott ismeretkritikai problémákat. Így vált kérdésessé a vallásos kifejezések objektív értéke.

Bertrand Russel tanítványa, az osztrák származású amerikai Ludwig Wittgenstein, a logikai analízis módszerével próbálta megalkotni azt a matematikai-logikai nyelvet, amely szerinte a tudományos állítások értékének felülbírálására alkalmas. Ő és követői azt vallották, hogy a metafizika és a teológia nyelve nem áll meg a tudomány ítélőszéke előtt, mert ezek állításai nem „verifikálhatók”, azaz pozitív tapasztalati módszerrel nem igazolhatók.

Wittgenstein később engedett ebből a merev álláspontból, későbbi előadásai ugyanis – amelyeket halála után (1954) jelentettek meg – elismerik, hogy minden nyelvnek külön „játékszabályai” vannak, tehát nem szabad általánosítani. Hogy ez mennyiben áll az egyetemes fogalmakra és a teológiára is, az Wittgenstein előadásai alapján nem dönthető el.

Követői észrevették, hogy a verifikáció elve számtalan esetben a természettudományok területén is csődöt mond. Az elektromosság, az atomfizika, a mikrobiológia és egyéb tudományok számtalan „nembizonyítható” feltevésel dolgoznak. Ezeknek a hipotéziseknek értékét az illető szaktudományok bizonyítható tételeivel fennálló harmóniájuk biztosítja, a tényleges bizonyítás helyett tehát itt a bizonyíthatóság elve érvényesül. A vallásra azonban szerintük nem alkalmazható ez az elv (119).

Mások tovább mentek. Rájöttek, hogy legtöbbször a történelem-tudomány állításai sem verifikálhatók. Hogyan verifikálható például az az igazság, hogy Napóleont és seregeit Waterloonál megverték? Az emberi magatartásokkal foglalkozó lélektani és egyéb tudományok is csak abban az esetben verifikálhatók, ha azokat pusztán a rég meghaladott behaviorista lélektan egyoldalú szemléletmódján értelmezzük. Ez a kijelentés esetleg verifikálható: „ő szereti a test-

vérét", az esetben tudniillik, ha magatartásában szeretetének őszinte jelét adja az illető. De nem verifikálható ez a kijelentés: „én szeretem a testvéremet", amíg szeretetem külső jelét nem adom viselkedésemben, pedig a valóságban ilyen külső jel nélkül is szerettem. Más tehát a tárgyakról és a tárgyiasított magatartásokról szóló kijelentések logikája, és más a logikája a tisztán személyi vonatkozású kijelentéseknek. Ez nem elhanyagolható megkülönböztetés, mert az utóbbi nyelve, az ún. „autoadszkriptív" nyelv éppen azt írja le, ami az embereket a tárgyaktól és az állatoktól megkülönbözteti.

Ilyen meggondolásokból kiindulva kezdték vizsgálni először az etika nyelvét, és arra az eredményre jutottak, hogy az etika több, mint bizonyos emóciók kikristályosodása. Ezután a vallás nyelvét elemezték, de csak a vallásos motiválású etika területén maradtak, és annak állításait akarták igazolni. Többen így találták, hogy a vallásos motivációjú etika mondanivalói is alapvető elemei az emberi életnek. Legújabban próbálkoznak a metafizikával (Alastair MacIntyre, Milton K. Munitz, Peter Strawson), sőt egyes protestáns hittudósok (Ian T. Ramsey, Frederick Ferre, John Hick, Dallas High és mások) a vallás metafizikai mondanivalóival (120).

Az utóbbi annak a régi igazságnak szemmel tartásával történik, hogy a vallás misztériumai nem igazolhatók az értelem természetes fénye mellett, az emberi megismerés általános törvényeinek és lehetőségeinek egyszerű alkalmazásával. A vallás kijelentései mégsem értelmetlenek, mert a vallás nyelve az igazolhatóság fentebb említett módszerével több úton is megközelíthető:

Első módszer a hit forrásainak kritikai felülvizsgálata, például a történeti Jézus igazolása és az evangéliumok hitelességének és belső harmóniájának megállapítása.

A második módszert az összehasonlító vallástudomány alapján egymástól eltérő formában alkalmazták a kereszténységre Henri Bergson, Max Scheler, Gerardus van der Leeuw és mások. Ők a kereszténység erkölcsi mondanivalóinak minden más erkölcsi rendszernél kiválóbb, az emberiség erkölcsi igényeinek legmegfelelőbb voltában látták a vallási igazságok érvényét.

Különleges szempont szerint jár el John Hick elmélete, az ún. eszkatológiai igazolás: Isten létének és a lélek halhatatlanságának bizonyítása szerint nemcsak a vallás, hanem a metafizika területe is tartozik, ezek tehát a metafizika módszerével tudományosan

igazolhatók. Ebből viszont az következik, hogy a vallás állításai nincsenek kizárva az empirikusan igazolható tételek sorából, bár megtapasztalásuk nem mostani életünkben, hanem halálunk után, az eszkatológikus jövőben következik be.

Mindezek a próbálkozások arra az elvre épülnek, amit az auto-deszkriptív nyelv jogosultsága bizonyít – hogy egy állítás igazolása csak az igazolandó tétel saját létsíkján történhet, a vallásos kifejezések teljes értelmét tehát a vallás sajátos létsíkján lehet megközelíteni. Az analitikus filozófia eredményeinek figyelembe vétele mégsem fölösleges, mert módszerének alkalmazásával a vallásos nyelv megtisztítható olyan kifejezésektől és fordulatoktól, amelyek könnyen félreérthetők, aminek folytán a teológiák tudomány-jellegét veszélyeztetik. A teológiában igen jelentős szerepet játszó bibliai nyelv analízisével, illetve nyelvstrukturális vizsgálatával máris sokan foglalkoznak, hogy Isten igéjének pontosabb és teljesebb értelmezését tegyék lehetővé (121).

I. FŐRÉS

IV. RÉSZ

A VALLÁSI JELENSÉGEK TEOLÓGIÁJA

TEOLÓGIA ÉS VALLÁS

A teológia a kinyilatkoztatás forrásai (Szentírás és szenthagyomány) mondanivalóinak tudományos feldolgozása.

Történelmi áttekintés formájában vázoljuk, hogy ez a feldolgozás mit ad hozzá az eddig tárgyaltakhoz, tehát mit mond a felmerült vallási jelenségekről és fogalmakról, s a kinyilatkoztatott vallás csúcspontjáról minek látja és hogyan értékeli a többi vallásokat (122).

1. A hit és hittudomány forrásai és a vallás

1. *A Biblia*

a) a Végső Valóságot személyes Istennek vallja.

b) Az embert úgy állítja elénk, mint Isten teremtményét, aki személyes dialógust képes folytatni Istennel.

c) Az ember célját ennek a dialógusnak legtökéletesebb megvalósulása elérésében jelöli meg.

d) Vallja, hogy az emberiség általános vallási élményekben és felismerésekben részesülhet a teremtés művének (Róm 1, 18–20), a lelkiismeret szavának (Róm 2, 14–16) és a történelmi tényeknek (ApCsel 14, 16; 17, 26–30) elemzése útján. Ez azonban csak előkészületi állapot, amelynek folytatása már be is következett, amikor Jézus Krisztus elhozta a teljes és végleges kinyilatkoztatást. Ezzel beteljesítette mindazt, amit az ember a vallástól várhat, feltárta a vallásban rejlő összes lehetőségeket és kívánalmakat, és megadott minden eszközt ahhoz, hogy az ember eljuthasson az Istennel folytatott dialógus teljességére.

e) Ezzel kapcsolatban a Biblia bemutatja a vallásosságnak helyes és téves gyakorlatát.

f) Egyes helyzetekkel kapcsolatos állásfoglalásaiban nyomon ki-

sérhetjük a kinyilatkoztatott vallás és egyéb vallások egymáshoz való viszonyáról való véleményét.

A kinyilatkoztatáson kívüli vallásosságot mindig értékeli a Szentírás. Az Ószövetségben szép számmal találkozunk a választott népen kívüli emberekkel, akik a szentíró dicséretét érdemlik ki, és magatartásuk a nép számára is eszmény. Ilyen Ábel, Hénóch, Melkizedek és Jób. Külön figyelmet érdemel Jónás könyve, mert abban az időben keletkezett, amikor a zsidóságban sokan fanatikus partikularizmusba merültek. Azt állították, hogy Isten csak a választott népet tekinti sajátjának, a többi népeket és vallásokat pedig elveti és kárhozatba taszítja. Jónás könyve ennek ellenkezőjét mutatja be a niniveiek sorsában: Jahve irgalommal tekint minden bűnbánóra, és nemcsak az ítélet napján, de már itt a földön, az adott pillanatban kész a megbocsátásra.

Jézus is elismeréssel szólt egyesekről, akik kívül álltak a választott népen. Megdicsérte a kafarnaumi századost, mert hite felülmúlta a választott nép fiainak hitét (Mt 8, 10). Ugyancsak dicsérettel szólt a főníciai asszonyról, aki leánya meggyógyításáért könyörgött (Mt 15, 28). A samariai asszony messiásváró hitét is megdicsérte, és nem sajátos samariai vallásosságát hányta a szemére, hanem bűneit (Jn 4, 7 kk).

Szent Pálnak az athéni Areopagoszon mondott beszéde a pogányoknál észlelhető kereső hitnek, a transzcendens Valóság felé való nyitottságnak elismerése és egyértelmű dicsérete (ApCsel 17, 22).

Sokkal szigorúbb a Szentírás ítéléte a kinyilatkoztatáson kívüli vallásokról. Ennek célja az Ószövetségben az volt, hogy visszatartsa a választott népet, nehogy átvegye a környező népek vallási nézeteit és szokásait; az Újszövetség ezen kívül azt is akarta hangsúlyozni, hogy a krisztusi kinyilatkoztatás exkluzíve univerzális vallás, azaz minden vallási igazságot magában foglal és minden tévedést kizár.

Különösen az Ószövetség áll szemben minden más vallással. A mózesi törvényhozás a leghatározottabban tiltja az idegen istenek tiszteletét, és a bálványimádókkal szemben kegyetlen megtorlásokat alkalmaz. A Jahve egyetlensége érdekében folyt küzdelem a próféták korában elméleti síkon is fokozottá vált. Izajás szerint a pogány istenek a semmivel egyenlők (2, 8.18; 10, 10; 19, 3; vö. Zsolt 97,7), Jeremiás levegőnek (2, 5; 10,8.15; 14,22; 16, 19) és nem-istennek (2, 11; 5,7) mondja azokat. Igen éles szavakkal bélyegzi meg a

pogányokat a Bölcsesség könyve (13, 1–9), amelynek kárhóztató magatartását Szent Pál megismétli a Rómaiaknak írt levélben (1, 18–19).

Meggondolandó azonban, hogy ezekben az esetekben *nem elvi kijelentésekről volt szó*, hanem gyakorlati állásfoglalásokról az „árulókkal” szemben. Annak számára, aki a kinyilatkoztatott vallás aklán belül van, a kitekintés mindig árulás, mert a kitekintő a többlől a kevesebb után vágyakozik, és figyelmen kívül hagyja a Biblia alapvető mondanivalóját, hogy a kinyilatkoztatott vallás minden más vallást messze felülmúl.

2. A szenthagyomány

Szent Pál areopagoszi beszédében nemcsak az ószövetségi ígéretek beteljesülésének tünteti fel a keresztyénséget, hanem a pogányok lelkében élő Isten-keresés, az igaz Isten utáni vágyakozás beteljesülésének is (ApCsel 17, 23). Valószínű, hogy a pogányok evangélizálásának ez a formája volt egyik alapja a nem-keresztyén vallásokra vonatkozó elvi állásfoglalásnak, amellyel már az első századokban találkozunk.

A másik alapvető szempont ugyancsak Szent Pálra megy vissza: az Ószövetség nevelő (paedagógosz) módjára készítette elő a választott népet a krisztusi kinyilatkoztatás befogadására (Gal 3,24). Az areopagoszi kijelentés hatására ezt a paedagógosz-gondolatot már az első filozófáló atyák (Iustinus, Tertullianus, Irenaeus, Alexandriai Kelemen, Órigenész) kiterjesztették az Izraelen kívüli vallásokra, főleg az ókori gondolkodók vallási eszméire. Szerintük a pogányoknál fellelhető értékes gondolatok is Istentől származnak. Iustinus a korabeli sztoikusok „logosz szpermatikosz” tanát így módosította: amikor az isteni Magvető elszórta a kinyilatkoztatás eszméit, egyesek az útfélre estek, ezekre találtak rá a pogány bölcsek.

A későbbiek hozzáteszik, hogy amint a gondolatok megelőzik a szavakat, a szavak pedig megtestesítik a gondolatokat, úgy Isten is először a nagy bölcsek által hirdetett gondolatok útján jelentkezett a választott népen kívül állók előtt, és csak jóval később találkozottta őket a szóbeli kinyilatkoztatását birtokló Izraellel. Ennek folytatása a krisztusi kinyilatkoztatás, mert Krisztus az isteni gondolatok leg-tökéletesebb megtestesítője, a láthatatlan Isten látható képmása (Kol, 1, 15; 2 Kor 4, 4). Szent Ágoston volt az első, aki ilyen formában foglalta össze a korábbiak meglátásait (Ep 102 12 5).

2. A klasszikus teológia eredményei

1. *Aquinói Szent Tamás* az előbbi meglátásokat egységes rendszerbe foglalta. Főbb elvei:

a) Van kinyilatkoztatásra épülő természetfölötti istenismeret, és van természetes istenismeret, amely a kinyilatkoztatás nélkül okoskodó józan ész meglátásaira és következtetéseire épül.

b) Vallást eredményezhet a természetes istenismeret is, ha olyan Valakihez visz el, Aki alapja, illetve megokolása (primum principium) és egyben végső célja is (finis ultimus) az egész világmindenségnek (vö. STh I q I 7 ad 1). Eszünk ugyanis képes belátni, hogy az ilyen Végső Valóságnak értelemmel és akarattal rendelkező személynek kell lennie, és ezért azonos azzal a Valakivel, akit a keresztények Istennek neveznek (STh 2 II q 81 a; I q 1 a 2).

c) Ebből következik, hogy a természetes istenismeret megadja azokat az alapokat (praeambula fidei), amelyekre közvetlenül ráépülhet a kinyilatkoztatásba vetett hit.

d) Ebből kifolyólag minden vallás rendeltetése, hogy eljussunk általa annak felismerésére és elismerésére, akit a kinyilatkoztatás Istennek mond. A vallás lényege tehát erre a célra való beállítottságunk, a kinyilatkoztatás Istenéhez való odarendeltségünk. „A vallás tulajdonképpen Istenhez való odarendeltséget jelent és tartalmaz” (Religio proprie importat ordinem ad Deum; STh 2 II 81 2 c)

e) A kinyilatkoztatás figyelembevételét tehát kibővíti „vallási igényünk” fogalmát. Ennek az igénynek elemzésében ugyanis a bölcsélet csak odáig juthat, hogy benne látja megalapozva az úgynevezett „természetes” vagyis kinyilatkoztatás nélküli vallásokat. A kinyilatkoztatás elemzése azonban tovább vezet, mert azt mutatja, hogy Isten ezenfelül a természetfölöttinek (kinyilatkoztatás és kegyelem) befogadására is alkalmassá tette az embert. Eszerint a vallási igény a természetfölötti befogadására való alkalmasságunkat („potentia oboedientialis”) is kell hogy magában foglalja (STh 1 I 1; Verit 1 10).

2. A későbbi teológia

a) Szent Tamásnak ezeket a tanításait a *vallás és a kinyilatkoztatás elfogadásának kötelező voltáról szóló tanítással bővítette.*

Ezt a kötelezettséget a hittudósok kétféleképpen indokolták:

Ha valóban létezik Isten, akitől mindenestül függ az ember, és ha

van rá képességünk, hogy őt megismerjük és elismerjük, akkor akarátának keresése teremtményi kötelességünk.

Ha a vallás emberi természetünkből következik, nem pedig esetleges történelmi adottságokból, akkor önmagunkkal szemben is kötelességünk természetünknek ezt a velejáróját kibontakoztatni: teljes emberségre való törekvésünk kötelessége is előírja ennek a talentumnak kamatoztatását.

Amikor azonban kötelezettségről beszélünk, csak elvi jelentőségű megállapításokat teszünk. Az elvből levonható gyakorlati kérdések egyike-másika önmagában, a legtöbbje pedig a konkrét körülmények figyelembevételével komolyan vitatható. Ilyen gyakorlati kérdések: hogyan egyeztethető össze ez a tétel a vallásszabadság tételével? Mennyire lehet kötelező a vallásos nevelés? Milyen kötelességek hárulnak a közösségre és a közösségek vezetőire a vallással kapcsolatban? El lehet-e marasztalni azokat, akik jóhiszeműleg elutasítják a vallást? Meddig mondható valaki jóhiszeműnek e tekintetben?

Az igaz vallás elfogadásának kötelezettsége és a vallásszabadság tétele látszólagos ellentétét általában így oldják meg a huszadik század hit-tudósai: A vallásszabadság tétele az emberek egyenlőségére alapozott jogrendhez tartozik, az igaz vallás elfogadásának kötelezettsége pedig elvi jellegű erkölcsi kötelesség. Az utóbbi a vallás igazságtartalmát tartja szem előtt, a vallásszabadság pedig a személyi jogokat és az embernek azt a fogyatékosságát, hogy nem mindig képes megtalálni, illetve magáévá tenni a teljes igazságot. Hiszen a vallási igazságok nem bizonyíthatók olyan egyszerűen, mint a matematika vagy a fizika tételei. Ezért kinek-kinek joga van azt a vallást választani vagy nem választani, amit jó lelkiismerettel igaznak lát. Az objektíve igaz vallás elfogadása csak akkor válik erkölcsi kötelezettséggé, ha valaki előtt alányilag is világossá vált annak igaz-volta. Ha nem hirdették neki meggyőző módon az igazságot, ha saját hibáján kívül nem jutott el az igazság elfogadására (vagyis tévedése ignorantia invincibilis), akkor erkölcsileg az a helyes, ha (objektíve ugyan téves) lelkiismeretére hallgat.

Történetileg a vallásszabadság sok küzdelemnek eredménye. Ezek a küzdelmek részben egyes keresztény felekezetek között, részben a keresztény egyházak és a felvilágosodás kora óta egyre jobban terjedő emancipációs eszmék képviselői között zajlott le.

Az Egyházon belül a keresztény ókor második fele óta sokan hivatkoztak a Bibliának egy tévesen értelmezett mondatára: „compelle intrare!” = kényszerítsd a belépésre! (Lk 14, 23). Ennek hatása már a Iustinianus-féle törvényhozásban érvényesült, és hiába

hangoztatták a középkori teológia nagyjai (pl. Szent Bonaventura és Szent Tamás) a lelkiismereti szabadságot, és hiába szállt síkra érte a humanizmus és reneszánsz, a gyakorlatban igen sokáig katolikus és protestáns oldalról egyaránt a „cuius regio, eius religio = akié a terület, annak a vallását kell gyakorolni”-elv érvényesült. Az újkor hajnalán a természetjog fogalmának fokozatos elterjedése belevitte az emberek tudatába a minden ember egyenlőségének gondolatát. Később pedig a szociális forradalmak és a második világháborút követő nemzetközi szervezkedések az emberi méltóság tiszteletét és az alapvető emberi jogok tiszteletben tartásának követelményét népszerűsítették. Egyházunk hivatalos álláspontja – amely a II. vatikáni zsinaton kristályosodott ki – az utóbbi elveket vette alapul (lásd a későbbiekben).

b) A vallásszabadságért folytatott küzdelmekben és ezek nyomán az újkori teológiában ez a kérdés is felmerült: *a sok vallás közül melyik nevezhető igaz vallásnak?*

Ezzel a kérdéssel a katolikus hittudomány egyik ága, a Theologia Fundamentalis foglalkozik. A vallás igazolása (demonstratio religiosa) után először a krisztusi kinyilatkoztatást bizonyítja (demonstratio christiana), utána pedig azt, hogy ennek a kinyilatkoztatásnak Istentől igazolt őrzője és közvetítője a katolikus vallás (demonstratio catholica).

3. Az újabb teológia és a vallás

1. A vallás értelmezésénél az újabb teológia általában nem teremtettségünkből indul ki, mint Szent Tamás, hanem abból a tapasztalati tényből, hogy az ember törekvései transzcendálnak, vagyis túlmutatnak az emberi adottságokon és lehetőségeken (lásd 12. fejezet 2.3 pont). Az embernek a Végtelen Lét megismerésére és birtoklására irányuló ilyen „finalizáltságából” K. Rahner azt következteti, hogy a *természetes és természetfölötti* rend közelebb áll egymáshoz, mint ahogy a skolasztikusok gondolták. A potentia oboedientialis ma sem mondható aktív potenciának, amilyen egy almamag képessége arra, hogy kedvező körülmények között kicsírázzon, majd fává nőjön (mert akkor a természetfölötti a természetesből nőne ki). De több, mint negatív fogékonyság, hiszen a kinyilatkoztatásra épülő antropológia szerint emberi természetünk akkor bontakozik ki teljes személyiséggé, ha Isten – ingyen és szabad elhatározásból – megadja a kinyilatkoztatást és a kegyelmet, és az ember ezeket felhasználja. Az ember tehát nem annyira természeténél, inkább rendeltetésénél fogva Isten ígéjének

befogadására irányuló valaki, „Isten szavára hallgató lény” (Hörer des Wortes) (123).

2. Rahner szerint egészen profán jellegű törekvések is lehetnek vallási, sőt krisztusi vonatkozásúak. Mindazok, akik az igazságot és a jóságot meggyőződéssel és teljes önzetlenséggel keresik és szolgálják, öntudatlanul kapcsolódnak Krisztushoz, és részesei lehetnek az üdvösségnek, még ha nem-hívők is. K. Rahner ezt a tágabb értelemben vett vallásosságot „*anonim-kereszténység*”-nek mondja. A keresztény (= krisztusi) elnevezést arra alapozza, hogy kegyelem nélkül senki sem képes ilyen magatartásra, a kegyelem viszont Krisztusnak köszönhető. Az anonim jelző viszont arra utal, hogy az illetők nem csatlakoztak semmiféle keresztény közösséghez (124).

Az anonim keresztény elnevezést sokan támadják (125). Azt is kétségbe lehet vonni, hogy bár az igazságot és jóságot önzetlenül szolgáló emberektől Isten nem tagadja meg az üdvösséget, magatartásuk mondható-e öntudatlan vallásosságnak, vagy pedig a vallásosság elnevezést fenn kell tartanunk azok magatartásának jelzésére, akik tudatos kapcsolatban vannak Istennel vagy valamiféle istenséggel, természetfölötti hatalommal.

Megjegyzendő még, hogy a Rahner által öntudatlan vallásosságnak vagy anonim kereszténységnek mondott magatartás sokkal szűkebb értelmű, mint amit „legtágabb értelemben vett” vallásosságnak mondottunk (vö. 8. fejezet 1). Mert az utóbbiba beleférnek azok is, akiknek „istenük a has”, és beleférnek az összes „pszeudovallásos”-nak mondott jelenségek. Rahner azonban nem fogad el minden „abszolutizálást”, hanem csak az igazságnak és jóságnak önzetlen keresését és szolgálatát.

3. A *nem-keresztény vallások* elvi jellegű értékelésénél ilyenekre hivatkozik az újabb teológia:

a) Az Ószövetség népe Isten választott népének tudta magát, szent könyveiben éppen választottságát örököltette meg. A kiválasztás központi eseménye az Egyiptomból való kiszabadulás volt. Ez az esemény lett legkorábban lerögzítve irodalmilag, ez alkotja a Bibliának legősibb magját. Később azonban szükségét érezte a nép annak, hogy korábbi történetét, sőt az egész emberiség őstörténetét is összefoglalja. Nyilván isteni ösztönzés, inspiráció hatására történt mindez.

Az ószövetségi történet központjában a Sínai-hegyi szövetség áll, ennek háttérében azonban egy átfogó szövetségeszmény helyezkedik el. Ábrahám azt az ígéretet kapta, hogy benne megáldatik a

föld minden népe. Noénak pedig az egész emberiség számára ígéri meg Isten, hogy nem lesz többé vízözön, és hogy megbosszulja az ártatlanul kiontott vért és az állatokkal való öncélú kegyetlenkedést. Ozeás próféta (6, 7) szerint az első ember teremtését is szövetségkötés követte, és a mai teológia igazat ad a prófétának; Isten és az ember szövetségébe tehát az egész emberiség beletartozik. Isten üdvöztető akarata már az ószövetségi Szentírás szerint is kiterjed az egész emberi nemre. Az utóbbit kifejezett formában képviseli az Újszövetség (pl. 1 Tim 2, 4); Ef 2, 12–18; Róm 11, 25 kk).

b) A korábbiakban bibliai idézetekkel bizonyítottuk, hogy Isten adott esetben még a pogányságban élők vallásos hitét is szívesen fogadta. Tegyük hozzá, hogy az ilyen egyének a maguk vallásosságát mindig egy bizonyos vallási rendszer keretében, nem pedig a vallási-szellemi milióból kiszakítva élték meg. Egyes bibliai helyeken úgy látszik, mintha az Isten részéről történő elismerés ezzel a ténnyel is számolna. A niniveiek (Jón), a samariai asszony (Jn 4) és Kornéliusz (ApCsel 10) esetében olyan vallásosság elismeréséről van szó, amelyet pogány vallási keretben gyakoroltak az illetők. Ha ezt a tényt meggondoljuk, önként adódik a következtetés: egyesek vallásosságának szentírási értékelése – bár bizonyos fenntartásokkal – az illetők vallási rendszerére is vonatkozik.

c) Ha adott esetben egyesek a keresztesen valláson kívül is az üdvösség útján járhatnak, akkor mindenképpen bele vannak foglalva a krisztusi megváltásból folyó *kegyelmi rendbe*. A bennük működő kegyelem azonban szükségszerűen meg akar mutatkozni, mintegy inkarnálódni akar. Ez történhet úgy, hogy csak egy pillanatnyi ideig mutatkozik mint kimondott szó vagy cselekedet. De az is lehetséges, hogy a láthatatlan isteni közreműködésnek tartós gyümölcse támad: törvény lesz belőle vagy eszme, más szóval vallást teremtő, vallást formáló tényezővé válik. A *nem-keresztény vallások* egyes értékeit, gyümölcseit szemlélve lehetetlenség nem gondolnunk arra, hogy ezek eredeténél isteni kegyelem is közreműködött. Ezért semmiképpen sem szabad ezeket a vallásokat a maguk egészében rossznak mondani és elvetni (126).

A keresztesen és nem-keresztény vallások viszonyának teológiai tisztázása még nem ért véget.

„Számolnunk kell azzal a lehetőséggel, hogy a vallásoknak Krisztusra irányuló nevelő munkája nem nyomozható ki. Őrizkednünk kell attól, hogy ezt a nevelői hatást túl optimista módon fogjuk

fel, tehát hogy olyasmit is lássunk ezekben a vallásokban, amelyek a hit szemével nézve valójában nem láthatók. Ebből azonban nem következik, hogy leértékeljük a nem-keresztény vallásokat. Sőt ellenkezőleg, a tartózkodó magatartás éppen a nem-keresztény vallások más-ságát veszi nagyon komolyan és nem tesz elhamarkodott megkülönböztetést jó és rossz, helyes és téves között” (127).

4. A II. vatikáni zsinat a vallásról

1. *A vallásszabadság*

Erről a zsinat külön nyilatkozatot adott ki *Dignitatis humanae* kezdettel 1965-ben.

a) *Elvi szempontok*

A Nyilatkozat nemcsak az emberi jogokra hivatkozik, hanem az emberi méltóságra is, amely egyre nagyobb szabadságot igényel, és amelynek következtében egyre inkább nő az ember felelősségérzete. A vallásszabadságnak másik alapja a kinyilatkoztatásnak a hitről vallott felfogása, amely vallási téren minden kényszer kizárását kívánja. Tehát senki sem kényszeríthető arra, hogy vallási vonatkozásban lelkiismerete ellen cselekedjék. Sem egyének, sem vallási közösségnek, sem világi hatalomnak nincs joga ahhoz, hogy erőszakkal, megfélemlítéssel vagy más módon kényszerítsen valamely vallás követésére vagy elvetésére.

Azt sem kívánhatjuk, hogy a világi hatalom azonosítsa magát valamely vallással vagy egyházzal. Az evilági szervezet kívül áll a vallásosság szféráján, ezért csak az evilági társaságokra érvényes törvények vonatkoznak rá.

Meg kell engednie a vallás szabad gyakorlását minden polgár és minden vallási közösség számára. Sőt pozitív módon is hozzá kell járulnia ahhoz, hogy a polgárok gyakorolhassák vallásukat.

Mivel Isten igaz vallásának képviselője az Egyház, szükséges, hogy az Egyház annyi szabadságot élvezzen, amennyit az emberek üdvösségének gondozása megkíván, és mindenkihez szólhasson, mindenkinek felkínálhassa Krisztus igazságát. Az Egyház tagjainak pedig joguk van ahhoz, hogy senki se háborgassa őket életüknek lelkiismeretük szerint való intézésében. Egyes családok számára is igényli a zsinat ezt a szabadságot, hogy a szülők irányítása mellett az egész család szabadon élhesse a vallási életet.

A vallásszabadságnak azonban korlátai is vannak. Gyakorlása nem ütközhet mások jogaiba, nem sértheti az erkölcsiséget, továbbá nem kerülhet szembe a mások iránt való kötelességgel és a közrenddel (ordo publicus).

b) *Teológiai megindokolás*

A Nyilatkozat második része az előbbieket teológiai megindokolását tartalmazza. Rámutat, hogy a Szentírásnak erre vonatkozó véleményét évszázadok tapasztalata alapján lehet csak világosan látni. E tekintetben sok tévedés is előfordult a történelem során, nemegyszer az evangélium szellemével ellentétes utakon jártak.

Arra is utal a Nyilatkozat, hogy a vallásszabadság tétele nem lehet akadálya az Egyház missziós tevékenységének, ha az utóbbi nem kényszerítés, hanem a kívülállók meghívása akar lenni.

2. *Az Egyház és a többi vallások*

a) A keresztény egységtörekvésről (*ökumenizmusról*) szóló Határozat (Unitatis redintegratio) nem azt sürgeti, hogy a többi keresztény egyház csatlakozzék a római Egyházhoz. Hogy ez bekövetkezik-e és mikor, azt a Szentlélekre kell bízni, akinek működése a többi keresztény egyházban is nyomon kísérhető. Hiszen a krisztusi életre való komoly törekvés tiszteletreméltó módon azokban is fellelhető. Nem a különvált keresztények hazatéréséről beszél a Határozat, hanem a keresztények újraegyesüléséről. Ugyanakkor nem adja fel a zsinat azt a régi elvet, hogy Krisztus egyedül üdvözítő Egyháza a római Egyház (lásd könyvünk második főrészének 36. fejezetét).

b) Nyilatkozat foglalkozik a *nem-keresztény vallásokkal* (Nostra aetate). Megállapítja, hogy Egyházunk semmit sem vet el abból, ami ezekben a vallásokban igaz és szent. Ószinte tisztelettel szemléli Isten-keresésüket és ennek megfelelő életmódjukat. Amikor azonban fiait buzdítja, hogy ismerjék el ezeknek a vallásoknak értékeit, természetes kötelességének tartja, hogy e vallások követőinek is hirdesse az evangéliumot. A mohamedán és a zsidó vallásról külön szól a Nyilatkozat. Elítél minden vallási és faji megkülönböztetést, és hangsúlyozza, hogy ha Istent mindnyájunk Atyjának valljuk, akkor bármilyen származású és felfogású embert testvérünknek kell tekintenünk.

3. *Az Egyház és a nem-hívők*

Ezt a témát legrészletesebben az Egyház a mai világban c. konstitúció (*Gaudium et spes*) tárgyalja. Az ateizmus problémáinak három fejezetet szentel.

Először az ateizmus válfajait és gyökereit ismerteti. Ilyenek: az agnosztikus ateizmus, amely Isten megismerhetőségének tagadására épít. Az immanens ateizmus viszont az emberi méltósággal tartja összeegyeztethetetlennek Isten létét. A materialista ateizmus természettudományos módszerekkel próbálja Isten létének cáfolatát. Az egzisztencialista ateizmus a világban tapasztalható rosszra hivatkozik. A hédonista ateizmus pedig az élvezeteket tartja szem előtt és ezek akadályának érzi a vallást. Látszat-ateizmust vallanak azok, akik csupán az általuk kigondolt vagy másoktól kapott torz istenfogalmat utasítják el maguktól. A zsinat szerint ide sorolhatók azok is, akik még nem jutottak el Isten kifejezett ismeretére, de őszintén keresik az emberiség boldogulását.

Gyakran a hívők is felelősek az ateizmusért. Mert ahelyett, hogy feltárnák a vallás és Isten igazi arculatát, inkább eltakarják: vagy hanyag hitbeli képzettségükkel, vagy a tanítás hamis előadásával, vagy éppen a maguk vallási, erkölcsi és társadalmi életének fogyatékoságaival.

A modern ateizmus gyakran jelentkezik bölcséleti rendszer formájában, és mint ilyen, odáig terjeszti ki az ember által óhajtott önrendelkezést, hogy nehézségeket támaszt az Istentől való mindenmű függéssel szemben. Az ilyen ateisták állítása szerint a szabadság abban áll, hogy az ember célja maga az ember, saját történetének egyedül ő a mestere és alakítója; mindez pedig nem egyeztethető össze az Úristennek, a világ Alkotójának és Céljának elismerésével, vagy legalábbis teljesen feleslegessé teszi a reá való hivatkozást. Táplálkozhat ez a tanítás abból a hatalmi érzésből is, amellyel a mai műszaki haladás eltölti az embert.

A 21. fejezet az Egyház magatartásával foglalkozik. Leszögezi, hogy az Egyház, híven az Isten és az emberek iránti kötelezettségéhez, nem teheti meg, hogy fájdalommal bár, de teljes határozottsággal el ne ítélje, mint ahogy eddig is elítélte, az ateizmust. Ennek ellenére felderíteni igyekszik az Egyház, hogy mik az istentagadás okai az ateisták gondolatvilágában, mert megítélése szerint komoly és mélyreható elemzésnek kell alávetni ezeket az okokat. Jól tudja ugyanis, hogy milyen súlyos kérdéseket vet fel az ateizmus, de vizsgálódásra készíti a szeretet is, amelyet minden ember iránt érez.

És ha az Egyház teljességgel el is utasítja az ateizmust; mégis őszintén vallja, hogy minden embernek, a hívőknek is, a nem-hívőknek is, együtt kell működniük, hogy helyes módon épüljön

a világ, amelyben mindnyájan együtt élnek. Ez azonban nem valósulhat meg ősziinte és okos párbeszéd nélkül.

Az Egyházzól szóló zsinati konstitúció (*Lumen gentium*) a 16. pontjában megállapítja, hogy az Üdvözítő azt akarja, hogy minden ember üdvözljön (1 Tim 2, 4), tehát még azoktól sem tagadja meg az isteni Gondviselés az üdvösséghez szükséges támogatást, akik önhibájukon kívül még nem jutottak el az Isten kifejezett ismeretére, de – aligha az isteni kegyelem nélkül – iparkodnak a helyes út elérésére.

4. *Részletesebb ismeretek céljából ajánlatos a szakirodalom tanulmányozása.*

Magyar nyelven ilyen témákról a zsinati kiadványokon kívül Gál Ferenc könyveiben (főleg: Zsinat és korforduló. Bp., 1968), Szennay András könyveiben (főleg: Rejtőző istenség. Bp., 1969; Hitünk sodrában. Bp., 1974), Nyíri Tamás könyveiben (főleg: A keresztény ember küldetése a világban. Bp., 1968; Az idők jelei. Bp., 1971; A filozófiai gondolkodás fejlődése. Bp., 1973 Antropológiai vázlatok. Bp. 1972.), Koncz Lajos könyveiben (A mi Istenünk Bp. 1978. A mi Krisztusunk. Bp. 1975.) és a magyar katolikus folyóiratokban olvashatunk részletesen.

I. FŐRÉS

V. RÉSZ

RÖVID VALLÁSTÖRTÉNET

A TÖRTÉNELEM ELŐTTI EMBER VALLÁSOSSÁGA

A történelem előtti ember vallásosságának feltárására két módszer kínálkozik: az ősrégészeti (archeológiai) és a néprajztudományi (etnológiai) módszer.

1. Az ősrégészet tanúsága

Az *ősrégészet* olyan leletekkel szolgál, amelyekből nagy valószínűséggel lehet következtetni az ősember vallásosságára, de teljes bizonyosságot sohasem szerezhethünk ezúton, mert a néma emlékek általában többféleképpen értelmezhetők. A legkevesebb hibalehetőséggel járó értelmezésnek az *etnológiai* összehasonlító módszer igénybevétele látszik. Ez azt keresi, hogy a ma élő és legősibbnek tekinthető népeknél találunk-e azonos szokásokat, temetkezési, ábrázolási stb. módokat. Ha igen, akkor minden valószínűség szerint az őskor emberénél ugyanazt a mentalitást kell feltételeznünk, amely a ma élő „primitíveket” irányítja az azonos emlékek használatában.

Nem minden ősi leletet tudunk ilyen módon értelmezni. Példának vehetjük a Peking közelében előkerült koponyákat, amelyek az alsó jégkorszakból származnak. Ezeknek sérülései arra mutatnak, hogy a pekingi előember emberevő volt. A lábszárcsontok szét-hasogatott volta is arra vezethető vissza, hogy megették a csontvelőt. A koponyáknak a gerinc felé vezető nyílása ki van tágtíva, hogy kiszedhessék az agyvelőt. – Lehet, hogy egyszerű kannibalizmusról van szó. De etnológiai párhuzamok alapján arra is gondolhatunk, hogy a megölt ellenfél erejét és bátorságát akarták ilyen módon megszerezni. Az utóbbit egyes értelmezők tapasztalaton túli hiedelemnek, a „vallásos látásmód” első jelének mondják. Ezzel szemben jogosan felvethető a kérdés, hogy szabad-e a vallásosságot – akár annak legprimitívebb fokát – feltételezni olyan esetben, amikor a tapasztalaton túli valóságot esetleg nem személyes istenségnek, hanem csak az emberben lakó valamilyen személytelen erőnek gondolták.

1. *Legrégibb olyan leletek, amelyek nagy valószínűséggel a vallásra utalnak, az utolsó interglaciális korból származnak*, tehát több, mint 100 ezer évesek. Főleg a délnémet Alpokban, Svájcban és Szlovéniában találtak ebből a korból származó barlangokat, amelyeknek mélyén a medvevadász „homo sapiens” *medvekoponyákat* és elszenesedett állati csontokat helyezett el. E leletek értelmezése sok vitát váltott ki, és ma sem beszélhetünk teljes bizonyosságról. Nyilvánvaló, hogy a koponyák nem élelmiszer-raktározás céljait szolgálták, mert a húst előzőleg eltávolították róluk, a velő pedig hamar tönkrement volna. Vadásztrófeák sem lehetnek, mert akkor nem rejtették volna a barlang legsötétebb részébe. Az értelmisést megkönnyíti az a szokás, amely sok rénszarvas-vadász népnél ma is él. Az elhelyezett szarvaskoponyák elé áldozatnak szánt ételeket raknak és közben imákat mondanak, részben kéréseket, részben hálaimát a szerencsés vadászatért. Arra a Sarkvidéken elterjedt hiedelemre is gondolhatunk, hogy az elsőnek elejtett szarvas koponyáját és csontját az istenségnek kell felajánlani, lemondva a benne található velő élvezetéről. Az utóbbi esetben zsenge-áldozatról volna szó (128).

2. *A felső paleolitikum korában*, amely kb. 40 ezer évvel Krisztus előttől számítódik, *mágikus szertartások* nyomaival találkozunk. A vadászok az elejtendő vad képét dárdaik végére faragták vagy a barlang legsötétebb mélyén a falra rajzolták. Egyes mai primitívek ilyen földbe szúrt dárda vagy falba karcolt kép előtt varázslatszerű táncot járnak vagy eljátsszák a vaddal vívott küzdelmet. Valószínűleg ugyanazt akarja eredményezni ez a mágikus szertartás, mint korábban az áldozati ajándékok.

Bizonyos esetekben azonban *nem mágikus, hanem vallásos hiedelem* játszotta a fő szerepet. Későbbi korok rénszarvasvadászai kis tavak mélyére süllyesztették az elsőnek elejtett állatokat, vagy a földbe ásták el azokat. Ennek a szokásnak alapja az a hit lehetett, hogy az istenség a földben lakik, neki akartak bemutatni zsenge-áldozatot. Erre annál inkább következtethetünk, mert kb. 10 ezer évvel ezelőttről származó oszlopokat is találtak, amelyeknek tetején rénszarvas-koponyák voltak elhelyezve. Hamburg közelében pedig egy ősrégi tóban leltek rá egy cölöpre, amelyen az istenség képe van kifaragva, és ez körül van véve olyan cölöpökkel, amelyekre áldozati állatokat kötöztek.

Ebből a korból sok *szobrocska* maradt fenn, ami az akkori ember szellemi fejlettségére mutat. Ekkor jelennek meg az *első stírok*, főleg

Franciaországban, Palesztinában és a Krím félszigeten. Igen gyakran alvó helyzetben, kissé felhúzott térdekkel helyezték a földbe a tetemet. Arcát vagy nyugat vagy kelet felé fordították. Nyugat a későbbi népek elképzelésében a holtak birodalma, a keleti elhelyezés pedig valószínűleg arra utal, hogy új életre való feltámadására számítottak. Gyakran találunk a halott mellett díszes késeket, dárdákat, szerszámokat, néha ételmaradványokat is. Ebből szinte egyértelműen arra lehet következtetni, hogy a halottnak odaát is szüksége lesz az odahelyezett tárgyra.

3. *A jégkorszak lezajlása után* (kb. 10–20 ezer évvel Kr. e.) kezdődik a földművelés, amely Kr. e. 3500 körül már egész Európában általánossá vált. Ennek a kornak emberei különféle formákban tisztelték a termékenység isteneit, és fejlett halott-kultuszukból a túlvilági élet hitére is következtethetünk.

Délkelet-Európában, a Duna völgyében, a keleti eredetű földanya, istenanya, *földistennő* kultuszával találkozunk részben szobrok, részben szentélyek formájában. Valószínű, hogy ünnepeiken ezekhez vonultak ki, hogy jó termésért és állataik egészségéért könyörögjenek. Kunyhóikban is megtalálhatók a földistennő kicsinyített szobrai.

Nyugat-Európában a Pireneusi-félsziget felől kiindulva Franciaország és Anglia irányában terjedt el, és Skandinávia északi felébe, továbbá Németország déli részébe is eljutott a halottaknak és az alvilági isteneknek különleges tisztelete. A halottak számára óriási kövekből „*dolmen*”-eket állítottak. A dolmen kelta szó, kőasztalt jelent. Ezeket sokszor földhalommal borították be, így mesterséges barlangokká váltak. Itt helyezték el halottaikat, melléjük ételt és használati eszközöket raktak, sőt néha emberáldozatot is bemutatnak a törzsi halott szellemének.

Indiában és Dél-Amerikában dolmenek helyett oldalfalakkal közrefogott és léleklyukakkal ellátott *kőstírládákat* láthatunk. Van földbe süllyesztett kriptaváltozat is a Mediterráneum északi részén és a Titicaca mellett.

A dolmen közelében rendszerint óriási kőoszlopot, „*menhir*”-t állítottak abban a hiedelemben, hogy annak tetején jelennek meg a holtak szellemei az áldozati adományok átvételére. A menhir szintén kelta szó, jelentése: magas kő. Bretagne-ban és Angliában több ezer menhir látható. Néhol kör alakban, félkör alakban vagy oválisan helyezték el a menhireket, amelyek így szentélyt alkottak.

Műszóval „*krónlech*”-nek mondjuk az ilyen szentélyt, a bretagne-i nyelven ui. a krón szó kört, a lech szó pedig helyet jelent. A krón-lechek a halottak kultusza mellett valószínűleg a naptisztelet vagy a csillagvallás szentélyei is voltak. Hasonló méretű alkotások fordulnak elő egynémely Földközi-tengeri szigeten, például Máltában.

A menhir tágas, nagy tömeget befogadó körzetében gyűlt össze a földművelők sokasága, és ősei szellemének, valamint a halottak istenségeinek tiszteletére kultikus játékokat rendezett, körmeneteket tartott és áldozatokat mutatott be. Itt jelenik meg először a papság mint a szentéllyel kapcsolatos teendők végzője, főleg az áldozatok bemutatója.

A Földközi-tenger környékén földalatti istentiszteleti helyeket is feltártak.

4. *Kettőt láttunk az eddigiekben:* a) Bizonyítani ugyan nem tudjuk, de nem alaptalanul, sőt a legnagyobb valószínűséggel föltételezzük, hogy *legalábbis azóta, amióta homo sapiensről beszélhetünk, volt valamiféle vallás.* b) Az ősember vallási eszméi és azoknak gyakorlatban való kifejeződése sokban különbözhetek a maitól, ahogy szellemi horizontja is szűkebb volt, és szerszámai és művészi alkotásai is kezdetlegeseek. *De éppen szerszámai, barlangi rajzai és az általa készített szobrocskák mutatják, hogy lényegében a mai emberrel azonos lelki képességekkel rendelkezett. Ezért sem alaptalan, ha feltételezzük róla a legelemibb vallási eszmék ismeretét.*

Hogy milyen lehetett az ősi vallásosság, arról némi fogalmat alkothatunk, ha figyelembe vesszük az összehasonlító néprajztudomány (etnológia) eredményeit.

2. Az etnológia tanúsága

1. A vallástörténet a múlt században általában a *vallási evolúcionizmust* vallotta. A század elején a csillagokhoz fűződő mitológiákat, később az ősök szellemének tiszteletét, majd egyesek fetisizmust, mások az animizmust vagy totemizmust, esetleg a mágiát tekintették olyan talajnak, amelyből a vallás első formája, a politeizmus kisarjadt. A további fejlődés során a politeizmuson belül létrejött a henoteizmus (amikor egy a főisten, a többi isten alája van rendelve), ez lett átmenet a vallás legújabb formája, a monoteizmus felé.

Az evolucionista valláselméletek régi népek vallásaira és ma is vadonban élő népek szokásaira és hiedelmeire hivatkoztak.

Századunk elején a skót Andrew *Lang* mutatott rá, hogy az őseredeti állapotot a legnagyobb valószínűséggel a kultúrától elzárt halász-vadász népek, főleg a pigmeusok őrizték meg, és hogy ezek vallása a monoteizmusnak egy kezdetleges formája. Lang feltevését igazolták az osztrák misszionárius szerzetesnek – aki bécsi, később fribourgi egyetemi tanár lett – Wilhelm *Schmidt*nek (†1954) és tanítványainak széleskörű kutatásai. Schmidt 12 hatalmas kötetet írt az isteneszme eredetéről (129), és az első hat kötetben saját és mások tapasztalatai alapján azt bizonyítja, hogy az ősemberéhez hasonló körülmények közt élő mai népeknél nemcsak egyetlen Legfelsőbb Lény („nagyisten”) tisztelete található, hanem törzsi hagyományaik közt elég sok az olyan elbeszélés, amely megegyezik a bibliai őstörténettel (paradicsom, bűnbeesés, vízözön). Az utóbbiból az „őskinyilatkoztatás” fennmaradására következtet Schmidt, az animizmust, fetisizmust, mágiát stb. pedig úgy tekinti, mint az őskinyilatkoztatáson alapult ősmonoteizmus elkorcsosulását.

Ez a „visszafejlődési elmélet” nagy visszhangot keltett. Sok tudós elfogadható hipotézisnek tartotta, mások támadták. Schmidt egyik rendtársa és tanítványa, Paul *Schebesta* professzor az afrikai pigmeus-törzsek között folytatott kutatásai alapján megvédte, de némileg módosította mestere elméletét. Schebesta az ősmonoteizmus maradványain kívül ősi animista és mágikus elképzeléseket is talált. Az embernek ugyanis, mint írja, nemcsak vallásos hajlamai, hanem saját érdekeire irányuló, továbbá megszemélyesítő, perszifikáló hajlamai is vannak. Az előbbiek mágiához, az utóbbiak animizmus-hoz vezethetnek. Sok népnél az utóbbiak erősebbnek bizonyultak a vallásos hajlamnál, és azt háttérbe szorították, de nem fojtották el teljesen (130). Schebesta kétségbe vonja Schmidtnek azt az állítását is, hogy akiknél az őskinyilatkoztatás feledésbe ment, az okság elvének alkalmazásával tértek vissza az ősmonoteizmushoz. A primitívek gondolkodása nem ennyire racionális, hanem: az ősember is szellemi lélekkel rendelkező, bár gyermekiesen gondolkodó ember volt, aki kezdetleges formában, képek és szimbólumok útján értelmezte a világot. Így jött létre egy gyermekes, mitologikus világkép, amelyben a világ sorsát intéző Atyát az emberi atya-gyermek viszony mintájára képzeltek. Az ősember tehát a valóság megértésére törekedett, de nem racionális fogalmakkal, hanem képek segítségé-

vel ragadta meg a valóságot, melynek meghódítására irányuló törekvése viszont mágikus gyakorlatokban keresett menedéket (131). Az ősvallásra vonatkozó mai elgondolások sokban hasonlítanak Schebesta hipotéziséhez (132).

Az ősi vallásra vonatkozólag perdöntő bizonyítékot azonban a kinyilatkoztatáson kívül nem találunk sem az archeológiában, sem az etnológiában. Hiszen a vitathatatlanul vallásra utaló legrégibb leletek alig 10–15 ezer évvel ezelőttiek, ezeket pedig, valamint a primitíveket óriási időbeli távolság választja el a többmillió évvel ezelőtt élt első embertől.

3. Példák a mai primitívek vallásosságára

Dél-Amerikában, a Tűzföldön él a Yama nép. Ők Istent „Watauinewa”-nak nevezik. A szó jelentése: öreg, ősoreg. Isten másik neve „Hitapuan”, ami annyit jelent: az én atyám. Istent élet és halál urának tartják, ő a táplálék ajándékozója és az erkölcsi rend őre. Az ellene vétőket megbünteti. Imádságos életük meglepően gazdag: kérő, hálaadó és dicsérő imákat ismernek. Szertartásaik közben ilyen kifejezéseket használnak: „Hitapuan jószágos volt, legyen neki hála!” „Boldog vagyok Hitapuannal”. – A Tűzföldön élő egyéb ősi népcsoportok vallásos világa hasonló jellegzetességeket mutat. Istenre vonatkozó elképzelésük lényegében azonos. A legfontosabb, hogy nem személytelen erőt tisztelnek, sem pedig a nép embernek vagy állatnak képzelt őseit, hanem egy több-kevesebb világossággal felfogott transzcendens és személyes létezőt.

A Közép-Afrikában élő Bambuti pigmeusok hitvilágát is ismerjük. Ez az apró termetű nép Istent a világ és az emberek teremtetőjének tartja. Istenük személyes létező ugyan, de elképzeléseik erősen antropomorfnek mutatják. Atyának vagy atyáink atyjának hívják, és azt tartják róla, hogy az égben lakik. A teremtetést neki tulajdonítják, a teremtetés módjáról azonban nincsenek vallásos elképzeléseik, és a kultusz is hiányzik ebből a vallásból.

Az Indiai-óceán szigetein élő Andaman nép hitvilága is meglehetősen tiszta. Isten szerintük mindent lát és ismer, és az engedetlenséget szigorúan megbünteti. Haragja elsősorban erkölcsi botlások miatt támad fel, bünteti a lopást, a gyilkosságot, a házasságtörést, az élőlények szükségtelen pusztítását és hasonlókat.

A Malakka-félszigeten élnek a Szemang negritók. Istenre vonatkozó elképzeléseik hasonlítanak az imént felsorolt népek képzeteihez. Többet náluk, hogy Istent kifejezetten halhatatlannak tartják, és istentiszteletükben erősen dominál a félelem. Vihar idején például felvágják a karjukat és véruket az ég felé hintik engesztelésül.

A Fülöp-szigeti Isneg negritók teremtetőnek tartják Istent. Gyakran imádkoznak hozzá szorult helyzetekben és nagyobb jelentőségű ténykedéseik előtt. Ismerik az egyéni imádságot, de leginkább közösen imádkoznak. – Az ugyancsak Fülöp-szigeteken élő Kalinga nép hasonló képzetekkel rendelkezik. Imáikból bensőséges Isten-kapcsolatra lehet következtetni: „Uram, lefekszhünk, őrizd egészségünket holnap is!” „Légy irgalmas, szüntesd meg az esőt, mert szegények vagyunk!”

Amikor a kalinga-negritóknak sikerül elejteni a vaddisznót, nagy lakomát csapnak. De nem feledkeznek meg a „vaddisznó tulajdonosáról”, arról az „úrról, akit nem látnak”, aki „nekik a táplálékot megadja”. Ezért kívágnak egy-egy darabot a vaddisznó szívéből, májából, bőréből: „Ez a föld urának az étele”. Földbe szúrnak egy botot a lakoma helye mellett, erre tűzik az áldozati húst anélkül, hogy megsütnék. A szertartást a következő imádsággal kísérik: „Itt hagyjuk ezt, hogy adj nekünk ételmet”. Vagy: „Neked áldozom ezt, hogy bőkezűen add meg a húst, ami az erdőben található.”

Az afrikai egyenlítő nyugati tájain lakó törpék nem nyúlnak addig a vadászsákmányhoz és az összegyűjtött élelmiszerekhez, míg egy részüket áldozatul nem hozták. Ha gyermek születik, a törzsfő kezébe veszi a csecsemőt, magasba emeli és így imádkozik: „Az alkotónak, a hatalmasnak, neked ajánlom ezt a zsenge termést, friss gyümölcsét az öreg fának. Te vagy az úr, mi gyermekeid vagyunk. Tekints a vérre, mely itt folyik, a gyermekekre, miként kiáltja: tied e zsenge termés, friss gyümölcse az öreg fának”. Az utolsó mondatot a jelenlevők karban ismétlik. A misszionárius kérdésére, aki éveket töltött a törpék között, ezt a magyarázatot adta az egyik családapa: „Mi nem vagyunk állatok, nem úgy jövünk a világra, mint az állatok. Ha mi a világra jövünk, az Alkotó ránk tekint, mi pedig őrá; arcunkat feléje fordítjuk.”

Ezekhez hasonló sok példát olvashatunk W. Schmidt kötetében, Fr. Könignek idézett könyvében, továbbá Kühár Flórisnak „Egyetemes vallástörténet” c. kétkötetes (Bp. 1936) munkájában.

18. fejezet

AZ ÓKORI KELET KIHALT VALLÁSAI

1. A sumérok vallása

A sumérok ősei a jelek szerint már a Krisztus előtti 4. évezred elején telepedtek le Mezopotámia déli részén, emlékeik meglepő magas fokú kultúráról tanúskodnak. Vallásuk alapja az őszanya-kultuszban gyökerezik, vallásuk középpontjában tehát a természet halála és feltámadása állt és mindaz, ami ezzel összefügg. A termékenység istennőjét *Inanit* és férjét *Dumuzit* tisztelték.

Fő ünnepüket a tavasz kezdetén tartották, ekkor volt az év kezdete is. Azt ünnepelték ilyenkor, hogy Dumuzi, aki fél éven keresztül az alvilágban tartózkodott, ismét visszatért a földre, és azt feleségével együtt megtermékenyíti, aminek következtében kizöldell a mező, rügyezni kezdenek a fák és a téli zord életmód után új életforma kezdődik embernél és állatnál egyaránt. A tavaszi napéjegyenlőségkor a nép az istenség lépcsőzetesen épített toronytemplomához (zikkurát) zarándokolt. A papok himnuszokat énekeltek, áldozatokat mutattak be és jóslatokat mondtak, a város fejedelme és felesége pedig, akik egyben főpapnak számítottak, ünnepélyes lakoma keretében „szent nászra” keltek, hogy ezzel mint mágikus aktussal biztosítsák az új esztendő termékenységét. Az egész nép örömmel ünnepelt, amely nem ritkán kicsapongásokkal végződött.

Nemcsak a természet megújulásában élték meg a transzcendenst, hanem hitték az ember halál utáni életében is. Ezt bizonyítja, hogy a sírokba ételeket, fegyvereket és használati eszközöket helyeztek el. Sőt a fedelmekkel együtt olykor az egész udvartartásukat is eltemették, hogy a túlvilágon is szolgáljanak nekik.

A sumérok többnyire városállamokban laktak, amelyek mindegyikének megvolt a maga főistene. Legfőbb isteneik: az ég istene *An*, a föld és levegő istene *Enlil*, valamint a tenger istene *Enki*. Ezek mellett még tisztelték a nap, a hold és egyes bolygók isteneit. Amikor egyik város legyőzte a másikat, a legyőzött nép főistenének szobrát betették a győztes város templomába, hogy szolgája legyen a győzők főistenének.

Templomaikban naponként mutattak be áldozatot, és imádkozó emberek szobrai helyezték el a templomban, abban a hiszemben, hogy a szobor helyettük is állandóan imádja az istenséget.

2. A babiloniaiak és az asszírok vallása

Amikor Krisztus előtt 2000 körül Bábel királya, Hammurabi ragadta magához a hatalmat Mezopotámiában, a bábéli főisten *Marduk* került a Panteon élére. A legrégebb vallásos költemény, az „Enuma elis” kezdetű ékirásos emlék szerint Marduk eredetileg a legfiatalabb isten volt, a *Tiamat* nevű káosz és az *Apszu* nevű óceán szülötte. Az istenek harcában Marduk a többiek vezére volt, kettészelte anyját, Tiamatot, és testének egyik feléből megalkotta az eget, a másikkból a földet. Egyik legyőzött isten véréből pedig megformálta az embert, hogy legyen, aki tiszteli az isteneket és áldozat bemutatásával életben tartja őket.

A babiloni birodalom kb. ezer éven át a suméroktól átvett istentiszteleti formákat tartotta, legfeljebb csak az istenek nevei változtak meg és tulajdonságokban is gazdagodtak. A régi istenek új nevet kaptak: An-ból *Anu* lett, Enki-ből *Ea*, Dumuzi-ból *Tammuz*, Innani-ból *Istár*, akit Föniciában Astarte néven tiszteltek, az ószövetségi iratokban pedig Asera néven szerepel. Létrejött egy istenháromság is: *Samas* a napisten, *Szín* a holdisten és *Istár* a szerelem és termékenység istennője.

A babiloni vallásban nagy szerepet játszottak a jóslások. Álmokból, állatok belső részeiből és főleg csillagokból akarták kiolvasni a jövőt. A csillagjóslás elterjedése mögött egyrészt a csillagok illetve azok erőinek vallásos tisztelte állt, másrészt az a meggyőződés, hogy az emberek földi sorsa előre meg van határozva az égben. Azt tartották, hogy a földiek mintegy tükörképei az égieknek. Ugyancsak nagy szerepe volt az ördögűzőknek, akik ráolvasással próbálták távol tartani a *démonokat* (ártó szellemeket) és ellensúlyozni a varázslók és mérgekeverők befolyását. A vallásos asztrológiából fejlődött ki később a tudományos csillagászat, a pontos megfigyelések és adatok rögzítése és rendszerezése.

Bábel bukása után, amikor Asszur lett az úr, megmaradt Marduk és Istár tisztelete, de újabb istenek tisztelete is divatba jött. Különösen Marduk fia, *Nabut* került előtérbe.

A hivatalosan tisztelt istenségeken kívül számos népi istenség létezett, és a jósoknak meg ördögűzőknek jelentősége, különösen a nép vallási életében, egyre nagyobb lett. A rossz szellemekben való hit nagyon mély gyökereket eresztett. A holtak lelkeiről azt tartották, hogy azok mindaddig ártani tudnak, amíg a halott illó temetésben nem részesül. Ez a hiedelem egyébként igen általános volt az őskori Keleten.

Mind az államvallás, mind a népi vallásosság szerint az ember halála után *Nergál*-nak, az alvilág istenének ítélőszéke elé kerül, ahol számonkéri tetteit. Ott lent meg-

lehetősen szomorú, árnyékszerű lézengés várja az embert, leszámítva néhány kiváltságost, amilyen volt Utnapistim, a vízözön hőse, aki kimenekülése után a boldogok szigetére került. Ide került Gilgames is, az Enuma elis kezdetű nagy hősköltemény főalakja.

3. A kánaaniták, föníciaiak és a szírek ősi vallása

Kánaán népeinek vallásos képzei rokonságban vannak az egyiptomiakéval és a mezopotámiaiakéval.

A sémi nyelvet beszélő kánaáni lakosság hite szerint isteni erők uralkodnak a világban, benépesítik a különböző természeti tárgyakat, sziklákat, hegyormokat, utakat, forrásokat stb. Közös neve ezeknek az isteneknek: *Él*. A szövetségkötések egy-egy Él ortalma alatt álltak. Ahol a szövetséget megkötötték vagy valami lényeges dologra megesküdtek, ott emlékeztetőül kőoszlopot helyeztek el, és benne a szövetség istenét, Élt tisztelték. A Bibliában szereplő Béthel község is minden valószínűség szerint ilyen szövetségkötésnek köszönheti nevét: Béth-Él = Él lakóhelye.

Hitvilágukban központi helyet foglal el a termékenység istene, akit különböző népcsoportok más-más néven tiszteltek. Legismertebb neve *Baal*, más népeknél *Melek* (vagy *Moloch*). Többnyire bika alakjában vagy legalábbis bika-szarvakkal ábrázolták. Erejét zivatarban, mennydörgésben, villámlásokban látták megnyilvánulni, s úgy hitték, hogy ilyenkor termékenyíti meg partnerét, a földanyát esővel. Hiszen a föld termékenységének egyik fő biztosítója a csapadék. Baál partnere és egyúttal az alvilág úrnője *Anat*, akit *Asztarte* vagy *Atergatisz* néven is emlegetnek. Gyakran tisztelték szent prostitúcióval és olyan ünnepségekkel, amelyeknek középpontjában a kicsapongás állt. Csak a későbbi mítoszokban szerepel a főistenek harmadika, *Adon*. Ő a meghaló és újra feltámadó isten. Rajtuk kívül szerepel még a gabona istene, *Dágon*, továbbá Baálnak némely vidéken *Baal-Zebul* (vö. Belzebub vagy Belzebul) néven történő tisztelete.

Az istentiszteleteken gyakran mutatnak be véres áldozatokat, nemegyszer emberáldozatokat. A karthagóiak és a kánaaniták gyermekeket is áldoztak Molochnak. Szent helyeik jobbára magaslatok, ahol lombos fák árnyékában kőoltárt emeltek és mellette faoszlopot (masszébát) állítottak az istenség jelképeként és a láthatatlannak gondolt isten lakóhelyeként.

4. Az egyiptomiak vallása

Hérodotosz azt írja, hogy az egyiptomiak a legjámorabb emberek az egész földkerekségen. Valóban, nincs még nép, amely vagyonban és munkában annyit áldozott volna istentiszteletre és halottgondozásra, mint az egyiptomiak. Vallási életükről sok emlék tanúskodik. Templomok, sírok, sziklába vésett szövegek és jelenetek, szobrok, papirusztekercsek meggyőzően hirdetik a régi Egyiptom vallásosságát. De ugyanerről szól az a sok felirat és ábrázolás, amelyek sírkamráik, gúláik, obeliszkjeik és oszlopaik oldalán láthatók. Vallási vonatkozású papirusztekercseik leghíresebbje a „Holtak könyve”.

Kezdetben ők is természeti erőket és jelenségeket részesítettek isteni tisztelőben. Ezeket az erőket gyakran állatokban, állatábrázolásokban, esetleg állatfejú emberekben vélték megközelíthetőnek. Ez a hagyomány minden jel szerint egy korábbi totemizmus maradványa. A történelmi Egyiptom kezdetén (Kr. e. 4000 körül) már találkozunk emberzsabású istenekkel.

A különböző tartományoknak és városoknak más-más istenei voltak. Itt is fennállt az a vallástörténeti jelenség, amit Mezopotámiában láttunk: valamelyik város egyeduradalomra jutása esetén ennek a városnak istene lett főistenné, a legyőzött városok istenei pedig ennek szolgálivá lettek. Ezt a jelenséget henoteizmusnak mondjuk. Ilyen módon lett főisten a *Ré* vagy *Ra* néven tisztelt napisten, a győztes Alsó-Egyiptom istene (3300 körül). Ezer év múlva (2200 körül) *Amon* vagy más néven *Ptah* lépett a helyébe. Hiedelmük szerint ő teremtetette a többi istent, az embereket és a világot, mégpedig egyetlen szavával. Jelképe, sőt megjelenési módja (teophániája) *Ápisz*, a szent bika. A fáraókat istenfiaknak tartották, ezért szerepel a fáraók nevében is az éppen akkor tisztelt főisten neve; Ra-mszesz, Amenhotep stb. – Közvetlenül a római kor előtt *Ozirisz* lett a főisten. A Plutarkhosz által lejegyzett mítosz szerint Oziriszt, aki igazságos és népszerű király volt, irigy féltestvére, *Széth* megölte és feldarabolta. Nővére és egyben hú felesége, *Ízisz* azonban összegyűjtötte szétszórt tagjait, leszállt utána az alvilágba, és más istenek segítségével életre keltette. De Ozirisz már nem térhetett vissza a földre, csak az alvilág királya lehetett, azért földi királysága fiára, *Hóruszra* szállt.

A megholtak lelkei Ozirisz elé kerülnek, ő teszi mérlegre minden tettüket. Az ítélet értelmében vagy a boldogság vagy a szenvedés helyére jut az ember. A boldogság hónapban Ozirisz uralkodik.

Az egyiptomiak kétféle lelket tételeznek fel az emberben. Egyik a madárszerű *ba*, amely a test halála után egyenesen Oziriszhez repül és ítéletre vár, a másik az ember árnyékszerű képe, a *ka*. Ez a holttest közelében marad, és sorsa a holttest sorsához van kötve. Éppen a *ka* miatt kell annyit törődni a holttestekkel. Ez magyarázza a balzsamozást, az ismert egyiptomi temetkezési módokat, a halotti áldozatokat és a sírba tett ételeket, szerszámokat stb. A halál évfordulóján és más ünnepeken varázsigéket szoktak mondani a sírnál, mert azt hitték, hogy ezek hatására a sírnál elhelyezett szobrok és képek megelevenednek és szolgálatára lesznek a megholtak.

A holtak tisztelőtét mégsem keverték össze az istenek tisztelőtével. Isteneiknek óriási méretű templomokat építettek, nagy körmeneteket és zajos ünnepségeket rendeztek, ruhákat, szerszámokat, sőt szolgálatait ajánlottak fel, és liturgiát is végeztek. Mindez a papi rend feladata volt, amely így igen befolyásos társadalmi és politikai tényezővé vált. Ők gyűjtötték az áldozati adományokat, amelyek csetenként nagy értéket képviseltek, s a templomok kincstárában ilyen módon sok kincs halmozódott föl. Egyesek még földbirtokot és rabszolgákat is adományoztak a templomnak, s ez a papi kaszt jelentőségét és vagyonát is növelte.

A sokféle babona és mágia mellett mély vallásossággal és a vallásban gyökerező komoly erkölcsi felfogással is találkozunk. Különösen a hazugságot, a csalást és a szegények elnyomását tekintették az istenek ellen való bűnnek. De bőségesen fizetnek az istenek a másvilágon a szegények és elhagyottak támogatásáért, a gyámoltalanok segítéséért, a békeszeretetért, megbocsátásért és hasonlókért.

A vallástörténet páratlan esetként tartja számon IV. Amenhotep fáraó vállalkozását. Minden valószínűség szerint az Ámon-szentély papjainak hatalmát akarta megtörszázal, hogy előírta *Aton*-nak, a napkorongban jelképezett egyedüli istennek tisztelőtét,

őnmagát pedig trónralépése óta *Ehnaton*-nak, Aton kedveltjének nevezte. Mai felfogás szerint nem jutott el a monoteizmusig, hanem csak henoteizmust hozott be, mert nem tudta teljesen visszaszorítani a többi isten tiszteletét. Törekvései halála után megbuktak, mert második utóda visszaállította a régi állapotokat. Gyönyörű naphimnusa maradt ránk.

5. Misztériumvallások

A misztériumvallások befolyása a hellénizmus korában erősödött meg annyira, hogy egyik-másik formájuk időnként szinte egyeduralkodóvá vált a római birodalom területén. Gyökerük ősi keleti vallásokig nyúlik vissza. Szertartásaik háttérét általában a természet látszólagos téli halálát és tavaszi feltámadását ábrázoló mítoszok képezik. Ugyanakkor azonban az istenséggel való egyesülésnek és egy magasabbrendű életnek vágya is kifejezésre jut ezekben a szertartásokban. Általában csak a próbákat kiállt „beavatottak” vehettek részt a szertartásokon, nekik nyilatkozott meg az istenség, hogy közölje velük titokzatos megtisztító erejét. A misztérium szóban ez a két elem jut kifejezésre: egyik, hogy a kultusz valódi tartalma titok a be nem avatottak előtt, másik, hogy a közölt isteni erő értelmileg felfoghatatlan és megmagyarázhatatlan, titokzatos valami.

1. Az eleusiszi misztériumok

Ezeknek központja a görögországi Eleuszisz Athén közelében. A jelöltek hosszabb előkészület után megfürdöttek a tengerben, majd ünnepi körmenetben Eleusziszbába vitték a „szent tárgyakat”. Itt éjnek idején malac-áldozatot mutattak be, aztán „megkeresztelték”, vagyis a keresztségre emlékeztető szertartásban részesítették a jelölteket: vizet öntöttek a fejükre. Ezután következett a beavatás. Zenével és táncsal kísért drámai előadásban eljátszották Démétér istennő mítoszáat, amint elrabolják leányát, Perszeponét, akit csak hosszas keresgélés után talál meg. A tömeg a kereső Démétért utánozva járja a tengerpartot. A jelképes megtalálás után szent lakoma következett rozs-lisztből és megszentelt részegítő italból. Utána egy fonott kosárból elővették a „szent tárgyakat”, és azokon naturalisztikus módon jelezték az istennővel való egyesülést. A beavatást a főpapnak a főpapnéval való „szent násza” fejezte be.

Az eleusiszi misztériumok igen népszerűek voltak, annak ellenére, hogy a jelöltek és a beavatottak elé igen magas etikai követelményeket állítottak. Hívei tízezrekre menő tömegben vettek részt az évenként kétszer ismétlődő játékokban. A római időben olykor még a császárok is beavattatták magukat. A kultusz a kereszténység első századaiban is virágzott, és csak akkor szűnt meg, amikor a gót Alarik feldúlta az eleusiszi templomot (395-ben).

2. Az Orpheusz-misztériumok

Ezeknek nem volt külön szentélye. Vándor beavatók (műstagógészek) hirdették a püthagorászi és platonai eszmékkel átszőtt mítoszokat. Ezeknek lényeges mondanivalója az volt, hogy meg kell bánni bűneinket, és önmegtagadó élettel kell elkerülni a be nem avatottak szörnyű másvilági sorsát.

3. A dionüszoszi misztériumok

Ősi görög mítosz alkotja ezek hátterét. Eszerint Zeusznak legkedvesebb fia Dionüszosz volt, ezért Zeus ellenségei, a titánok rátörtek, megölték, testét szétmarcangolták és elfogyasztották. De a szívét Athéné megmentette és Zeus elé vitte, aki lenyelte, és egy új Dionüszoszt szült belőle.

Dionüszosz isten ünnepét koronként és helyenként más-más formában ünnepelték, általában tavasszal és késő ősszel. Az ünnepelés mindig együtt járt túlfűtött érzékiséggel és kicsapongásokkal. A főleg nőkből toborzott Dionüszosz-hívek csoportja vadállatok bőrébe öltözve mámorító italok és vad zene hatására eszeveszett táncba kezdett, majd extatikus állapotban keresgélte az istent az erdőkben és a mezőkön. Közben őrgöngésig átadták magukat szenvedélyeiknek, és az útjukba kerülő vadállatokat széttépték, mert azokban istenüket látták megtestesítve. A széttépett állat húsát nyersen megették, hogy így részesei legyenek az istenség erejének és áldásának.

A misztérium beavatás másik formája az volt, hogy a jelöltnek egy ideig tétován bolyongania kellett, közben sárral dobálták. Azután a földre feküdt, a beavató fölemelte, letörölte róla a sarat, és fáklyáját a sajátjáról meggyújtotta. Majd bevezette az istenséghez, akit a jelölt völgegyként üdvözölt. Ezután kígyót csúsztattak át az ölén, ami által jelképesen egybekelt az istennel és emberből istenné lett.

4. Kübelé és Attisz misztériuma

Kübelé alakjában az ősi földanyával találkozunk, akit Keleten, különösen Mezopotámiában, Szíriában és Kisázsiaiban ősidők óta tiszteltek. A mítosz elterjedtebb változata szerint Kübelé féltékenységből megöl egy nimfát, Attisz szerelmét, ekkor Attisz bánatában férfiatlanítja magát és sebébe belehal. Földre hulló vércseppeiből virágok fakadnak.

A beavatottak, Kübelé gyászának társai korbáccsal verték magukat, s üvöltöztek, egyesek pedig Attiszt utánozva férfiatlanították magukat. Mámoros tánc és kicsapongás is hozzátartozott az ünnepséghez. A kultusz hívei kos- és bikaáldozat, valamint szent lakoma által részesévé váltak Attisz isten halálának és az újraéledő isten életének. Ez a durva és trágár kultusz Kr. e. 200 körül Rómába is eljutott, ott azonban csakhamar háttérbe szorította Izisz és Ozirisz, továbbá Mithrász misztériuma.

5. Izisz és Ozirisz misztériuma

Ez a misztérium az egyiptomiak vallásánál ismertetett mítoszra épült. A mítoszból táplálkozó kultusz a Kr. előtti második századtól fogva elterjedt a hellénizmus egész területén, és idővel csaknem minden más misztériumból átvett bizonyos elemeket.

A beavatandót egy idősebb beavatott „patronálta”. Ez nemcsak a mítoszba és a misztériumvallás szokásaiba vezette be a jelöltet, hanem egész életében „lelki atyja”, irányítója maradt.

Beavatáskor a jelöltet a főpap tisztító fürdő után bevezette a szentélybe, ahol titokzatos és jelképes cselekedetekkel halálfélelmet váltottak ki belőle, hogy magába szálljon és belső megindultságot érezzen. Ez tizenkét állomáson ment végbe, és minden állomásnál új ruhát adtak rá. Végül a tizenkét ruhába öltöztöttet visszahívták az életbe. Új, mennyei ruhába öltöztették, fejére koszorút tettek és kezében fáklyával egy talapzatra állították. Itt mint az istenség képmása tiszteletben részesült. Mennyei ruháját azonban ott kellett hagynia a szentélyben, és csak halála után adhatták rá újra.

6. Mithrász misztériuma

Mithrász isten folyóparton született egy sziklából. Ifjúvá serdülve nagy hőstetteket vitt végbe. Még a napistent is legyőzte, és megkapta tőle a fénykoronát. Megölte a vad kozmikus bikát is. Küzdelmes élete különösen a katonák tetszését nyerte meg, tisztelete is főleg köztük terjedt. Kultusza, amelyből a nők ki voltak zárva, a Kr. u-i második században az Imperium egész területén föllelhető, a mai Nyugat-Magyarországra is elhozták a trák harcosok.

Beavatáskor a jelölt föld alatti sziklabarlangban víz- és mézkeresztségben részesült, aztán résztvett a kenyérből, vízből és borból álló lakomán. Majd levezették a szentély kriptájába, ahol különféle fényhatások, szent ital fogyasztása és titokzatos jelek hatása alatt félig öntudatlan állapotba került. Ekkor hét próbát kellett kiállnia, például színlelt gyilkosságot kellett végignéznie, és előtte is kardot forgattak, mintha meg akarnák ölni, így akarták „eljuttatni a halál határáig”. Ha kiállta a próbákat, az istenség a kegyeibe fogadta, mert megszabadult a bűneitől.

6. A parszizmus

A perzsák az Iráni fennsíkról vándoroltak ki a későbbi hazájukba. Ősvallásuk rokon-ságot mutat az indusokéval, olyanféle, mint a legrégebb védizmus. Ezt az ősi vallást a Kr. e. hatodik (mások szerint már a nyolcadik) században élt *Zarathuszttra* (görögösen: Zóroasztér) teljesen átalakította. Rendszerét a perzsák szent könyve, az Aveszta (= tudás) tartalmazza. Ez mai formáját elég későn, Kr. u. 350 körül kapta.

Zarathuszttra szerint a régi istenek gonosz szellemek, egy isten van csak, *Ahura-Mazda* (görögösen: Ormuzd), aki a világ teremője, ítélőbírája és az erkölcsi rend őre. Segítségére van az isteni tulajdonságokat megszemélyesítő hat szellemi lény (az amesasz-penták), valamint ikergyermkeinek egyike, aki a jóságot, igazságot, világosságot és a rendet képviseli.

Szemben áll vele a másik ikergyermek, *Ahrimán*, aki minden hazugság, gyűlölködés, irigység, sötétség megtestesítője és ihletője. Segítői a gonosz szellemek. A világ sorsa a jóság és a gonoszság állandó küzdelme, az ember is két részből áll, a gonoszságra készítető testből és a jóra törekvő szellemi lélekből. Hivatása, hogy önmagában és a világban a jó-ság diadalát segítse elő. Aki ezt a jó harcot megvívta, halála után átjut a hajszálvékony cinvát-hídon Ahura-Mazda boldog honába, ellenkező esetben lezuhan a hídról az örök kárhozatba. A világ végét nagy világégés vezeti be, ezt követi a feltámadás és a végső nagy harc, amelyben a jók teljesen és véglegesen megsemmisítik a gonoszokat, aztán vég-nélküli boldogságban fognak élni.

A vallás az imádságon és áldozatbemutatáson kívül sokféle tisztulási szabályt ír elő. Egyik ilyen, hogy kerülni kell a fertőző dolgokat, így a holttesteket is. Ezért nem temetik el ezeket, nehogy megfertőzzék a földet, hanem magas hullatornyokra (a hallgatás tor-nyai) helyezik, hogy a keselyűk elemésszék. A tisztulás legjelentősebb eszköze a tűz, amelyet a templom elzárt szentélyében külön papság őriz és ápol éjjel-nappal.

A *szűkebb értelemben* vett parszizmus ezt a Zóroasztér -vallást jelenti. Ezt egyesek maz-dizmusnak is nevezik, és szembeállítják a *tágabb értelemben* vett parszizmussal, amely ezen-kívül a perzsa ősvallást is magában foglalja.

Zarathuszttra vallása az arabok betörése (642) után rohamosan lehanyatlott, és helyet adott az iszlámnak. Ma kb. 100 ezer híve van, főként Indiában.

7. Gnószticizmus és manicheizmus

Akárcsak a parszizmus, ezek is a test és lélek, illetve az anyag és szellem éles szembeállítását valló szélsőséges dualisták.

A *gnószticizmus* nem annyira vallás volt, inkább bizonyos vallási igazságokat filozófiai elképzelések szolgálatába állító valláspótlék, teozófia. Sokban emlékeztet a Kr. előtti és Krisztus korabeli alexandriai teozófiákra, bizonyos újpütagoreus törekvésekre és Philón (Krisztus kortársa Alexandriában) teozófiájára.

A gnósztikusok a kinyilatkoztatást szimbolikusan értelmezték és a megváltást az anyag legyőzésére és a szellem diadalára korlátozták. Több irányzatuk alakult ki a Krisztus utáni közvetlen századokban. Ezek egyik formája a helyes ismerettől (gnószisz), másika a túlzásba vitt aszkézistől, ismét mások a test vágyainak kiéléséért remélték a megváltást. Ezt azonban teljesen az emberi erőfeszítések eredményének várták, kegyelmi segítséget nem ismertek. Tehát autoszótériát, azaz önmegváltást vallottak.

A gnósztikus eszme legkövetkezetesebb képviselője a *manicheizmus* volt. Alapítója egy Mani nevű perzsa nemes (†Kr. u. 275), aki dualista alapon kidolgozott kozmogóniát és antropológiát hirdetett. Szerinte kezdettől fogva két ellentétes elv létezik, a világosság isteni és a sötétség ördögi világa és kezdeményezője, princípiuma. Az ember teste a gonoszság princípiumának köszönheti létét, lelkünk azonban a világosságban forrászik. Ezért a lélek börtönnek érzi a testet, és szabadulni szeretne tőle. Minden bűn és baj oka a test, illetve az anyagvilág. Bűneinktől azonban bűnbánattal nem tudunk megszabadulni, hanem csak a helyes felismerésnek megfelelő étellel: teljes tartózkodás a nemiség-től, még az emberi testeket szaporító házasságtól is, tartózkodás a húseledeltől és a földmunkától. Ezt az életmódot azonban nem mindenki tudja vállalni, csak a választottak. A többi jóakarató ember tartsa meg a tízparancsolatot, s ha ezt megteszi, remélheti, hogy az ismételt újjászületések során eljut arra az állapotra, amikor már képes lesz ezeknek a szigorú előírásoknak megtartására, és így megszabadul összes bűneitől. Az istentisztelet főként böjtölésekből és imádkozásokból állt. Fő ünnepük Mani vértanúi halálának napja volt.

A manicheizmus a harmadik század második felében keresztény elemekkel gazdagodott. Krisztust olyan égi szellemnek kezdték tartani, aki alkalmas arra, hogy kiszabadítson a sötétségből, illetve a lelkünk mélyén szunnyadó világosság-részecskéket érvényre juttassa. A manicheizmus a 4–5. században annyira elterjedt, hogy világvallássá lett, és majdnem kiszorította a kereszténységet. Csak a 13–14. században halt ki végleg.

KELETI EREDETŰ MAI VALLÁSOK

1. A mandeizmus

Ez az Eufrátesz vidékén ma is fennálló gnóosztikus felekezet a Jordánon túli tájon keletkezett kb. Krisztus korában vagy valamivel később. A parszizmus hatása is érvényesült benne. Az iszlám idején keletkezett terjengős írásaikból elég sok fennmaradt.

Gnóosztikus eredetűre vall, hogy itt is a dualizmus uralkodik, de nem a megismerésen, illetve a helyes ismereten, hanem a jámbor gyakorlatokon van a hangsúly. Akik megtartják a vallás törvényeit, szorgalmasan látogatják a templomokat, megünneplik a vasárnapot, alamizsnálkodnak, hűek maradnak a vallási közösséghez, részt vesznek a szent lakomán, naponként háromszor alámerítéssel megkeresztelkednek folyóvízben, haláluk előtt pedig szent kenetben részesülnek, azok az igazhívők. Az ilyenek haláluk után a fénykirály küldöttének oltalma alatt baj nélkül haladnak el a vámosok hét órája mellett, elkerülik a rájuk leselkedő különféle veszedelmeket, és bejutnak égi hazájukba, ahonnan lelkük annakidején testükbe költözött. Testi feltámadás nem lesz.

2. A zsidó és a keresztény vallás

története és alapvető tanításuk nálunk eléggé ismeretes és könnyen hozzáférhető. Azért úgy véljük, hogy ezeknek ismertetésétől eltekinthetünk.

3. A kínaiak vallása

A kínaiak vallását általában a természetimádás és az ősök tisztelete jellemzi. A természet erőit és jelenségeit régtől fogva megszemélyesítették és így isteneknek tartották. Az istenek feje *Sang-ti* vagy *Tien* (= az Ég), aki minden tekintetben, etikailag is tökéletes lény, és nemcsak az isteneket irányítja, hanem az emberek tetteit is számontartja. A halál után itéletet következik. Akik jónak találtattak, azoknak lelke az Ég birodalmában él tovább, és onnan segíti a földieket, ha jóindulatát bonyolult temetkezési és áldozati szertartásokkal biztosították. A család áldozatát a családfő mutatja be, a tartományt annak vezetője, a nép nevében pedig a császár mutat be áldozatot. Az Ég az örök törvény, a Tao szerint irányítja a mindenség történéseit, az ember elé pedig azt a feladatot tűzte ki, hogy sajátítsa el a Tao minél alaposabb ismeretét és ahhoz szabja viselkedését, s így azonosuljon a Taoval.

Hogyan megy végbe a Tao megismerése és a vele való azonosulás? Ezzel a kérdéssel két nagy bölcséleti rendszer foglalkozott és mindegyik más formában befolyásolta a kínaiak vallási életét.

1. Észak-Kínában élt a Kr. e. hatodik században *Kong-fu-ce* (latinosan: Confucius), akinek rendszere inkább szociális etika, mint vallásbölcselet. Célja az ősi társadalmi rend biztosítása az ősi erkölcsök fenntartása által. Abból a gondolatból indult ki, hogy akkor egészséges és erős a társadalom, ha törvényei és szokásai vannak és mindenki azokhoz alkalmazkodik. Ő az ilyen törvények és szokások összességét tartotta Taonak, és úgy vélte, hogy azt nem egyes emberek találták ki, nem is a társadalom hozta létre, hanem valamiféle emberfölötti önálló (metafizikai) léttel rendelkezik. Ennek a gondolatnak alapján került bele ez az etika a kínai vallásba is, és ezért vallották, hogy egyformán kötelezi az uralkodót és a népet.

Őt fő törvényt hirdetett. Az Atya és a gyermekek számára a kölcsönös szeretetet, az alattvalónak a hűséget, az uralkodónak az igazságosságot, ezeken kívül mindenki számára az idősök tiszteletét és a baráti hűséget. Mivel azt is vallotta, hogy az uralkodó az Égtől kapta a megbízatását, alkalmasnak bizonyult arra, hogy a mindenkor uralkodó tekintélyét biztosítsa. Ez a magyarázata, hogy egy ideig (Kr. e. 2000 – Kr. u. 200) – főleg a Han dinasztia korában – hivatalosan is terjesztették a konfucianizmust. A nép azonban kevésbé vette észre benne a tökéletességre és a kölcsönös békére és megértésre való törekvést, inkább a kiváltságosak ideológiájának érezte.

2. Filozófiailag is, vallásilag is jelentősebb volt a Dél-Kínában élt *Lao-ce* bölcselete, az úgynevezett taoizmus.

Lao-ce valószínűleg kortársa volt Kong-fu-ce-nek. Egyetlen ránk maradt munkája a „Tao-tö-king”, amelynek stílusa annyira homályos és több értelmű, hogy több mint 50 féle fordítása van forgalomban, de egyetlen szava sincs, amelyet az összes fordítók egyértelműen értelmeznének. – A taoizmus már nemcsak társadalombölcselet, mert nem azt kérdezi, hogy hol a helye és mi a feladata az egyénnek a közösségben, hanem azt is – és főképpen azt –, hogy mi a helye a dolgoknak és az embereknek, sőt az egész emberiségnek a világegyetemben. A Tao itt már nemcsak az emberi együttélést, hanem az egész világegyetemet szabályozó törvényszerűség.

Ez a Tao két ellentétes elv küzdelméből, illetve együttműködéséből adódik. Egyik az aktív, férfias, önmagában is kedvező elv, a Jang, másik a passzív, nőies, önmagában káros princípium, a Jing. A két elv egyensúlyának keresése egyenlő a helyes életút keresésével. Eligazítást nyújt arról, hogy hogyan épülhet bele az ember a világ harmóniájába. Nem szertartások útján, sem előírások megtartásával, mint a konfuciánusok kívánják, hanem azáltal, hogy rábízza magát az ember a természet erőire, amihez viszont elmélkedéssel és passzivitással tud eljutni. Ne törődjünk tehát a tudással és a kultúrával, minden társadalmi kötelék, törvény és szokás mellőzhető, egyedüli helyes dolog a nem-cselekvés. Ez a passzivitás azonban nem azonos a buddhistákéval, inkább a fatalizmusnak egyik formája, a sorsra való tökéletes ráhagyatkozás. Ennek következtében a taoista individualista és erkölcsi relativista: szemében az egyén érdeke a fontos, és a természetnek munkával való átalakításánál és a közjó munkálásánál előbbreválónak tartja a természetadta lehetőségek felhasználását, az erkölcsi normákkal szemben pedig előnyben részesíti az esztétikum élvezését.

Valószínűleg ez a passzivitás az oka annak, hogy a taoizmus Kínán kívül nem terjedt el, noha csak elvben volt ellene a vallási előírásoknak és szertartásoknak. Gyakorlatilag – éppen passzivitása miatt – megalkudott mindenfajta vallási elvvel és gyakorlattal.

A taoizmust „kínai univerzizmus”-nak is szokták nevezni, mert mindent az univerzum (= világegyetem) egészébe való beilleszkedés szempontjából értékeli.

4. A hinduizmus

India lakóinak 85%-a ma a hinduizmust vallja. Indián kívül Nepálban, Pakisztánban, Srí Lankában, Hátsó-Indiában, Indonéziában, Kelet- és Dél-Afrikában, Guineában és a Fidzsi szigeteken tartják ezt a vallást, amely kb. 400 millió követőt számál, az emberiségnek 15 1/2 százalékát. Különlegessége, hogy nem tud senkiről, akit vallásalapítónak tarthatna, továbbá nincsenek szilárd elvei Istenről, lélekről, túlvilágról, hanem a legellentétesebb felfogások egyformán beleférnek. Ezért az egyház fogalma is hiányzik belőle. Nincs pozitív missziós tevékenysége sem, hanem az önként csatlakozókat olyan értelemben fogadja be, hogy azokat az emberiség alsóbbrendű kasztjának, de a tőle távolállóknál magasabbrendű kasztbelieknek tekinti. Legalapvetőbb követelménye a sors által kiszabott és változhatatlannak hitt kasztok által előírt törvények és szokások megtartása. Ezen belül azonban teljes világnézeti kötetlenség uralkodik: mindenki azt hiszi és olyan szertartást gyakorol, amilyent jónak ítél. A kasztszerűség csak legújában kezd lazulni az új termelési eszközök hatása és a társadalmi egyensúly eltolódása következtében. Sőt újabban monoteista törekvések is észlelhetők, és az isteni kegyelemre való ráhagyatkozást is kezdik emlegetni, bár a keleti lélek önmegváltásra (autoszotériára) való ráhangoltsága nehezen tudja az utóbbit befogadni.

A hinduizmus mai formája hosszú fejlődés eredménye. Legősibb formája a védizmus volt, ezt követte a brahmanizmus, és csak a Kr. előtti századokban alakult ki a mai hinduizmus, vagyis a szorosabb értelemben vett hinduizmus.

1. A *véda-vallás* a Kr. e. 1500 körül Észak-Indiából bevándorolt árja törzsek és az őslakosság vallásának keveredéséből alakult ki. A szóbeli hagyományokat az 1500–500-ig keletkezett véda-könyvek foglalták írásba. Kinyilatkoztatásokat, himnuszokat, imádságokat és szertartásokat olvashatunk ezekben. Isten-világuk meglehetősen homályos és kezdetleges. A természeti erőknek, kasztoknak, foglalkozásoknak más-más istenei vannak. Általában azonban *Indra* istent tekintik főistennek. Két istencsoportot különböztethetünk meg ebben a korban. Az egyik indogermán eredetű, ennek istenei közömbösek az emberek iránt, de igénylik a hódolatot és az áldozatokat. Az áldozatok bemutatása kínos aprólékossággal van szabályozva. Etikai előírásokkal nem találkozunk, s a holtak sorsa is bizonytalan. A másik csoportba tartozó istenek előázsiái eredetűek, tiszteltük is sokban emlékeztet az előázsiái vallásokra.

2. A védák rubricista magyarázatai a brahmanák nevű könyvekben találhatók. Ezek alapján a Kr. előtti évezred első harmadában a papi kaszt tagjai teljesen átalakították a védizmus istenvilágát. Az emberek iránt korábban közömbös indogermán istenek most már áldozatok révén megnyerhetők, sőt mágikusan befolyásolhatók, az előázsiái eredetű istenek pedig olyan ártó erőkkel illetve szellemekkel válnak, akik áldozatbemutatással kezes bárányokká szelidíthetők. Az istenek tehát ki vannak szolgáltatva a bonyolult szertartásokhoz egyedül értő papi kasztnak. Így az indus vallásnak ez a második szakasza, a *brahmanizmus* tulajdonképpen a papság korlátlan uralmát szolgálta. A másvilági élet hite amely kezdettől fogva, de homályosan létezett, ebben a korban a lélekvándorlás alakját öltötte magára. Halálunk után lelkünk az életben elért tökéletesség foka szerint jobb sorsú emberbe vagy pedig állatba költözik, és csak az ilyen újjászületések révén bekövetkező tökéletesedés után szűnik meg számára az újabb megtestesülések kényszere, a szamszára. Ezzel a tannal az etikai mozzanat is behatolt az indus vallásba. De hogyan lehet elérni a tökéletességet? Erre a kérdésre két irányban kerestek feleletet az indusok. Egyik irányzat a magasabbrendű ismeretek elsajátításában, másik az aszkézis gyakorlásában jelölte meg a tökéletesség útját.

a) A helyes ismeret útját a véda-könyvek legutolsójában, az upanisádokban (= titkos tanítások) olvashatjuk. Már korábban is szerepelt az a gondolat, hogy a világon mindennek közös lényege az örök, láthatatlan és elképzelhetetlen kozmikus világegyetem, a Brahmán. Az upanisádok ezt a gondolatot építik ki következetesen. Szerinte minden létező a Brahmán valamiféle megnyilvánulása, mintegy álma. A Brahmánon kívül tehát minden létező voltaképpen csak látszattal bíró illúzió. Ilyen az ember gondolkodó, érző és akaró énye is, az Atmán. Az tehát, hogy másnak tudom magamat, mint ez a könyv vagy asztal vagy embertársam, tulajdonképpen érzéki csalódás, amelynek oka az, hogy érzékszerveim túlságosan hozzákötnek a látszatvilághoz. Ha azonban érzékeimet kikapcsolva befelé fordulok, a lelkem legmélyére tekintek, akkor rájövök, hogy a Brahmán és az Atmán teljesen azonosak, ilyenkor egyesülök a világ leglényegével, ennek következtében földöntúli nyugalmat érzek. Ez a „megváltottságom” nemcsak a földi bajokkal szemben tesz közömbössé, hanem – amennyiben tartós – biztosítja számomra a szamszára kényszerétől való mentességet is.

Az, hogy mindennek alapja a Brahmán, és hogy tulajdonképpen azonos ez az istenek lényegével is, érthetővé teszi a hindu vallás két sajátosságát. Egyik az, hogy a *hindu a sok isten tisztelete ellenére is bizonyos értelemben egyistenhívő*, hiszen minden istenben ugyanazt az egy lényegét, a Brahánt imádja. A másik sajátosság, hogy – különösen a népvallásban – ugyanaz az isten egészen ellentétes tulajdonságokkal is rendelkezhet. Siva isten például bajt, pusztulást és halált hoz, de istene az áldásnak és a gyógyulásnak is; felesége, Káli pedig rettegést keltő, de ugyanakkor elbájoló és jósággal teljes is, ha más néven tisztelik. A hindu istenháromság (Brahma, Visnu, Siva) ugyanannak az egy Brahmánnak három különféle szerepben történő megnyilvánulása; teremtő, fenntartó, romboló erő. A hinduk közmondásos téhen-tisztelete valószínűleg régi állat-istenek tiszteletének a maradványa.

b) Akik a szamszára kényszerétől való megszabadulást az aszkézisben keresték, két nevezetesebb rendszert dolgoztak ki: a jóga és a dzsainizmus gyakorlatát. A jóga részben lélegtézési gyakorlatokkal, részben különleges testgyakorlatokkal igyekezett elérni azt a magasfokú koncentrációt, az elmerülést, amire mások az upanisádok elmélkedései segítségével törekedtek. Tovább megy a dzsainizmus, amikor arra a gondolatra épít – amely igen régóta foglalkoztatta a passzívításra hajlamos hindukat –, hogy minden tetünk nyomot hagy a lelkünkben, ez a nyom a karma. Halálom után a lelkemben felgyülemlett karmák összege és milyensége határozza meg, hogy a lélekvándorlás következő fázisában mivé kell válnom. Legfőbb feladatom tehát az, hogy megakadályozzam a karmák felgyülemlését. Ennek, továbbá a már felhalmozódott karmák levezetésének útja csak a túlzásba vitt aszkézis, a teljes szegénység, koplalás és egyéb önsanyargatás lehet. – A jóga és a dzsainizmus követőinek nagy része idővel teljesen függetlenítette magát a vallási elképzelésektől, sőt sokan kifejezetten tagadták az istenek létezését.

3. A hindu vallásfejlődés harmadik fázisa, a *mai hinduizmus* – amely Kr. u. 1000 körül alakult ki – az eddig ismertetett vallási elgondolások továbbfejlesztése. Ezenkívül a buddhizmusból is vett át elemeket, sőt idegen vallásokból is, ezért szinkretisztikus képződménynek, „vallások dzsungelének” is szokták mondani.

Sajátossága az *erősen monoteista jelleg*. A főisten a teremtő, fenntartó és ítélő úr. A megváltás abban áll, hogy elszakad az ember a látszatvilágtól, egyesül a minden dolgok összeforrásával, a mindent magában foglaló istenséggel, aki körül szinte áttekinthetetlen istenvilág nyüzsög. A hívek tiszteletét a kisebb jelentőségű istenek és a helyi istenségek légiója is igényli. A szentélyekben és templomokban szinte valamennyinek képe és szobra megtalálható, és igen sokrétű kultusz veszi körül az istenszobrokat. A mai vallásosságnak

talán legszembeütőbb sajátossága az istenábrázolásokat körülvevő kultusz: a szobrok és képek mosdatása, ékesítése, étellel kínálása, lefektetése, körmenetben hordozása stb. Mégsem szabad azt gondolni, hogy a hindu istent lát a képben – figyelmeztet Mahatma Gandhi (†1948). „Minden hindu hisz az egyetlen, mindent magában foglaló istenségben, az újjászületésben és a megváltásban. Ami a hinduizmust minden más vallástól megkülönbözteti – sokkal inkább, mint a kasztjához tartozó kötelességek vállalása –, a szent tehén tisztelte és védelme, mert az utóbbiban az emberen aluli világ szimbólumát látja.”... „Hiszek a védákban, az upanisádokban és mindabban, amit a hinduk szent könyvnek tartanak. Ismerem mindazokat a tévedéseket és eltévelyedéseket, amelyek a hindu szentélyekben végbemennek. De szeretem ezeket a szentélyeket leírhatatlan eltévelyedéseik ellenére is. A képek az imádatához segítenek minket.”

5. A buddhizmus

Eredetileg nem vallás volt, hanem olyan eszmerendszer, amely a bajoktól és szenvedésektől való megszabadulást (móksha = megváltás) bizonyos szemléletmód kialakításától és szigorú előírások megtartásától várta. Isten, lélek, túlvilág, ima, áldozat és egyéb vallási fogalmaknak elvileg ellene volt az eredeti buddhizmus, mert szerinte ezek fölösleges gondokat okoznak és megnehezítik a teljes közömbösség állapotának elérését.

1. *Buddha*, eredeti nevén Sziddharta Gautama, valószínűleg a Kr. e. hatodik században élt. Életéről és tanításáról elég késői feljegyzésekből tudunk. Ezek szerint királyi sarj volt. Fiatal éveiben fenéig ürtette az élvezetek poharát, 29 éves korában azonban több megrázó esemény hatására megtért. Otthagytta feleségét, gyermekét és barátait, két jógihoz csatlakozott és éveken át az önsanyargatás túlzásba vitt gyakorlataival kereste az önmegváltást. Ezek a gyakorlatok azonban nem hozták meg lelke nyugalmét. Végül egy fűfefa alatt megkapta a megvilágosítást, amelyet később négy tételbe foglalva kezdett hirdetni. Ettől fogva nevezte magát Buddhának, azaz megvilágosítottnak. Tanait híres benáreszi beszédében fejtette ki először.

Négy megváltó igazsága így szól:

a) Ami van, az mind kín és keserv, mert minden mulandó, és a mulandók elvesztése vagy elvesztésüktől való rettegés fájdalmat okoz.

b) Minden fájdalomnak tulajdonképpeni oka az életszomj, amely abban nyilvánul, hogy rendetlenül ragaszkodunk a mulandó dolgokhoz.

c) A kínoktól való szabadulás legbiztosabb útja tehát az életszomj kioltása. Így jut el az ember a Nirvánába, vagyis a teljes közömbösség és elégedettség állapotába.

d) Az életszomj kioltása nyolc előírás megtartásával történik: helyes hit, helyes gondolkodás, helyes beszéd, helyes cselekvés, helyes élet, helyes törekvés, helyes vizsgálódás és helyes szemlélődés.

Buddha *első követői* szerzetesszerű közösségbe (szangha) szerveződtek. Családban élő ember számára meg nem tartható, igen szigorú életmódot folytattak. Aki ebbe a közösségbe nem lépett be, kevesebb törvény megtartásától és a szangha tagjainak támogatásától azt remélhette, hogy a következő újjászületések egyikében majd ő is képes lesz belépni a szanghába.

Buddha 45 éven át folytatta vándorprédikátori tevékenységét Észak-Indiában. Sok fejedelem és gazdag ember támogatását szerezte meg eszméi és követői számára. A halála utáni századokban írásba foglalták a tanítását, mitológiai elemekkel díszítették életét, tanai értelmezésében pedig egymástól eltérő iskolák keletkeztek. A Kr. e. első században

Ceylon szigetén páli nyelven készült a Hármas kosár c. gyűjtemény (Tripitaka), amely a legrégebb buddhista iskola keretében keletkezett és alkotói szerint szájhagyomány útján fennmaradt eredeti szövegeket tartalmaz. Ezt azonban sok mai szaktudós kétségbevonja.

2. Kr. e. 250 körül Asóka király életében volt a buddhisták harmadik egyetemes zsinata, amelyen a konzervatív és liberális iskola összecsapásából a konzervatívok kerültek ki győztesen. A liberálisabb felfogásúak mégis egyre népszerűbbé váltak, és Kr. u. 100 körül a konzervatívok rendszerével, a hinajánával (kis szekér) szemben kidolgozták az új tant, a „mahajána” (nagy szekér) tanát.

Az utóbbiban nem a tökéletesedés a főcél, hanem a megvilágosodás, s azt nem a szigorú életmód teremti meg, hanem egyéb eszközök, köztük a vallások tanai, előírásai és kultuszai. A mahajána alkalmas lett arra, hogy az Asóka király idejében megkezdett külföldi terjeszkedést (Közép-India, Sri Lanka, később Burma, Thaiföld, Kambodzsza, még később Kína és Japán) elősegítse. *A mahajána kifejezetten vallásos jellegűvé tette a buddhizmust*, amennyiben engedélyezte a helyi istenségek tiszteltét, sőt Buddhát is isteni tiszteletben részesítette. Vallásos tisztelet tárgyai lettek a Boddhiszátvák is, vagyis olyan szentek, akik megérdemelnék a Nirvánát, de egyelőre lemondtak róla, hogy közbenjárhassanak a még élőkért, hogy az egész emberiség is eljusson annak boldogságába. Ők csak mindenkinek a megváltódása után nyerik el az örök boldogságot.

A mahajána legfőbb parancsa a felebaráti szeretet passzív formája: békétülés, ártani nem akarás, lemondás arról, hogy a rosszat rosszal viszonzozzuk és hasonlók. Az istentisztelet igen változatos, helyenként is különféle, főként azonban áldozatok bemutatásából és körmenetekből áll. Előírások azonban nem szabályozzák ezeket, még a templomokban sem.

3. A Kr. u. harmadik században Tibetben alakult ki a hinajánának különleges formája, a vajrajána (gyémántszekér), amelyet közösségesen *lámaizmusnak* mondanak. Itt háttérbe szorult az önmegváltódás gondolata, és a vallásos áhítat a mérhetetlenül sok segítő és oltalmazó isten jóindulatának megnyerésére irányult. Az isteneket részben férfi, részben női alakban ábrázolják. Sok démon is létezik, ezek ártó hatását távol kell tartani. Vallásos zene, tánc, imádságok, imamalmok forgatása, misztikus szertartások és mágia alkotják a kultusz lényegét. A vallás feje a pancsen-láma, politikai vezető a dalai láma. A férfiszervezetek mellett női szervezetek is vannak.

4. Sok szó esik manapság a *Zen-buddhizmusról*. Ennek csak gyökerei nyúlnak vissza az indiai eredetű buddhizmusba, rendszerét a kínaiak és a japánok dolgozták ki, és manapság főleg Japánban népszerű. Tulajdonképpen nem egyéb, mint *egyfajta önevelési módszer, ezért bármelyik vallással összehangba hozható*. Előírt testtartásokban végzett elmélkedés útján akar eljutni először a dolgokkal, aztán a szavak jelentésével, majd a különféle felfogásokkal szemben való teljes közömbösségre, amely egyesek szerint belső megvilágosodásra, mások szerint lelki egyensúlyra vezet. A buddhista úgy véli, hogy a megvilágosodásban a világ lényegével találkozott, a mohamedán pedig, hogy Istennel találkozott. Mindegy, mondja a Zen-mester, hiszen a szavak sohasem tudják kifejezni azt, amit a bensőnkben tapasztalunk.

5. Manapság a buddhizmus szülőhazájában, Indiában nagyon kevés buddhista található, mindössze 5 ezrelék. Pedig egyébként ma a világ legerőteljesebb vallásai közé tartozik a buddhizmus, a világ népeinek 13 százaléka vallja. Újabban erős missziós tevékenységet fejtenek ki Nyugaton, Afrikában is. Misszionálásuk arra a gondolatra épül – amit az 1954–56-ban tartott hatodik egyetemes zsinatuk leszögezett –, hogy egyedül ők képesek létrehozni a népek közti megbékélést és egyetértést, amelyet a kereszténység kétezer éven keresztül hiába próbált megvalósítani.

6. Az iszlám

Az Arab-félsziget gazdag és aránylag fejlett kultúrájú kereskedő népe sokáig élt egymástól eléggé független és egymással sokat háborúskodó törzsekben. Nagyjából a kánaániták vallását követték, de kereskedői útjukon más vallásokkal is megismerkedtek, azokból is vettek át elemeket, még a kereszténységből is. Fő istenük Él, akinek nevét Allah-ra változtatták. Központi kultuszhelyük a Mekkában levő Kába (kocka) kő, egy fekete meteorit. Az isteneken kívül a csillagok és az elemek szellemeit is tisztelték.

Az iszlám alapítója *Mohamed*, aki Kr. u. 570 körül született. Korán árvaságra jutott, és már gyermekkorában tevehajcsár lett. Kereskedelmi útjaikon megismerkedett a zsidósággal, a kereszténységgel, sőt a régi gnósztikus tanokkal is, és ezeknek az arabok ősi vallásába való belekeverésével alkotta meg az iszlámot.

Megvilágosodása 610-ben történt. Látomásaiban Allah tudtára adta, hogy rajta kívül más isten nem létezik, Mohamed pedig azok közé a próféták közé tartozik, akiknek sorát Ábrahám (Ibrahám) nyitja meg, és akiknek Jézus is csak egyike volt. Sőt Mohamed „a próféták pecsétje”, vagyis utána már nem lesz több próféta, végső kinyilatkoztatását általa küldte Allah az embereknek. 622-ben kénytelen volt Mekkából elmenekülni. A mohamedánok időszámítása ezzel az évvel kezdődik. Medinában megszervezte követőit, majd kíméletlen harcokban legyőzte mindazokat, akik tanait nem akarták elfogadni, és így hamarosan a félsziget politikai ura lett.

Tanítását halála után egy könyvben, a Koránban foglalták össze. Ennek szavait a hagyomány szerint maga Allah diktálta Mohamednek, és követői szó szerint betanulták. Főbb tételei:

1. Egyetlen isten van, Allah, aki Mohamed útján közli akaratát. A kereszténység a pogánysághoz sorolandó, mert szentháromság-tanában három istent vall.
2. Naponként ötször kell imádkozni Mekka felé fordulva.
3. Meghatározott összeggel rendszeresen támogatni kell a szegényeket.
4. Ramadán hónapban napkelteitől napnyugtáig nem szabad enni.
5. Tilos a disznóhúsnak és az alkoholos italoknak fogyasztása, valamint a szerencsejáték.

6. Életében egyszer mindenki köteles elzarándokolni Mekkába.

7. Péntekenként istentisztelet van a mecsetekben, ahol tilos a képek tisztelete és a zene.

8. Nemcsak az egyének, de a közösség számára is kötelező a „szent harc”, az iszlám terjesztése érdekében folytatott háború.

9. Ezekhez járul a teokrácia eszméje: a vallás feje mindenütt az államfő, aki felelős azért, hogy érvényt szerezzen a vallási előírásoknak. Ez a teokrácia azonban gyakorlati okok miatt nem mindenütt érvényesül, ahol mohamedánok élnek.

Az iszlám tanai és törvényei egyszerűek, mindenki által könnyen megjegyezhetők. Ez az oka annak, hogy a meghódított népek aránylag könnyen magukévá tették. A hangsúly Allah végtelen és kérlelhetetlen hatalmán van. Amit ő kiszab az emberre, azt ember meg nem változtathatja, még imádság árán sem. Ezért nem is szeretetet kíván, hanem engedelmességből fakadó tökéletes önátadást. Az iszlám szó maga is önátadást, odaadást jelent. Vak hitet kíván abban, hogy ő mindig csak jót akar nekünk, még ha szeszélyes is, és ha semmit sem tehetünk akaratának megváltoztatására, akkor is. Akarata kikerülhetetlen sors, kiszmet. Az utóbbi elv az oka annak, hogy a Korán nem ismer sem bűnt, sem kegyelmet, csakis a jó viseletért ígért túlvilági boldogságot – amelyet a világ érzéki gyönyörei idealizált folytatásának képzel – és túlvilági örök büntetést. Papság nincs.

A szent háború parancsa és az elkerülhetetlen sors tudata olyan erőt kölcsönzött a természetüknél fogva is harcias araboknak, hogy nem egészen egy század leforgása alatt meghódították egész Elő-Ázsiát, Perzsiát, eljutottak Indiáig, nyugaton pedig végigmentek az afrikai partvidéken és Gibraltárnál, később a törökök a Balkán félsziget felől Európába is betörttek. A perzsákkal való találkozásuk két irányban termékenyítette meg őket. Megismerték a görög bölcséletet, és annak hatására a 9–10. században olyan kultúrát hoztak létre, amely különb volt az akkori európai kultúránál. Gondoljunk bölcselelőkre és építkezéseikre. Később ezek a törekvések háttérbe szorultak, és a Mohamed halála utáni évtizedekben kialakult a három iszlamita szekta: siiták, szunniták, kharidzaiták. Ezek közül a Koránhoz ragaszkodóké került fölénybe azokkal szemben, akik a Koránt kiegészítő hagyományokra hivatkozva nagyobb alkalmazkodást engedélyeztek. A Koránhoz a siiták ragaszkodnak.

A múlt század óta azonban újra felmerült az igény és manapság egyre sürgetőbbé válik, hogy a mohamedánok is alkalmazkodjanak a modern élet követelményeihez. Többek között feladják teokratikus törekvéseiket, noha a vallási és nacionalista törekvések egybekapcsolása ma is hatalmas erőt képvisel nem egy mohamedán népben, ahogy ez az 1957–58. év fordulóján Lahorében megtartott nemzetközi mohamedán kongresszuson is kitűnt. – Mások azonban az egyes népek sajátosságaihoz való messzemenő alkalmazkodást sürgetik, olyannyira, hogy nemcsak a mai életmóddal együttjáró követelményeket engedélyezik, hanem a Koránban kifejezetten tiltott vallási szokásokat is, amilyen pl. a szentek tisztelete, amulettel viselése, különféle zarándoklatok stb.

A perzsákkal való találkozásnak második jótékony hatása, hogy kialakult az önátadás gondolatára épülő *sajátságos mohamedán misztika*. Ez már nem az engedelmességre és a jutalom reményére építi az önátadást, hanem a sorsot irányító Allah iránti szeretetre. Akit ugyanis igazán szeretünk, arra fenntartás nélkül rá tudjuk bízni magunkat. A konzervatívok (siiták) a Koránra hivatkozva ezt a misztikát annak idején el is utasították, ma is elutasítják, a második vatikáni zsinat viszont éppen ebben látja az iszlám legfőbb vallási jelentőségét. A misztika igénye hozta létre a mohamedán szerzetesi intézményt. Ezek a szerzetesek karitatív tevékenységükkel és hitük szerinti meggyőző életmódjukkal terjesztik a vallást, nem pedig karddal, ahogyan a Korán előírja. Főképpen ennek és az egyes népek sajátosságaihoz való újfajta alkalmazkodásnak köszönheti az iszlám, hogy ma is egyre terjed, főleg Afrika népei között. Ma a világ egyik legnépesebb vallása. Követői az emberiség 14%-át teszik ki.

7. A japán sintoizmus

Japánban a népesség legnagyobb része buddhista, de 10 szektára bomlva. Ennek egyebek közt az is az oka, hogy a régi tanokat más-más formában próbálják a mai életformával összehangolni.

A japán ősvallás, a *sinto* (az istenek útja) azoknak a mitológiai nézeteknek és szokásoknak foglalata, amelyek a legrégebbi időkben, még a kínai és indiai eszmék beszűremklése előtt éltek Japánban. Három égi istenséget ismer, bár nem tisztázott egészen, hogy a másik kettő nem az első istenség kifelé ható tevékenységeinek egyszerű megszemélyesítése-e. Az isten vagy istenség ura a világmindenségnek, de kultuszban nem részesül, és mitológia nem keletkezett körülötte. Tiszteletére nem emelnek templomot. A tisztelet elsősorban a császári ház őseit illeti, aki egyúttal a Nap istennője, őt az ősszülok nem-

zették, az ő gyermekei az egyes néptörzseknek, csoportoknak és családoknak ősei, akiket szintén tisztelnek a japánok, nem vallási tisztelettel.

A japán vallásosságnak jellemzője inkább a megszemélyesített természeti erők kultusza, ami az animizmusnak egy fajtája. Ezenkívül a totemizmusnak és a sámánizmusnak nyomai is előfordulnak. Az istenek és egyéb szellemi lények haragját ugyanis különféle mesterkedésekkel és bonyolult szertartásokban iparkodnak elhárítani. Ugyanakkor többé-kevésbé ott él a lelkekben a Legfőbb Lény tudata. Úgy mondják, hogy még az átlagember is, akármelyik istenségnek templomában imádkozik, nem az ott tisztelt istenséghez szól, hanem a Legfőbb Lényhez, a Kamihoz, akiről csak annyit tud, hogy ő az ura mindennek.

Erkölcsei törvényeik és elveik nincsenek összefüggésben a sintoizmussal, amelyet 1867-ben tettek államvallássá, és attól kezdve kimerült az állami ceremóniákban. Az ilyeneken való részvétel inkább a császár iránti hűségből, semmint vallásos meggyőződésből fakadt. 1947 óta az állam és szervei tartózkodnak mindennemű vallási tevékenységtől, továbbá a vallásos neveléstől, és egyetlen vallást sem támogatnak. A tömegekben pedig igen gyakran keveredik a buddhizmus és sintoizmus. Gyakran előfordul, hogy japán családok az esküvőt a sinto, a temetést viszont a buddhista szertartás szerint rendezik meg. Az ország tudományos és művészi alkotásait régi idők óta nem a sintoizmus, hanem a buddhizmus ihlette.

20. fejezet

A TÖRTÉNELEM NÉLKÜLI NÉPEK VALLÁSAI

1. A pigmeusok

Az úgynevezett kultúrkör-etnológia ezen a néven foglalja össze azokat a törpe természetű népeket, amelyeket Afrika őslakóinak lehet tekinteni. Ide tartoznak az erdőkben lakó busmenek, ugyancsak Afrikában a negritók és negrillók, továbbá az afrikai és ázsiai szigetvilág őslakói, az ausztráliai és polinéziai pápuák, sok régi indián törzs (pl. az andamanézek), a Sarkvidék őslakói: az eszkimók és patagonok. W. Schmidt és iskolája szerint ezek képviselik az emberiségnek etnológiailag elérhető legrégibb, az ősemberhez legközelebb álló fokát, mind antropológiai, mind kulturális tekintetben. A földművelést és állattenyésztést nem ismerik, hanem természetgyűjtésből (ez a nők dolga) és vadászatból élnek. Szociális állapotuk a patriarkális család, politikai törvényt és többséget nem ismernek. Erkölcsi életük aránylag tiszta: nagy igazságérzést, szeretetet és áldozatkészséget mutatnak, továbbá nagyjából monogámiás házasságban élnek. A felserdült ifjakat többnyire vallási jellegű titkos szertartásokkal avatják be és veszik föl a férfiak közösségébe. Ennek az etikai és társadalmi állapotnak megfelelően vallási világuk és életük is egyszerű és aránylag tiszta. Egy Istent ismernek, akit a mindenség urának és alkotójának, az erkölcsök őrének, jutalmazónak és büntetőnek vallanak. Többnyire mennyei atyának szölitják, és gyermeket áhítattal, bizakodó segélykéréssel fordulnak hozzá, imádják és szenge-áldozatok bemutatásával tisztelik. Schebsta a mágiának és az animizmusnak több-kevesebb érvényesülését is megtalálta náluk.

2. Egyéb primitívek

A pigmeusoktól etnológiailag távolabb álló primitív törzsek vallási tekintetben is eltávolodnak amazok egyszerű és egészséges szintjétől. Istent nem közvetlenül, hanem föl-ségét, jelenlétét és erejét érzékeltető természeti megnyilvánulásokban (a nap, a termékenység, a vihar, a tavasz stb.) tisztelik, és antropomorf módon ezekben a jelekben szólfítgadják. A jeleket azonban igen sok esetben azonosítják a jelzettel, és a szimbólumok mögött rejtőző erőket egymástól elkülönítve különféle istenekként fogják fel, ezáltal politeizmusba esnek. Isteneiknek emberi alakot, lelkiületet, szenvedélyeket és emberi gyengeségeket tulajdonítanak, azok életét és tevékenységét pedig mitológiai történetekbe szövik.

A lelket úgy képzelik, mintha a testnek finomabb anyagból való árnyéka vagy mása lenne. A lélek már ebben az életben is el tudja hagyni a testet (álomban vagy eszméletlenségben), a test halála után pedig képes visszatérni a földre, mint hazajáró kísértet, aki bele is avatkozik életükbe, többnyire ártó szándékkal. Ezért különféle praktikákkal (díszes temetés, ételek és használati tárgyak elhelyezése, áldozatok) meg kell nyerni a jóindulatát. Így keletkezett az ősök szellemeinek tisztelete, a *mánizmus*. A manes latin szó, ősöket jelent. A tisztelet elsősorban az elhunyt törzsfők, családfők és a harcokban kitűnt hősök lelkét illeti meg. A mánizmus abban különbözik az animizmustól, hogy az utóbbi mindenben lelket lát: állatokban, növényekben, csillagokban, viharban, dörgésben és villámlásban stb. Az ilyen lelkeket kell szertartásokkal megengesztelni. Némely nép úgy képzei, hogy az egyes tárgyak lelkei egy általános természetben kívüli erőnek a részei, ők tehát ezt a mindenben benne levő erőt tisztelik. A melanéziaiak ezt *mana*, az indiánok *orenda* néven nevezik. Az animizmushoz közel áll a *fétisek* és a *tolemek* tisztelete. Ezekről a korábbiakban már olvashattunk (a 13. fejezet 3. pontjában). Ugyanitt láttuk, hogy mi a lényege a *mágiának*. Az áldozatok és egyéb szertartások alap gondolata a „do ut des”-elv: adok valamit, aminek alapján te köteles vagy segíteni, vagy legalább nem ártani. A bűnt többnyire külsősegesen fogják fel, vagyis nem látnak benne többet, mint bizonyos előírások áthágását, amely büntetést érdemel. Az engesztelés nem egyéb, mint olyan teljesítmény, amelynek fejében joggal elvárhatja a bűnös a büntetés elengedését.

Az ismertett „pogány” vallási elemek közül akárhány fellelhető a történelmi népek vallásaiban is. A történelem nélküliek-nél azonban sűrítve találhatók, de ritkán van együtt valamennyi. Többnyire túlteng egy vagy kettő, és az megadja annak a népek vagy népcsoportnak vallási jellegét.

1. A négerek vallása

A valaha egységes népcsalád legtehetségesebbjei a bantu-négerek, ezek magasabb kultúrfokon állnak, mint a szudán-négerek.

A négerek a köztudatban fétis-imádozóként szerepelnek. Bizonyos, hogy a démoni és varázsos erőket nem eléggé különböztetik meg az ezeket hordozó dolgoktól, viszont nem is teljesen azonosítják azokkal. Főistent is vallanak. Ő a világ kormányzója, a jóknak atyja és az elnyomóknak büntetője már itt, de főleg a másvilágon. Törzsfőiket a mágikus erők hordozóiként tisztelik életükben, haláluk után pedig isteneknek tartják.

Erkölcsei felfogásuk és magatartásuk nem vallási nézeteikben gyökerezik, hanem törzsi összetartozásuk tudatában és gyakorlatában. Ez igen fejlett és nemegyszer kapcsolatban áll a totem-állat tiszteletével.

2. Az ausztráliai törzsek

Mind a pápuák, mind pedig a szigetlakók (melanéziaiak és polinéziaiak) vallásának sajátos jellegét a totemizmus és a tabuizmus adja meg. A *tabu* polinéziai szó, és tilosat, kerülendőt jelent. A hiedelem szerint ugyanis bizonyos személyek és dolgok, amelyek birtokosai a varázserőnek, veszedelmet hozhatnak, ha nem térünk ki előlük. Amit így varázserje miatt babonás félelemmel kell tisztelni, az a tabu. Az ausztráliaiak a tabuval rendelkezők kártékony erejének elhárítására bizonyos szertartásokat végeznek és áldozati tárgyakat ajánlanak fel.

3. Az indiánok

Azzal tűnnek ki más ősi népek fölött, hogy a felső hatalmak tisztelete, azok segítségül hívása mélyen belegyökerezett minden életmozzanatukba, nemcsak rossz, hanem jó vállalkozásaikba is. Épp ezért erkölcsi életük is mélyen összeszövődik vallásukkal. Titokzatos varázserőt látnak mindenben, kivált a feltűnő dolgokban és eseményekben, és meg vannak győződve, hogy varázslóik, a sámánok tetszésük szerint rendelkeznek ezzel a varázserővel. A világ urát, az égi istent, a Nagy Szellemet mind vallják és tisztelik, a primitívebb törzsek határozottabban és tisztább alakban, a többiek elmosódottabban és torzításokkal. Nagy tiszteletben vannak a halottak hazajáró lelkei, főleg a délamerikaiaknál. Ezzel függ össze a peruiak halottbalzsamozása és múmiaszetelete. Csaknem valamennyi törzsnél, még a művelteknél is (pl. az aztékoknál Észak-Amerikában, a maya népeknél Közép-Amerikában és a peruiaknál Dél-Amerikában) a legkegyetlenebb emberáldozatok, skalpvadászás és kannibalizmus fordul elő. Az emberevésnél az a meggyőződés szerepelt, hogy aki az ellenségből eszik, megkapja annak erejét és kiválóságát, a bátor ellenség szívével magához veszi annak vitézségét is.

3. Európai ősvallások

1. A finn-ugorok,

köztük a honfoglaló magyarok is, az istenített természeti erők mellett főistent ismernek, és atyának tisztelik („Öregisten”). Főistentiszteletük az állatáldozat, többnyire lóáldozat, amelyet papjaik mutatnak be. Jobbára a törzsfők a papok, mellettük jelentős szerepet visznek a javasok és táltosok (ráolvasók és varázslók). A halál utánra a jelenhez hasonló másvilági életet várnak, ezért a halottal eltemetik szerszámát, lovát, fegyverét. A holtak és ősök tisztelete egyik jellemző vonása a finn-ugor ősvallásnak.

2. A szlávok

vallásáról keveset tudunk. Azt is csak késői keresztény forrásokból. Megszemélyesített természeti erőket és holtakat részesítettek vallási tiszteletben. A házi szellemek és törzsi ősök mellett démonok is szerepelnek. Vannak magasabbrendű istenek, sőt – úgy látszik – főisten is. Ezeknek források mentén, ligetekben és magaslatokon mutattak be áldozatokat. Templomaik és rendes papságuk nem volt, a varázslónak (pop) azonban nagy szerepet jutott.

3. *A kelták,*

akik őshazájukból Galliába, Britanniába, Spanyolországba, Itáliába, Kisázsziába (galaták) rajzottak, emberszabású isteneket tiszteltek. Főistenük az ékesszólás istene. Nagy keletje volt az állatok vallási tiszteletének, főleg a medvéket és szarvasmarhákat tisztelték. Templomokat nem építettek, kultikus helyeik a ligetekben voltak. Nagyszámú és gazdag tagozatú papságukban a druidák foglalták el a legjelentősebb helyet, ők értelmezték az isteni tanításokat, nevelték az ifjúságot, és ők töltötték be a bírói tiszteletet is.

4. *A germánok*

vallásáról két forrásból tudunk. Egyik az úgynevezett ifjabb Edda, vagyis egy keresztény izlandi pap által 1220 körül írt kézikönyv, amely régi pogány költeményeket tartalmaz. Másik a kb. ugyanakkor ismeretlen keresztény szerzőtől összegyűjtött és régi pogány énekeket tartalmazó régibb Edda. Mindezek a vallást inkább mitológiai oldalról mutatják be. Isteneiket emberi módra képzelik. Főbb istenek: Thiu, a harcok istene, Thor-Donar a dörgés és villámlás istene, Frey és Freya a termékenység istenei, valamint a később mítoszban főistenné vált nagyvarázsló és harci isten, Wotan, Wodan vagy Odin. Míg a közönséges emberek haláluk után egy ködös, sötét helyen szomorkodnak (a Nifelheimben), addig a csatákban elesett hősokeket a walkürok a számukra készült mennyországba, a Wallhallba vezetik. Itt boldogságban élnek, és a jó istennel együtt készülnek a gonosz óriásokkal és szörnyetegekkel leszámolni akaró végső nagy harcra, amely azonban az istenek vereségével fog végződni (Götterdämmerung = az istenek alkonya). Hiszen ők is a kérérlhetetlen sorsnak vannak alávetve. A harc befejezése után új világ születik. Papságról, istentiszteletről, templomokról és a vallás egyéb megnyilvánulásairól nagyon keveset tudunk.

5. *A görögök*

A Krisztus előtti második évezred elején ióniaiak és achájak vándoroltak a későbbi Görögország területére. Az ott talált bennszülöttek vallása ugyanaz volt, mint Európa többi akkori népéé. A vallás középpontjában a földanya, ill. a termékenység istennője állt. „Da”-nak hívták, de később Da-mater néven kezdték emlegetni, ebből lett a Démétér. Rajta kívül különösen a menny istenét, Athénét tisztelték, aki egyúttal a pásztorok istene és a nép fő védnöke volt.

Az újonnan jöttek átvették az itt talált vallást, és azt a magukkal hozott istennel gazdagították, így az indogermánok között tisztelt Zeusszal, akit azonosítottak a menny istenével. A legősibb korban gyakran ábrázolták az isteneket állati formában, később inkább emberi tulajdonságokat tulajdonítottak nekik. Eredetileg minden természeti jelenségnek megvolt a maga istene, a fejlődés során az emberi tulajdonságoknak és cselekvéseknek is külön istene vagy démonja lett.

Krisztus előtt 800 körül, Homérosz korában már az Olümposz az istenek lakóhelye. Itt lakik Zeusz feleségével Hérával, és testvérével Poszeidónnal, a tenger istenével, itt lakik Hádész, az alvilág istene és Démétér, a föld istene. Az Olümposz lakója még a városvédő Athéné, továbbá Hefaisztosz, Hérkész, Afrodité stb. A 7. századtól kezdve az Olümposz lakói közül fokozott tiszteletet élvez Apollón, a napnak, fénynek, világosságnak és világos látásnak képviselője.

Hésziodosz írja le a Kr. e. 7. század közepén az istenek származásának mítoszáját. Kezdetben volt az alaktalan Űr, a Káosz. Belőle született a föld (Gaia), tőle meg az ég (Uranosz). Az ő házasságukból származnak a titánok, közöttük Kronosz meg a küklopszok. Uranosz gyűlölte fiait, akik közül Kronosz szembefordult apjával és legyőzte őt.

Feleségül vette Reát, az ő gyermekük Zeusz, aki felszédülve atyja és testvérei ellen indult és tízéves küzdelemben legyőzte őket. Ettől kezdve ő lett a főisten.

A görög istenek tele vannak emberi szenvedéllyel és gyarlósággal. Még a kicsapongás, a tolvajlás sem idegen tőlük. Tulajdonképpen magasabb rendű emberek, csak abban különböznek az emberektől, hogy nem kell dolgozniuk, és halhatatlanok. Mindenhatónak nem mondhatók, mert alá vannak vetve a kérlelhetetlen sors, a Moira akaratának.

Homérosz és Hésziodosz korában főleg ligetekben tisztelték az isteneket. Imával, énekkel és rituális táncsal. Templomaik nem voltak, állat- és gyümölcscsodákat mutatnak be, és áldozati lakomákat is rendeztek. A tragédiáiról Aiszkhülosz és Szophoklész idejében erősödött a csodákban való hit. Ugyanakkor a vallás az állami ceremóniákra korlátozódik, és az egyéni vallásosság egyre inkább elhalványul. Euripidész tragédiáiban a hangsúly az emberekre tolódik át, az isteneknek csak mellékes szerep jut. A későbbi nagy filozófusok (Szokratész, Platón, Arisztotelész) meglehetősen tisztá istenfogalommal rendelkeznek, de hatásuk ilyen vonatkozásban egészen jelentéktelen. A vallást mindjobban a filozofálás meg a művészet és sport pótolja a művelteknél, az alsóbb néposztályok pedig, később a tanultak is, a keleti misztériumvallások iránt kezdenek érdeklődni. Kezdetét veszi a vallások keveredése, a szinkrétizmus, mely a hellénizmus korát jellemzi.

6. A rómaiak

Itália lakóinak ősi vallása a földművelő népek vallása volt. Az ég istene Jupiter, a földé és a termékenysége pedig Ceres. Vannak személytelen szellemek is, így a határkő szelleme, az ajtóküszöb szelleme, a háztűzhely védője (Vesta) és egyéb oltalmazó hatalmak (lares et penates). A történelmi Róma megalakulása után három főisten szerepel az állami istentiszteletben: Jupiter, Mars és Quirinus. Amikor az etruszkok kerülnek fölénybe, Jupiter, Juno és Minerva háromsága alakul ki. A legfőbb istentiszteleti hely a Capitolium, de másutt is építenek templomokat. Mint a görögök, a rómaiak is főlébe helyezik az isteneknek a végzetet, a sorsot, a fátumot.

A római vallás sajátossága, hogy mindvégig száraz, józan, fantáziátlan és gyakorlati irányú. Az istenek megszemélyesített természeti erők, és az istentisztelet a „do ut des” elvén épül. A szertartásokat agyonszabályozzák. Ezeket kezdetben a családfeje végezte, a királyok korában kialakultak a papi testületek. Az ősi varázslás és jóslás mindvégig jelentős szerepet visz a népi vallásosságban és a hivatalos istentiszteletben egyaránt. Nagy jelentősége van a fogadalomnak, továbbá az „evocatio”-nak nevezett aktusnak, amellyel az elfoglalt városok istenszobrai hazavitték Rómába, ott templomot emeltek nekik és tisztelni kezdték őket, hogy oltalmukat megnyerjék. Krisztus előtt 27-ben nagy templomot építettek az összes istenek számára. Ez volt a Pantheon, amelyben helyet kapott valamennyi nép istene, csak a zsidó és keresztény szobrok hiányoztak.

Az átvett isteneket rendszerint saját isteneik valamelyikével azonosították, és azok különleges istentiszteleti formáit is belevették saját kultuszukba. Amilyen mértékben vesztett erejéből a régi jámborság, olyan fokban nőtt az idegen vallások befolyása. A Krisztus előtti időben kialakuló vallási szinkrétizmus korában mindennapos dolog, hogy ugyanaz az ember a legkülönbözőbb módon, egymással ellentétes kultuszok formájában hódol az isteneknek.

A római vallás elsekélyesedése és teljes elvilágiasodása a császárok korában következett be, amikor lábra kapott a császárkultusz, a császárok istenítése. Augusztus császár volt az első, akinek oltárokat emeltek és áldozatokat mutattak be. Ez a császárkultusz lassan kötelezővé és minden más vallással szemben türelmetlenné vált. A keresztény vallás elleni küzdelemnek is ez volt egyik gyökere.

ÖSSZEFOGLALÓ MEGÁLLAPÍTÁSOK

1. *A vallástörténet azt mutatja, hogy a vallás általános emberi jelenség.* Mind térben, mind időben az emberi történések tartozéka. Már Plutarkhosz (Kr. u. 46–120) megállapítása: „Bejárhatsz messze földeket, találsz talán városokat védőfalak nélkül, tudományok és művészetek nélkül, királyok nélkül, paloták és kincsek nélkül; városokat, amelyekben az aranyat nem ismerik vagy nem használják, városokat nyilvános csarnokok és színházak nélkül. De senki nem látott olyan várost, amelyből hiányozna a templom és hiányoznának az istenek, amelyben ne imádkoznának, ne tennének fogadalmat, ne jövendőltetnének, ne mutatnának be áldozatokat a javaért és ne törekednének áldozatukkal elhárítani az ártást. Ilyen várost még senki sem látott és nem is fog látni” (133). Cicero (Kr. e. 106–Kr. u. 43) is így ír: „Minden nép közt megtalálható az egyértelmű meggyőződés – hiszen az velünk együtt születik és mindegyikünk lelkébe bele van vésve –, hogy vannak istenek... Sokan helytelenül gondolkodnak róluk, sokan hibáznak, de egyik abban, hogy egy isteni erő és isteni természet létezését elismerik” (134). Ezek a tanúságok a múltra vonatkoznak, de az Isten-keresés, az Isten problémájával való viaskodás ma is fellelhető mindenütt.

Az eddigi adatok tanúsága szerint a homo sapiens-széválással, az emberi tudat kialakulásával párhuzamosan, vele egy időben alakult ki a túlvilági személyes hatalomba, Istenbe vetett hit. A tudomány eszközeivel nem tudjuk megállapítani, hogy az ősi hit kialakulásában milyen tényezők játszottak közre; a *kinyilatkoztatásból* azonban nyilvánvaló, hogy Isten közreműködését már ebben a távoli korban is fel kell tételeznünk. Hiszen Isten üdvöztető akarata a távoli múltban élt emberekre is kiterjedt. *Az Isten felé irányulás velünk születik, ezt a hajlamot az isteni kegyelem gyújtotta lánggra, tette vallásos fölismeréssé és gyakorlattá.*

2. *A különböző vallásos rendszerek magukon viselik a népek, tájak és gazdasági körülmények sajátosságait.*

Akik a vallási rendszert megalkották, a maguk elképzelései szerint formálták. Természetszerű jelenség tehát, hogy egy-egy vallásos rendszeren, a hit- és erkölcsvilágon, a kultuszokon és a szokásokon

visszatükröződik a nép gazdasági, társadalmi rendje, földrajzi helyzete, kulturális fejlettsége stb. A földművelő nép a természet jelenségeiben érzi át és fedezi fel az isteni erőt, ezért vallásos kultusza a föld termékenységéhez kapcsolódik. Ilyen környezetben az istenek a természet jelenségeinek istenei. A fejlettebb társadalomban nagyobb szerepet vitt a harc, a kereskedelem, a városépítés, még később az emberi tulajdonságok, a kultúra és a művészet igényei és megnyilvánulásai. Ezek mind színezik az istenképet és hoznak létre különféle isteneket.

Az ősi népek népi jellegzetességeit kevésbé ismerjük, hitviláguk is főleg csak leletekből rekonstruálható, ezért nehéz kimutatni, hogy milyen mértékben fejeződött ki lelkületük a vallásukban. A taoizmus és buddhizmus azonban ma is létezik, ezekről egyértelműen megállapítható, hogy a keleti ember világa fejeződik ki bennük. Ugyancsak könnyen igazolható, hogy az iszlám mennyire az arab nép lelkületéhez van szabva, továbbá, hogy milyen szoros az összefüggés a görög és római karakter és görög-római vallás között.

Ezek alapján az is természetes, hogy az ismertetett vallások között egyetlen univerzális, vagyis az általános emberi igényeknek és követelményeknek megfelelő vallást sem találunk.

3. Nehezebb feladat azoknak a tartalmi jegyeknek megállapítása, amelyek többé-kevésbé minden vallásos rendszerben fellelhetők. Ilyenek:

1. Vallás nem gondolható el a többé-kevésbé személyesnek vett istenség képze nélkül. Ezt a rajtunk kívül álló, transzcendens, személyes istenséget kezdetben különböző természeti megnyilvánulásokban tisztelték, illetve önálló isteneket láttak a természet erői mögött.

2. Vallás csak akkor jön létre, ha az ember elismeri az istenségtől való függését. A függési tudat sokféle lehet: a természet erőinek való kiszolgáltatottság megélése, a vadász és hadi szerencse biztosítani akarása, bizonyos etikai normák, amelyeket az istenség akarata szerint értelmezünk, a számonkérő és büntető istenség eszméje.

3. A függés tudatán kívül az ember kapcsolatot is igyekezett teremteni az istenséggel. Ennek a kapcsolatteremtésnek igen széles a skálája. Kezdődik a vallásba is belekevert mágikus praktikákkal, folytatódik a legkülönbözőbb formájú kultuszokkal, az imádság és áldozatbemutatás szertartásaival, és végződik az etikai törvények vallásos motivációival.

4. A legtöbb vallásban tudnak egy halál utáni életről, de a gon-

dolat kezdetben meglehetősen bizonytalan. Az evilági élet a legtöbb vallás szerint megszabja az ember másvilági sorsát. A halálon túli jutalmazás és büntetés, valamint az ember túlvilági élete azonban nem ugyanolyan formában található meg minden régi vallásban. 4. *Mit vett át a kereszténység a felsorolt vallásokból?* A kereszténységen kívüli vallások és a kereszténység közt sok a hasonlóság, sőt azonos eszmékkel és gyakorlatokkal is találkozunk. Mi ennek a magyarázata? *Hogyan lehetséges, hogy a kinyilatkoztatott vallás sokban hasonlít a természetes vallásokhoz?*

El kell vetnünk azt az elképzelést, hogy Jézus vagy az apostolok tudatosan kölcsönöztek volna más vallásokból, kivéve az ószövetségi kinyilatkoztatást. Ebből azonban nem következik, hogy a kialakuló kereszténységre nem volt hatással a korabeli környezet. A pogányságból megtért keresztények magukkal hozták gondolkodásmódjukat, esetenként kultikus szimbólumaikat is. Ezeket azonban új tartalommal töltötték meg, a kinyilatkoztatott keresztény tanítás igazságaival. Arra is gondolnunk kell, hogy a kinyilatkoztatás nem tette feleslegessé azokat az általános emberi vallásos eszméket és magatartásformákat, amelyek emberi természetünkben gyökereznek. Az ember vallásos énjé többé-kevésbé azonos módon éli meg a transzcendenshez való viszonyát, sok tekintetben hasonló eszméket vall, és hasonló kultuszokat hív életre. A nem-keresztény vallások tanításáról ilyen értelemben állapítja meg a II. vatikáni zsinat: „Ezek a tanok sokban különböznek mindattól, amit az Egyház igaznak tart és tanít, mégis nemegyszer megcsillan bennük egy sugara annak az igazságnak, amely minden embert megvilágosít.” A zsinat szerint tehát az emberi elme kinyilatkoztatás nélkül, de nem Isten segítő kegyelme nélkül, szert tehet igaz és helyes vallási ismeretekre. Az ilyen ismeretek közös kincsét képezhetik a kinyilatkoztatott vallásnak és a többi vallásnak (Nyilatkozat az Egyház viszonyáról a nem-keresztény vallásokhoz: Nostra aetate 2).

22. fejezet

AZ EMBERISÉG VALLÁSI MEGOSZLÁSA 1973-BAN

Katolikus	611 millió	17,1%
Ortodox	200 millió	5,6%
Protestáns	273 millió	7,6%
Keresztény	1084 millió	30,3%
Zsidó	14 millió	0,4%
Mohamedán	508 millió	14,2%
Egyéb	1395 millió	39,1%
Ateista	571 millió	16,0%
	3572 millió	100,0%

* Egyéb = konfuciánusok, hinduisták, buddhisták, taoisták, sintoisták, parszik, primitív vallásúak... (135).

23. fejezet

A VALLÁSI TAPASZTALAT ÚTJAI

Miután a vallást bölcseletileg és teológiaiilag igazoltuk, a „vallási élmény” kifejezés helyett „vallási tapasztalatot” is mondhatunk. A tapasztalat szón ugyanis az átlagember valami létezőnek megtapasztalását érti.

Nem állítjuk, hogy *minden* vallási élmény egyúttal az Istennel való találkozás vallási tapasztalata, hiszen nemcsak valódi, de vélt tapasztalat is lehetséges, az érzéki csalódás lehetősége nincs kizárva. Gondoljunk a középkori flagellánsok mozgalmára, vagy arra, amit a kábítószerekkel kapcsolatos élményekről olvastunk (14. fejezet, 5.). Bölcséleti és teológiai okfejtésünk alapján azonban elvileg nyitott az út, amelyen bárki valóban találkozhat Istennel.

A vallási tapasztalatnak *sok formája és módzata* lehetséges. A gyakorlatban főképpen két formáról hallunk vagy olvasunk: a hitetlen

vagy az emberi tekintélyekre épített hitű ember első találkozása, és az Istennel már kapcsolatot tartó, sőt esetleg vele egyesült misztikus lélek új meg új találkozásai Istennel.

Nemcsak a teológiai kegyelemtanból, hanem a vallástudomány által összegyűjtött beszámolókból is tudjuk, hogy *a találkozás kezdeményezése nem az emberé, hanem Istené*. Az emberi igyekezet csak útkészítés, vagy pedig válasz az isteni megszólításra, és az ilyen útkészítést és választ szinte kivétel nélkül megelőzi az emberileg megtapasztalhatatlan segítő kegyelem. Szent Pál így írja le lelkének az isteni megszólításra adott válaszát: „...futok utána, hogy magamhoz ragadjam, ahogy Krisztus is magához ragadott engem.” (Fil 3, 12).

1. *Szent Pál megtérésének története* (ApCsel 9) arra is példa, hogy az isteni hívás sokszor előkészület nélkül, váratlanul éri a megszólítottat. Hasonlót olvasunk *Mózes* csipkebokori jelene-ténél (Kiv 3), *Ábrahám* történetében (Ter 12 és 22), a *próféták* meghívásánál (Iz 6, Jer 1, Ez 4), továbbá az *Újszövetségben*.

Pascal 23 éves korában kapcsolatba kerül a janzenizmus-sal, de úgy érzi, hogy az az Isten, akit így megismert, nem sokat mond számára. Sokat szenved, nyugtalankodik Isten hallga-tása (silence de Dieu) miatt. 1654. november 23-ának esté-jén végre megszűnt a hallgatás. Ennek emléke az a kis per-gament lap, amelyet halála után egyik mellényének bélésébe varrva találtak, és amelyen saját kézírásával örököltette meg Istennel való találkozását. Ez a híres „Mémorial” dátumo-zással kezdődik, majd így folytatódik:

Tűz.

Ábrahám Istene, Izsák Istene, Jákob Istene,
nem a bölcselőké és tudósoké!

Bizonyosság, bizonyosság, megérzés, öröm, béke.

Jézus Krisztus Istene.

Az én Istenemet és a ti Isteneteket (Jn 20, 17).

A te Istened legyen az én Istenem (Ruth).

Elfeledkezés a világról s mindenről, kivéve az Istent.

Csak azokon az utakon található, amelyeket az Evan-gélium tanít. Az emberi lélek nagysága.

Igazságos Atya, a világ nem ismert meg Téged, de én megismertelek (Jn 17).

Öröm, öröm, öröm s az öröm könnyűi.

Elszakadtam Tőle:
Elhagytak engem, a forrást.
Istenem, elhagysz-e engem?
Bár soha el ne lennék választva Tőle.
Ez az örök élet, hogy megismerjenek Téged,
az egyetlen, igaz Istent s akit Te küldtél,
Jézus Krisztust,
Jézus Krisztust.
Elszakadtam Tőle, menekültem előle,
megtagadtam, keresztre feszítettem.
Bár sohase lennék elválasztva Tőle.
Csak az Evangéliumban tanított utakon
őrizhető meg.
Teljes és szelíd lemondás.
Teljes engedelmesség Jézus Krisztusnak és
lelkivezetőmnnek.
Örökké örömben a Földön való egyévi
megpróbáltatásért. Sohasem felejttem el beszédedet.
Amen.

Dienes Valéria, a nemrég elhunyt kiváló magyar filozófus írja: „Akkor este ... egyszerre valami olyan érzés alakult bennem, hogy ez a szoba tele van, és hogy az Valaki, akivel tele van, és hogy az itt van ... Az biztos, hogy az egy olyan erős jelenlét, mint ... csak úgy zengett bennem: Isten, Isten ... Tehát itt van! Nekem tehát – nagyon érdekes volt ez a gondolat! – most már beszélhetek akármit, hogy van van nincs, mert én már most tapasztalom Őt”. (Szolgálat, 42. sz. 42 lap).

Váratlan esemény történt *Max Jacob* francia költő életében. 1909 szeptemberében öltözködés közben szobája falán látott egy emberfeletti lényt, önkéntelenül térdre esett előtte, könnyek borították el szemét, és földöntúli béke árasztotta el szívét. Két szó jutott eszébe és szüntelen csak ezt hajtogatta: meghalni, megszületni. Sokáig kellett küzdenie nemcsak önmagával, hanem az emberekkel, mert mikor látomására hivatkozva kérte a keresztséget, nagyon bizalmatlanul fogadták. (M. Jacob: Megtérésem története. Vigilia 1953. 66–72. lap).

2. Néha a vallással kapcsolatos benyomásokat használja fel Isten, hogy megszólaljon valakinek a lelkében.

Paul Claudel francia költő (1868–1955) 1886. karácsony délutánján betér a székesegyházba és hallja, amint a vesperásban felcsendül a Magnificat. Hirtelen megragadja a lelkét a gondolat: „Akik hisznek, boldog emberek. Igaz ez? Nagyon igaz! Van Isten és itt van. Valaki. Éppúgy személyes, mint én: szeret és hív!” (Pages de Prose. Paris, 1944. 277. lap).

J. Jørgensen dán író (1866–1956) 1896-ban egy koppenhágai parkban sétált. Egy korális ének hangjai ütötték meg a fülét. A szöveg mintha őt szólította volna: „Fáradt lélek, jöjj hozzám!” Ugy érezte, mintha Isten hívná, és ettől az érzéstől nem tudott megszabadulni. Haza sietett és megváltoztatta életét. (Jørgensen: Élethazugságok és életigazságok. 25–26).

3. „Átütötted igéddel szívemet és megszerettelek” (Szt. Ágoston: Vallomások X 6 8).

Ismeretes, hogy *Szent Ágoston* megtérését közvetlenül a Biblia (Róm 13, 13–14) szavainak átütő ereje váltotta ki (Vall VIII 12 29).

Hasonlót olvasunk *Assiszi Szent Ferencről*, aki a szentmise evangéliumának szavai nyomán találta meg hivatását: „Ne vigyetek magatokkal az útra tarisznját, se két ruhát, se sarut, se botot” (Mt 10, 10). (Legenda trium sociorum 3–8).

4. Assiszi Szent Ferenc a természet megnyilvánulásaiban is újra meg újra találkozott Istennel. *Naphimnusa* így kezdődik:

Mindenható, fölséges és jóságos Úr,
Tied a dicséret, dicsőség, imádás és minden áldás.
Minden egyedül Téged illet, Fölség,
És nem méltó az ember, hogy nevedet kimondja.

Aztán megköszöni a napot, a holdat, a csillagokat, a szelet, a levegőt, a felhőket, a tüzet, a földet, az embereket, és úgy érzi, hogy mindezek kell, hogy istendicséretet fakaszsanak bennünk, sőt még a testi halál is kell, hogy áldja az

Úr nevét. Sokban emlékeztet a Dán 3,58–87-ben olvasható Benedicite-himnuszra.

Willibrord Verkade festő (1863–1946) lelkét először a liturgia útján érintette meg Isten. Verkade azonban menekült az Úr elől. Egy alkalommal egyik festő barátja a természet csodás felépítettségét ecsetelte előtte: az élettelen kő, az élő növény, az állatvilág, a testből és szellemi lélekből álló ember, és a lépcsőfokok tetején Isten. Azt írja Verkade, hogy ettől az órától kezdve hinni tudott Istenben. Szíve megremegett, és bár még nagyon félénken, fölemelkedett a Legnagyobbhoz és Legjobbhoz (Cserhádi J.: Mindennapi kenyér 1975, 84. lap).

Az 1941-ben meghalt indiai költő, *Rabindranath Tagore* írja:

Fény, meghajlok előtted!
Tégy engem tisztává,
Csókold homlokomra
Az Atya áldását.

Szél, meghajlok előtted!
Tégy engem emberré,
Simogasd testemet
Az Atya áldásával.

Föld, meghajlok előtted!
Tégy engem gazdaggá.
Add, hogy gyümölcsöző legyen bennem
Az Atya áldása.

5. „Istenhez az út gyakran teremtményeken át vezet: emberszíveken át Isten szívéhez” (Prohászka: Élő vizek forrása VII).

Angelus Silesius, a misztikus költő (†1677) írja:

Istenhez a szív egyszerűen benyit:

Ész és szellem sokat vár, míg beengedik.

Valóban sokakat egy jóbaráttól vagy mástól kapott szeretet útján hívott Isten magához. Ismeretes, hogy Paul Claudel hatása alatt több jeles író is megtalálta Istent, pl. Péguy, Jammes, Frizeau.

6. Sokat számít mások jó példája. Az amerikai valláspszichológus, *Starbuck* egyik kísérleti személye ezt írta: „Főleg barátom befolyásának tulajdoníthatom megtérésemet. Amikor ez az oltárhoz ment, ezt gondoltam: No, ha ez keresztény lehet, akkor én is lehetek.” (Vető L.: Tapasztalati valláslélektan, 47. lap).

Szent Ágostonnak Istennel való találkozását előkészítette *Remete Szent Antal* élettörténetének olvasása, továbbá az, hogy hallott mások megtéréséről. Felmerült benne a gondolat: Si potuerunt hi et haec, quare non tu, Augustine? Ha ezek a férfiak és nők képesek voltak megtenni, miért ne tudnád te is, Ágoston?

Loyolai Szent Ignác mint katonatiszt megsebesült, és betegségében a szentek életét olvasgatta. Ennek hatására hallotta meg Isten hívó szavát, bűnbánatot tartott és új életet kezdett (Ign: Memoria vitae I 5–12).

7. A világból, önmagunkból való kiábrándulás is alkalom lehet arra, hogy Istent megtaláljuk.

Három *Ady*-versből lássunk egy-egy bekezdést:

Mikor elhagytak,
Mikor a lelkem roskadozva vittem,
Csendesen és váratlanul
Átölelt az Isten.

(Az Úr érkezése)

Próbáltam sokféle mesét,
De, hajh, egyik se volt elég:
Szívemben, idegimben
Kiabáló nagy lárma
Téged keres, Fölség,
Isten, a tied minden.
(Az Isten-kereső lárma)

Hiszek hitetlenül Istenben,
Mert hinni akarok:
Mert sohse volt még úgy rászorulva
Sem élő, sem halott.
(Hiszek hitetlenül Istenben)

Lev Tolsztoj:

Ajándékozz nekem hitet, Uram!
Nem magamban akarok hinni, hanem Tebenned.
Mert mint a fészekből kiesett madárfióka,
Úgy csipog a lélek Isten után.

8. *Babits Mihályt* a szenvedés vezeti vissza gyerekkorának Istenéhez:

Szenvedni annyi, mint diadalt aratni:
Ó hány éles vasnak kell rajtunk faragni,
Míg méltók nem leszünk, hogy az Ég Királya
Beállítson majdan szobros csarnokába...
Krisztus Urunk, segíts meg!
(Psychoanalysis Christiana)

Tóth Árpád oltó-késhez hasonlítja a szenvedést:

Tudom és érzem, hogy szeretsz:
Próbáid áldott oltó-kése bennem
Téged szolgál, mert míg szívembe metsz,
Új szépséget teremni sebez engem.
(Isten oltó-kése)

Edith Stein imája:

Engedd, Uram,
járnom vakon
ösvényedet.
Érteni célod
nem akarom,
kis gyermeked.
Bölcsesség Atyja vagy,
Atyám, szeretsz.
Vezess bár éjen át,
Hozzád vezetsz.

9. Istennel való találkozást eszközölhet a bűnbánat.

Egy *babiloni imádság* a Kr. e. VII. századból.
Assurbanapli könyvtárában találták:
Uram, hibáim számosak,
Bűneim nagyok!

Juhász Gyula verse:

És minden dolgok mélyén béke él.
És minden tájak éjén csend lakik,
S a végtelenség összhangot zenél,
S örök valók csupán mély álmaink.

És minden bánat lassan béke lesz.
És mindenik gyötrődés győzelem.
S a kínok kínja, mely vérig sebez,
Segít túllátni a szűk életen.

Testvéreim, a boldogság örök.
S e tájon mind elmúló, ami jó.
S az élet, a szép nagy processzió,

Mely indul örvény és sírok fölött,
Az égi táj felé tart csendesen,
S egy stációja van: a végtelen.

(Béke)

10. A régi embert sokszor az ellenségtől és a betegségtől való félelem indította arra, hogy Istenhez forduljon.

Az *indus Rigvéda-költemény* a Kr. e. 2. évezredben így fohászkodik:

Uralkodó vagy, hatalmas és dicső,
Az ellenség szétzúzója. Nincs hasonmásod!
Akihez kegyesen lehajolsz,
Azt sohasem verik le, és nem lesz legyőzött.

Az ellenféltől, kérünk, tégy minket szabaddá!
Az ellenségeskedőt űzd ki az országból!
És űzzed a legmélyebb sötétségbe azt,
Aki bennünket fenyeget és üldöz!

Az ellenség háza előtt önts belénk nyugalmat,
Hogy ne sújthassál bennünket!
Az ellenség dühétől védelmezz meg minket,
És tartsd távol tőlünk csapását!

Kb. 3000 éves *egyiptomi imádság* :

Hozzád fordulok, Atyám,

Ismeretlen népek tömege vesz körül,

És egyedül állok Előtted.

Senki sincs velem.

Íjászaim és lovasaim elhagytak,

Amikor hívtam őket.

De én Amont többre tartom milliárdnyi íjásznál,

Lovas-millióknál és fiatal hősök miriadjainál.

(Rames-ének)

11. A 131. zsoltár szerint lelkünk úgy nyugszik meg Istenben, ahogy a kisgyermek békét és biztonságot talál anyja ölében.

Gabriel Marcel francia bölcselelő (1889–1973) lelke a szeretet teljességét kereste. Úgy találta, hogy életünk értelme nem az „esse”, hanem a „coesse”, vagyis a szeretet által megalapozott kölcsönös bizalom, hűség és elkötelezettség. Ilyen köteleknek biztosítéka azonban csak az lehet, ha az emberek kölcsönös szeretete bekapcsolódik az abszolút szeretetbe és belőle forrászik. A szeretetben az „én” rátalál a „te”-re. Az abszolút, a mindent betöltő és felölelő „Te” az Isten.

Ugyanezt tapasztalta *Sigrid Undset*, a Nobel-díjas svéd író (1883–1949), és regényei is ezt tükrözik. Az Istenben megpihent lélek állapotát így jellemzi: „Talán a tenger mélyén uralkodó csenddel lehetne összehasonlítani, melyet a felszín vihara nem befolyásol. Így tapasztalhatjuk mi is, hogy Isten országa bennünk gyökerezik, és körül van véve a mi külső nyugtalan, félig igaz, félig illuzórikus énünkkel”. (Cserháti J.: Mindennapi kenyér, 1975. 10. lap).

Djebbal Eddin, mohamedán misztikus így ír: „Szeretet után futkosunk nyugtalanul ide-oda, a szeretet végül is Isten mélységeibe szakad. Amit a szeretet magasztalására valaha kigondoltam, amikor maga a szeretet felgyulladt, mind elnémult bennem.”

Egy másik mohamedán misztikus: „Ó, Istenem, elcsitul már a nap lármája, elcsöndesedtek már a hangok, és kis szobájában örül kedvesének a leány. Én, a magányos azonban a te jelenlétednek örülök. Mert Téged tudlak igazi kedvesemnek.” „Szívemet megőrzöm a veled való érintkezés

számára, míg testem azokkal érintkezik, akik társaságomra szorulnak. Így testileg látogatóim társa vagyok, de szívem társa az én Szerelmem". (Id. Karrer-Gyéressy: Vallásosság és kereszténység. Bp. 1943. 159–160 lap).

12. *Rabindranath Tagore* verse:

Nem hallottátok halk lépteit?

Ő jön, jön, egyre jön.

Minden pillanatban, minden koron, minden nap, minden éjjel,

Ő jön, jön, egyre jön.

Sok dalt daloltam, sok minden hangulatomban,
de minden dallam mindenkör azt hirdette:

Ő jön, jön, egyre jön.

A sugárzó április illatot lehelő napjain, az erdei
ösvényen át

Ő jön, jön, egyre jön.

A júliusi éjszakák esős párájában, a felhők dörgő
szekerén

Ő jön, jön, egyre jön.

Fájdalom után fájdalomban az ő lépte szorítja a
szívemet,

és lába arany-nyoma fölragyogatja kedvemet.

13. *Szent Ágoston* nyomán a misztikusok azt tanítják, hogy az Isten-nel való találkozás legbiztosabb helye a lélek legbenseje. Ezért ajánlják a befeléfordulást, a csendet, az érzékek kikapcsolását. Szent Ágoston írja: „Noli foras ire, in teipsum redi, in interiore homine habitat veritas”: Ne kint keresd, térj be magadhoz, a lélek legmélyén lakik az igazság (De vera religione 39 72; vö. Vall VII 8 12).

Angelus Silesius így fogalmazza ezt:

Megállj, hova rohasz, tebenned van a menny,

Másutt meg nem leled az Istent sohasem.

Weöres Sándor verse:

Mit málló kőre nem bízol:
mintázd meg levegőből.
Van néha olyan pillanat,
mely kilóg az időből.

Mit kő nem óv, megőrzi ő,
bezárva kincses öklét,
jövője nincs és múltja sincs,
ő maga az öröklét.

Mint fürdőző combját ha hal
súrolta s továbblibbent –
így néha megérezheted
önnön-magadban Istent:

fél emlék a jelenben is
és később, mint az álom.
S az öröklétet ízeled
még innen a halálon.

(Örök pillanat)

Az ősi indiai *Upanisádokból*:

Vajon azok miatt van-e vágyódás, akiket szeretünk,
És akiket az élők és a holtak között keresünk?

Vagy vágyódásunk valami másért van:

azért, amit keresünk, de nem találunk meg lángoló
kívánságunk ellenére sem?

Íme, minden a miénk lesz, ha elmélyedünk önmagunkba,
egészen a szív lótuuszáig hatolunk, ahol az Isten székel.

Ó, igen! Ó, igen! minden, amit kívánunk, kézzel-
fogható közelségben van,
ha láthatatlan is a káprázat függönyc mögött.

R. M. Rilke „Stundenbuch”-jából:

Ha egyszer úgy rám teljes csend borulna,
S a sok véletlen némaságba fúlna,
És nem zavarna száz szomszéd kacaj,
S mit érző érzékünk ébreszt, a zaj,
És nem gátolna sok titkos moraj:

Úgy jönne tán százszorzó eszmeraj,
S fenéig tudnálak gondolni Téged,
S bírnálak, míg csak egy mosoly sug bókot,
S mindenre rácsókolnálak, mi élet,
Mint hálacsókot. . .

És oly közel, hogy szinte rátapad,
Előtted lelkem csöndruhában áll,
És imám, mit még bimbóban talál
Szemed, megéri rajta, mint a fán.
(Kállay Miklós fordítása)

II. FŐRÉS

AZ EGYHÁZ

AZ EGYHÁZRÓL SZÓLÓ ZSINATI KONSTITUCIÓBÓL:

„Jóságában és bölcsességében az Isten úgy határozott, hogy kinyilatkoztatja önmagát, és tudtunkra adja akaratának szent titkát (vö. Ef 1, 9), melynek alapján Jézus Krisztus a megtestesült Ige által, a Szentlélekben az Atyához járulnak az emberek és az isteni természetben részesülnek (vö. Ef 2, 18; 2 Pt 1, 4). Ebben a kinyilatkoztatásban a láthatatlan Isten (vö. Kol 1, 15; 1 Tim 1, 14) szeretetének gazdagságából mint barátaihoz szól az emberekhez (vö. Kiv 33, 11; Jn 15, 14–15), társalog velük, (vö. Bar 3, 38), hogy őket meghívja és befogadja a saját közösségébe. Ez a kinyilatkoztatás eseményekben és hozzájuk bensőleg kapcsolódó szavakban bontakozik ki: Istennek az üdvösség történetében művelt cselekedetei kinyilvánítják és megerősítik a tanítást és a szavakkal kifejezett valóságokat. A szavak viszont a tetteket hirdetik és a bennük rejlő misztériumot világítják meg. Az Istenről és az ember üdvösségéről így kinyilatkoztatott mélységes igazság Krisztusban ragyog fel a szemünk előtt. Ő az egész kinyilatkoztatás közvetítője” (E 2).

„Isten végtelen jóságában úgy intézkedett, hogy amit minden nép üdvösségére kinyilatkoztatott, az minden időre csorbíthatatlanul megmaradjon, és adják tovább minden nemzedéknek. Krisztus Urunk tehát, akiben a fölséges Isten egész kinyilatkoztatása befejeződik (vö. 2 Kor 1, 20; 3, 16–4, 6), parancsot adott apostolainak, hogy hirdessék mindenkinek az evangéliumot, amelynek ígérete már a próféták ajkán elhangzott, amelyet ő maga váltott valóra és személyesen hirdetett, mint az üdvösségre vonatkozó minden igazságnak és erkölcsi tanításnak forrását, és így tegyenek mindenkit az isteni ajándékok részesévé. Ezt a parancsot hűségesen teljesítették is. Teljesítették az apostolok, akik szóbeli igehirdetéssel, példamutatással és az intézményekben átadták, amit Krisztus ajkáról hallottak, a vele való társalgásból és tetteiből merítették, vagy a Szentlélek

ihletéséből megtanultak. És teljesítették azok az apostolok vagy apostoltanítványok, akik szintén a Szentlélek sugalmazására írásba foglalták az üdvösség híret.

Az apostolok püspököket hagytak hátra utódaikul, és nekik adták át saját tanítói helyüket, hogy az evangélium az Egyházban mindig sértetlenül és elevenen megmaradjon. Ez a szenthagyomány, valamint az ó- és új-szövetségi Szentírás mintegy az a tükör, amelyben a földön vándorló Egyház szemléli Istent, akitől mindent kap, mígcsak el nem jut odáig, hogy úgy lássa őt színről-színre amint van (vö. 1 Jn 3,2) (E 7).

II. FŐRÉS

I. RÉSZ

AZ EGYHÁZ KRISZTUSI ALAPÍTÁSA

LEGRÉGIBB ADATAINK KRISZTUS EGYHÁZÁRÓL

1. Első keresztény közösségek

A kereszténység szentkönyveiből a legrégebbiek – Szent Pál apostolnak az első század ötvenes éveiben írt levelei – már keresztény (= krisztusi) közösségeknek íródtak és Krisztusról tanítanak. Így a Tesszalonikaiaknak címzett két levél, a Korintusiaknak címzett két levél, a Galatáknak és a Rómaiaknak címzett levelek. A hatvanas évekből származó „fogsági” levelek (a Filippieknek, az Efezusiaknak, a Kolosszeieknek írt levél), valamint a valószínűleg hetven után keletkezett Apostolok Cselekedetei című könyv, az ún. pásztorális levelek és a kilencvenes évek egyik terméke, a Jelenések könyve ugyanilyen közösségekről tanúskodik. Az Apostolok Cselekedeteinek könyvéből tudjuk, hogy az első keresztény egyházak jóval az ötvenes évek előtt, nem sokkal Krisztus mennybemenetele után keletkeztek.

Az Apostolok Cselekedetei című könyv a *krisztusi Egyház megalakulását* az első pünkösdi nagy élményével, a Szentlélek eljöttének meg tapasztalásával hozza összefüggésbe. Ezt az állítást igazolja az a tény, hogy már Szent Pál első levelei (pl. 1 Kor 2,12–13; Gal 5,22; Róm 14,17) a Szentléleknek tulajdonítják a jézusi tanítás és magatartás megőrzését.

Jézus követőinek első nagy élménye nem a pünkösdi volt. Legelső élményeik a messiási idő eljöttét hirdető Csodatevővel együtt töltött idők eseményei voltak, második és legjelentősebb élményük pedig a Feltámadottal való találkozásuk. Ez a találkozás végleg meggyőzte őket, hogy Jézus nem a korábbi ál-Messiások sorába tartozik, hanem a próféták által megjövendölt Messiás, és vele beköszöntött az évszázadokon át várva-várt üdvösség.

Különös, hogy ez a meggyőződés nem hozta magával küldetésük (Mt 28,19–20) vállalását, sőt Jézus mennybemenetele óta újra erőt

vett rajtuk a félelem: akik Jézust keresztre juttatták és feltámadását elhallgattatni törekedtek, ellenük is fordulhatnak. Ezért nem mer-tek a Feltámadotról nyilvánosan beszélni.

A Szentlélek pünködsi kiáradása azonban igen jelentős változásokat eredményezett.

Elsősorban ráébredtek arra, amit a mai teológia „mysterium Paschale”-nak, húsvéti misztériumnak mond, és hogy az Jézusra és követőire egyaránt vonatkozik. Jézus húsvéti misztériuma ezt jelenti: szenvedése és halála nem ellenségeinek vagy a gonosz léleknek rövid-életű győzelme volt, hanem önként vállalt áldozat, amelyben Izajás próféta Jahve Szolgájának engesztelő önfeláldozásáról írt jövendőlése (Iz 53,1–2) teljesedett be; Jézus megdicsőülése pedig az ugyanott megjövendölt és a zsoltárokból megénekelt (Zsolt 16; 110) „trónraemelés” volt: „Atyáink Istene feltámasztotta Jézust, akit keresztfára feszítve megöltetek. Isten jobbjára fejedelemmé és Megváltóvá emelte...” (ApCsel 5,30–31; vö. 2,31; 7,56; vö. Lk 24,26–27). Jézus követőinek hasonló utat kell járniuk: „előbb azonban szenvednünk kell vele együtt, hogy vele együtt meg is dicsőüljünk” (Róm 8,18; vö. Jn 15,20–21).

A pünködsi esemény Jézus ígérését is eszébe juttatta az apostoloknak: ha Ő eltávozik közülük, „más” *Paraklétoszt* küld, hogy velük legyen (Jn 16,7). A Paraklétosz közbenjárót jelent, isteni erő közvetítőjét, Isten akaratát állandóan tolmácsoló, továbbá a hűséget és összetartást biztosító szószólót, olyan valakit, amilyen az Ószövetségben a goél-nek nevezett közbenjáró és tanácsadó (védő-ügyvéd-féle) volt.

Mindezek tudata annyi *bátorságot és erőt kölcsönzött* a Jézus által előre kiválasztott küldötteknek (apostoloknak), hogy ettől kezdve egész életüket arra szentelték, hogy a messiási ígéretek Jézusban történt beteljesedését és a Jézus által a világ minden emberének meghozott üdvösséget hirdessék. A hatóságoktól elszenvetett megvesszőzést, bebörtönözést és egyéb üldöztetéseket boldogan fogadták (ApCsel 5,41), mert Jézus szavaira gondoltak (Mt 5,10–12) és arra, hogy „inkább kell engedelmeskedni Istennek, mint az embereknek” (ApCsel 5,29; vö. 4,19).

Az első egyházi közösség Jeruzsálemben alakult meg. De minthogy a pünködsi eseményeknek – beleértve a keresztség tömeges kiszolgáltatását – tanúi voltak a birodalom minden részéből odasereglett ünneplő izraeliták, elég korán másutt is *keresztény közösségek keletkeztek*

(136). Elsősorban Palesztinában, főképp a tengerparti városokban (Lydda, Joppé, Asdód, Caesarea), még Szamariában is (Lk 17,16; ApCsel 8). Szent Pál két ízben felment Jeruzsálembe (Gal 1,18; 2,1–10), hogy hitét és tanítását ellenőriztesse a főapostolokkal. Ebből joggal következtetjük, hogy a különféle egyházi közösségek Jeruzsálemet tekintették az új vallás centrumának. Ezt mutatja az ApCsel 15. fejezetében leírt „jeruzsálemi zsinat” is.

2. Az őskeresztény közösségek élete

A közösségek életéről keveset tudunk, mert részletes leírásaink nincsenek, csak utalások, amelyek alapján annyit biztosan állíthatunk, hogy közösségi életük két sarkpontja a közösségi istentisztelet és a tanúságtétel vagy apostolkodás volt, mely utóbbival újabb meg újabb közösségek létesítése járt együtt. A palesztinaiak egy ideig eljártak a jeruzsálemi templomba, illetve a vidékiek a zsinagógába, de ezenkívül magánházaknál *külön istentiszteletet is tartottak* (ApCsel 3,46). Istentiszteletük középpontjában a „kenyértörés” állott, amelyet későbben eukarisztianak neveztek, ma pedig szentmisének mondunk. Ez Jézus meghagyására (1 Kor 11,24–25) az utolsó vacsora mintájára ment végbe, és szeretetlakomával volt egybekötve (ApCsel 2,42; 20,7–11). A szeretetlakomát eleinte a kenyér és bor színe alatt történt áldozás között fogyasztották (1 Kor 11,25; Lk 22,20) később a lakoma az eukarisztia ünneplése elé került (Mk 14,22–24; Mt 26,26–28), még később a lakomát este fogyasztották, a kenyértörés pedig másnap reggel volt. Az eukarisztia ünneplését nemcsak Jézus szenvedésére, halálára és megdicsőülésére való emléklakomának tartották, hanem a zsidó zikkarón mintájára olyan megemlékezésnek, amely megjeleníti Jézust és áldozatát, valóságos jelenlétet eredményez (137). Jézus valóságos testével és vérével így történő egyesülés (koinonia) pedig biztosítja Jézus Lelkének, a Szentléleknek állandó jelenlétét, bennük és köztük való működését, állandósítja a pünkösdi csodát.

Az eddigiekből láthatjuk, hogy az ősegyház elsősorban a Szentlélek által egybehívott és irányított „*karizmatikus*” közösség volt. Szent Pál leveleiből és az Apostolok Cselekedeteiből tudjuk, hogy a Szentlélek különféle rendkívüli „ajándékok” és „szolgálatok” útján tartotta ébren a lelkesedést, együvértartozást, az apostolkodás tüzeit

és Jézus életének tanulmányozását. Szent Pál az emberi test különféle szerveinek együttműködéséhez hasonlítja a „karizmák” változatosságát (1 Kor 12,12–31); azt tanítja, hogy *az így élő közösség Krisztus Teste*, és a közösség láthatatlan feje a megdicsőült Krisztus, akinek Lelke elsősorban próféták és tanítók útján vezeti a közösséget. A próféták olyan keresztények lehettek, akik a gyakorlati élet egyes kérdéseinek megoldására alkalmazták a krisztusi elveket, a tanítók pedig főképp az ószövetségi Szentírás mélyebb értelmének megértése és megértetése által segítették a keresztényeket abban, hogy Jézust és tanítását egészen magukévá tudják tenni (138). Nem világos azonban, hogy a próféták és tanítók feladata személyhez kötött volt-e, vagy pedig a közösségben alkalmilag megvilágosított és felszólaló más-más személyeket nevezték-e így.

Az azonban vitathatatlan, hogy a szűkebb értelemben vett karizmatikus szolgálatok mellett tágabb értelemben vett, vagyis szintén a Szentlélek irányítása alatt álló *hivatalok is voltak az ősegyházban*. Hogy Szent Pál a tanítását ellenőriztette a főapostolokkal, nemcsak a jeruzsálemi egyház privilegizált helyzetét mutatja, hanem azt is, hogy az evangéliumban „a Tizenkettő” néven szereplő apostolok felügyeletet gyakoroltak a közösségekben elhangzó tanítás és a közösségek életmódja tekintetében. Később az általuk megbízott és különféle neveken szereplő helyi vezetők vagy vándorszervezők gyakorolták ezt. Ilyen volt maga Pál is, ilyen értelemben mondja magát apostolnak, és ilyen hivatali intézkedéseiről olvashatunk már a korintusiaknak írt leveleiben (a vérfertőző kizárása és visszafogadása, a pogányoknak áldozott és utána kiárusított hús fogyasztása, pogány bírók előtti pereskedések, a „privilegium Paulinum” stb.), és ilyen állapotokról tanúskodnak az ún. pasztorális levelek.

Hogy a helyi szervezetek kezdetben milyenek lehettek és a hierarchia ezekből hogyan alakult ki fokozatosan, arról a későbbi fejezetekben lesz szó bővebben. Egyelőre elég megállapítanunk *az ősegyház alkotmányában mutatkozó kettősséget*: egyrészt a Szentlélekből egybehívott természetfölötti, karizmatikus közösség, másrészt a Krisztus által megbízott apostolok, továbbá azok megbízottai és utódai által irányított szervezet.

Az őskeresztények gyakran *koinonia*-nak mondják a részegyházakat és ezek összességét, az összegyházat. A koinonia szónak a Bibliában többféle jelentése van, témánk szempontjából kettő a fontos ezekből. Részesülés az üdvösség javaiban: akik a Szentlélek vezeté-

sével Krisztust követik, a megdicsőült Krisztus természetfölötti életében részesülnek. Ezt a vertikális irányú koinoniát a keresztség hozza létre bennünk és az eukarisztia táplálja. Ugyanezek a szentségek eredményezik a másik jelentésű, horizontális értelemben vett koinoniát, amelyet egyfelől a hitnek, a hit szerinti életnek és a szentségeknek egysége, másfelől a részegyházak vezetői (püspökei), valamint a püspökök püspöke iránti engedelmesség, harmadsorban pedig az egymás iránti önfeláldozó szeretet jellemez.

A vertikális értelemben vett koinonia tehát az Egyház megszervezettségét, intézmény-jellegét is isteni ajándéknak tekinti (vö. ApCsel 20,28), ezért nem lát ellentétet a jogilag is megszervezett intézmény és a Lélek által éltetett szeretetszövetség között (vö. E 8).

„Az egyházkormányzati szervekkel ellátott társaság és Krisztus titokzatos Teste, a látható és a lelki közösség, a földi és az égi javakkal gazdagított Egyház nem két különböző dolog, hanem egy összetett valóság, amely isteni és emberi elemből olvad össze. Ezért a megtestesült Igéhez hasonlítható. Amint az isteni Ige magára vett emberi természete mint az üdvösség élő szerve, vele szétszakíthatatlanul egyesül, neki szolgál, hasonlóképpen az Egyház társas szervezete is eszköze Krisztus Lelkének” (139).

3. Sorsdöntő problémák

Jézus az utolsó vacsorán azt ígérte, hogy távollétében követőit a helyette működő Szentlélek mindenre megtanítja, ami szükséges, és eszükbe juttat (*hüpomnészei*) mindent, amit ő mondott nekik. (Jn 14,26). Elvezeti őket a teljes igazságra és a jövődőt (= amit a jövőben tenniük kell) hirdeti (*anangelei*), de csak olyant hirdet (anangelei), amit Jézus az Atyától kapott és nekik tovább adott. Az itt szereplő két görög kifejezést a korabeli irodalom nemcsak szó szerinti értelemben használta, hanem képes beszéd, allegória, apokaliptikus leírás és egyéb nehezen érthető szövegek megfejtését és megértetését is ezekkel az igékkel jelezte.

Jézusnak ez az ígérete akkor teljesedett be először, amikor az apostolok a pünkösti csoda hatására rájöttek, hogy Jézus első *eljövetelének* célja nem a Dávid által megjövendőlt tökéletes messiási ország megalapítása (vö. ApCsel 1,6–8), hanem Jahve Szolgája feladatának végrehajtása volt; a tökéletes boldogság messiási országa pedig Jézus dicsőséges visszajövele után, a paruziakor fog megvalósulni.

A Szentléleknek második igen jelentős „visszaemlékeztető” tevékenysége ez volt: *Jézus nemcsak Izraelnek szánta az üdvösséget, hanem az egész világnak.* Az ApCsel 10. fejezete Szent Péter látomásával hozza ezt összefüggésbe, ugyanakkor azonban a Szentléleknek Kornéliusz és háza népére történt kiadását is megemlíti. Ennek a még meg nem keresztelték javára történt Szentlélek-csodának célja nyilvánvalóan az volt, hogy maga Péter, de főleg a zsidókból lett többi keresztény elhiggye, hogy a látomás Isten akaratát tolmácsolta: *a pogányok is megkeresztelhetők.*

A pogányok megkeresztelése azonban egy idő után olyan problémát vetett föl, amely a kereszténység fennmaradását érintette. Mint említettük, a zsidókból lett keresztények egy ideig eljártak a jeruzsálemi templomba, illetve a zsinagógákba. Ugyanezt és az Ószövetség sokféle vallási, főleg szertartási előírását egyesek a pogányságból megtértektől is meg akarták kívánni. Ennek megtanulása és teljesítése azonban olyan terhet jelentett, amely sok pogányt elriasztott volna a kereszténységtől, magát a kereszténységet pedig az a veszély fenyegette, hogy előbb-utóbb a zsidóság egyik szektájává válik. Amikor a kérdés kiéleződött, Pál és Barnabás Jeruzsálembe mentek, ott a vezetők Szent Jakab jeruzsálemi püspökkel élükön összegyűltek („*apostoli zsinat*”), és Szent Péter javaslatát fogadták el: a pogányságból jött keresztények nem kötelezhetők a zsidó előírások megtartására. Jellemző, hogy az erről szóló írás így kezdődik: „A Szentlélek is, mi is úgy láttuk jónak. . .” (ApCsel 15, 28).

A Szentlélek irányításának kell tulajdonítanunk egy harmadik sorsdöntő problémának, a *paruzia-kérdésnek* harmonikus megoldását is.

Jézus többször beszélt arról, hogy egy időre eltávozik, de aztán újra visszajön. Az ilyen ígéretek egy része keresztthalálára és feltámadására vonatkozik (pl. Jn 16,16), nagyobb részük pedig a világ végén történő dicsőséges eljövételre, a paruziára. Időpontokat nem említett Jézus, szavait azonban a zsidók közt akkoriban általánosan elterjedt világvég-várás miatt sokan úgy értelmezték, *mintha a paruzia hamarosan bekövetkeznék.* Egyes szentírásmagyarázók szerint eleinte Szent Pál is így vélekedett, ami dogmatikus szempontból nem kifogásolható, hiszen csak a paruzia ténye dogma, időpontja azonban nem teológiai kérdés, hanem ahhoz a természettudományos problémához tartozik, hogy a világ vége mikorra várható. Igen valószínűnek látjuk, hogy az időpont közelsége nem tartozott az

őskereszténység központi problémái közé, mert semmi nyoma annak, hogy a paruzia elmaradása nagy kiábrándulásokat vagy akár pártoskodásokat és zavarokat eredményezett volna. Meglepően higgadtan reagáltak, amikor az időpontban való csalódás bekövetkezett (vö. 2 Pt 3,4 kk; 2 Tesz 2,2 kk). A Szentlélek nyilván ráébresztette őket azokra a feladatokra, amelyeknek teljesítése igen sok időt vesz igénybe: Krisztus az összes népek megtérítésére küldte őket (Mt 28,19; Mk 16,15; ApCsel 1,8), az Egyház alapítását előkészítette, Szent Pál is egyházakat szervezett, ezekbe utódokat állított. Figyelembe véendő továbbá a paruzia olyan előjelei, amelyek hosszabb idő elteltét igénylik (Mk 13,10; Lk 24,47; Mt 24,14; 25,19).

4. Az első igehirdetés

Úgy tűnik, hogy az első közösségeket elsősorban Jézus megdicsőülése és szenvedése, továbbá a paruzia érdekelte. Az első igehirdetésre utaló nyomok az újszövetségi iratokban ezeket említik, és hogy a pogányok misszionálása ezenkívül a monoteizmust hangsúlyozta (pl. 1 Tesz 1,9–10).

Idővel azonban ilyen kérdések is felmerültek: Miért került szembe Jézus a hatóságokkal? mit tett és mit tanított? mit kívánt a követőitől? honnan származott, és minek tartotta magát? Ezekre és hasonló kérdésekre azoktól vártak feleletet, akik „Keresztelő János fellépésétől Jézus feltámadásáig szem és fültanúi voltak” Jézusnak (ApCsel 1,21–22), akiket éveken át maga mellett tartott és neveltetett. Ők pedig nemcsak visszaemlékeztek a történtekekre, hanem a pümködi Lélektől megvilágítva olyan kijelentések és események valódi mondanivalóira is rájöttek, amiket Jézus mellett még nem vagy még nem egészen értettek. Például a mai szakemberek nagy része biztosra veszi, hogy Jézus a nyolc boldogság elsőjét úgy fogalmazta, ahogyan a Lukács-evangéliumban olvasható: „Boldogok vagytok ti szegények, mert tiétek az Isten országa” (6,20). Egyes közösségekben azonban viták merültek fel: az lehet csak Jézus tanítványa, aki teljes szegénységben él? A viták során az apostolok visszaemlékeztek, hogy Jézus nem mindenkitől, hanem csak néhány kiválasztotttól (a Tizenkettőtől) kívánta meg a teljes szegénységet – nem úgy, mint a qumrániak –, hiszen Lázárt is barátjának tekin-

tette, és Zakeust sem kötelezte, hogy mindenről lemondjon. Ezért azt tanították, hogy Jézus csak az anyagi javaktól való teljes függetlenséget szorgalmazta (vö. Fil 4,11–13), a szegénység szellemét, a „lélekben való” szegénységet. Ez a magyarázat terjedt el egyes közösségekben, sőt – az egyszerűség kedvéért, a magyarázkodás fölöslegessé tételére – így fogalmazta meg és adta Jézus ajkára az a közösségi tradíció, amelyet a Máté-evangélium foglalt írásba: „Boldogok a lélekben szegények, mert övék a mennyek országa” (Mt 5,3). Az is igen valószínű, hogy Jézus az utolsó vacsorán azokkal a szavakkal változtatta át a kenyeret és bort, amelyeket Justinusnál olvassunk: „Ez az én testem. Ez az én vérem.” Ezeket a szavakat azonban a három szinoptikus evangéliumban és az 1 Kor 11-ben Jézusnak egyéb kijelentései foglalják keretbe, sőt ezek a kijelentések egymással sem pontosan megegyezők. Ezt a jelenséget úgy kell értelmezni, hogy Jézus máskor mondott kijelentéseit egyes közösségek jónak látták hozzákapcsolni az átváltoztatás szavaihoz, mert így az eukarisztia ünneplésekor mindenkinek eszébe juthatott annak egész jelentősége.

Jézus életének egyéb eseményeit sem egyöntetűen tanították az összes közösségekben. Hiszen *kénytelenek voltak alkalmazkodni* hallgatóik körülményeihez (pl. a pogányságból megtérteknél nem hivatkozhattak ószövetségi jóvendölések beteljesedésére, mint a zsidókból lett keresztényeknél), alkalmazkodtak továbbá a vidék és a hely különleges adottságaihoz és hallgatóiknak azokkal összefüggő igényeihez, felfogóképességükhöz stb. Ilyen módon az evangélizálásnak (= az üdvösség örömhíre terjesztésének) különféle típusai alakultak ki. A régi ember nem tartotta történelemhamisításnak az ilyen eljárást. Hiszen a keleti ember általában a történet mondani-valójára, mélyebb értelmére kíváncsi, nem pedig a részleteire. Akik később ezeket az elbeszélés-típusokat írásba foglalták (60 körül a Márknak tulajdonított evangélium, később a Máté és Lukács evangélium, a század végén a János evangélium), azok a „redaktorok” sem történeti, hanem *üdvőtörténeti célt tartottak szem előtt*: mit tett és tanított Jézus az emberiség üdvössége érdekében? Ezért a zsidó vallásos irodalomban akkoriban szereplő elbeszélő formákat alkalmazták, Jézus beszédeit tehát nem szó szerint, hanem értelemszerűen közölték, több helyütt tett kijelentéseit egy beszédbe szorították (pl. Mt 13; 24), ugyanezt tették néha csodáival stb.

Arra azonban gondosan ügyeltek, hogy az így kialakult evangéli-

zálási formák és azoknak írásba rögzítése *meg ne hamisítsa a kereszténység lényeges tényeit és mondanivalóit*. Szó volt már arról, hogy Szent Pál két ízben is egyeztetette tanítását a főapostolokéval. Ehhez a tanításhoz való ragaszkodását pedig a galatáknak írt szavai bizonyítják: „De ha akárki, akár egy mennyei angyal más evangéliumot hirdetne nektek, mint amit mi hirdettünk: átkozott legyen” (Gal 1,8–9; vö. 1 Kor 7,40; 2 Kor 13,3). Az utolsó vacsoráról szóló szentpáli tudósításban a Bibliában többször szereplő, sőt a Biblián kívüli vallásokban is gyakran előforduló szakkifejezések olvashatók: paradidómi = hivatalos formában átadni, és paralambanein = hivatalos formában átvenni. Az úgynevezett pasztoriális levelekből látható, hogy az egyházi vezetők legfőbb feladata az apostoloktól kapott hitletétemény (depositum, apodoszisz) megőrzése (1 Tim 6,20; 2 Tim 1,14; Tit 1,9) és megfelelő formában történő továbbadása. Egyes helyekből (1 Tim 6,12 és 2 Tim 2,1) azt látjuk, hogy az átadás tanúk jelenlétében történt, hogy ha a megbízott eltérne az átvett tanítástól, legyenek, akik figyelmeztessék, vagy ha valaki kétségbe vonná hűségét, legyenek, akik azt tanúsítják.

A mai ember problémái az őskereszténységgel kapcsolatban

Mindezek azt mutatják, hogy az ősegyház a zsidóságtól tudatosan elkülönült, fokozatosan kiépülő szervezettől rendelkező intézmény, ugyanakkor azonban a Szentlélektől irányított karizmatikus kegyelmi közösség, a krisztusi életeszmenyéből élők önkéntes tömörülése is volt.

Felmerül a kérdés, hogy ez a kettősség mennyire felel meg Jézus elgondolásának: akart-e Jézus Egyházat, és ha igen, ilyennek akarta-e? További probléma: Az őskeresztény hitélet és szervezet nem maradt meg eredeti formájában, hanem sok változtatás, módosítás, sőt egyes felekezeteknek egymástól lényegesen eltérő módosításai következtek be a közel kétezer esztendő folyamán. Fejlődésnek, az eredeti gondolatok fokozatos kibontakozásának mondhatók-e ezek a változások, vagy pedig torzulásnak? Vannak-e a kétezer év alatt megmaradt „örök krisztusi” tanok, életformák, szervezetek, és ha vannak, hol találhatók?

Mindezekre a kérdésekre a Jézus tanítását, tetteit és intézkedéseit megörökítő, írásba foglalt hitletétemény alapján keresünk választ, először csak általánosságban (lásd a következő fejezetet), később pedig három problémakör köré csoportosítva:

1. A megdicsőült Krisztus kapcsolata Egyházával.
2. A Krisztus által szándékolt Egyház lényeges tulajdonságai.
3. Az apostoli Egyház szervezetének utódlása.

25. fejezet

JÉZUS EGYHÁZALAPÍTÓ SZÁNDÉKA

Jézus földön jártakor még nem volt Egyház, hanem csak az első pünkösdkor alakult meg. Megalakulását nem az apostolok kezdeményezték, ők csak engedelmes eszközei voltak a Szentlélek indításának. Ezt olvassuk az Apostolok Cselekedetei 2. fejezetében, és ezt tanítja a II. vatikáni zsinat is: Jézus halála és feltámadása után Lelkének kiárasztása által jött létre az az új testvéri közösség, amelyet Egyháznak mondunk (EM 32; M 5; vö. E 2).

A liturgiáról szóló zsinati konstitúció egy régi szép képet idéz: „a kereszten elszenderült Krisztus oldalából fakadt az a csodálatos szakramentum, amely maga az Egyház” (L 5). Ezt a képet nem úgy kell érteni, mintha az Egyház Krisztus kereszthalálakor alakult volna meg, hanem szimbolikus jelentése szerint. Az Egyházzal szóló zsinati konstitúció is jelképről beszél: a kezdetet és a gyarapodást „jelképezi” a keresztre feszített Jézus oldalából kifolyt vér és víz (E 3). Jézus vére ugyanis az Egyház fennmaradását biztosító táplálékra, az eukarisztiára utal, a víz pedig a pünkösdi kezdetkor és azóta is új meg új gyarapodást biztosító keresztvízre. Vegyük hozzá hogy Jézus oldalának átdöfése Jézus halálát bizonyította, Jézus érdemszerző halála nélkül pedig nem jött volna létre művének folytatója, az Egyház. Szent Ágoston ezt így fogalmazza: „Moritur Christus, ut fiat Ecclesia”, vagyis Krisztus azért halt meg, hogy létrejöhessen az üdvösséget biztosító Egyház (140).

Az Egyház megalakulása és a történelem folyamán bekövetkezett kiépülése, fejlődése, kibontakozása nem ellenkezik Jézus elgondolásával. A megdicsőült Jézus maga küldte az Egyház alapítását eszközölő Szentlelket (ApCsel 2,33), sőt Jézus már földi életében tudatosan készítette elő Egyháza megalakulását és fokozatos kibontakozását.

Mi igazolja ezt a tételünket?

1. Távolabbi utalások

Jézus kijelentései és intézkedései között sok olyant találunk, amelyek *távolabbról utalnak arra*, hogy a világ végéig fennálló és minden népet egybegyűjtő új vallási közösséget akar, amely Isten új népe és a messiási ígéretek beteljesedésének munkálója.

Ilyen például az a kijelentése, hogy Isten országa már elérkezett (Mk 1,15; vö. ApCsel 2,16–20; 1 Pt 1, 20). Vegyük hozzá, hogy az esszénusokkal, a qumrániakkal és az eszkatológiai istenország egyéb hirdetőivel ellentétben nem a tökéleteseket gyűjtötte maga köré Jézus (Mt 10,7; vö. 21,31–32; Mk 6,34), hanem „jóhíre” mindenki számára nyitva állt, és az általa hirdetett istenországban is megfér egymás mellett a búza és a konkoly, a hasznos és a hasznavehetetlen halak tömege.

Egyes tudósok (pl. Kattenbusch) szerint Jézus akkor is az Egyházra gondolt, amikor Emberfiának nevezte magát. Mert hallgatói önkéntelenül Dániel könyvének 7. fejezetére emlékeztek, s ott az Emberfia Istennek a végső időkben megvalósuló új választott népe eszméjéhez kapcsolódik. Jézus tehát ennek a névnek önmagára alkalmazásával az új és végleges Isten-népe megteremtőjének és urának vallotta magát (141).

Amikor Jézus arról beszélt, hogy a jeruzsálemi templomot képes lerombolni és három nap alatt újat építeni helyette, a régi kultusz, az üdvösség régi rendje és a régi nép megszüntetésére utalt és egy új, magasabbrendű kultuszra, amelynek centruma az ő megdicsőült teste lesz, és az új kultusszal új lesz az üdvösség rendje és népe is.

2. Három esemény az evangéliumokból

Hogy Jézus milyennek akarta az új vallási közösséget, azt életének három mozzanata mutatja a legvilágosabban: az utolsó vacsora eseményei, a tizenkét apostol meghívása és felhatalmazása, végül Péter főszéki megbízatása.

1. Az utolsó vacsora eseményei

A próféták szerint a *végső időkben Isten együtt étkezik* majd választottaival, ez lesz a vele kötött szövetség betetőzése. A Lukács-evangélium elbeszéléséből tudjuk, hogy *két ízben is szavá tette* ezt Jézus (22,16.30). Az utolsó vacsora elfogyasztása, valamint annak a jövőre elrendelt ismétlődő megjelenítése tehát azt is mutatja, hogy Jézus olyan közösséget akart, amely részese lesz a próféták által megjelölt eszkatológikus lakomának.

Amikor Jézus testét és véréát eledelül adta, nemcsak önmagával, hanem *egymással is a legszorosabb kapcsolatba*, mintegy vérrokonságba hozta a lakoma résztvevőit. Ennek tudata élénken élt a későbbiek emlékezetében. Szent Pál így ír a korintusiaknak: „Mi ugyanis

sokan egy kenyér, egy test vagyunk, mivel mindnyájan egy kenyérben részesedünk” (1 Kor 10,17). A jóval később keletkezett János-evangélium Jézus főpapi imájában is szóhoz juttatja ezt a gondolatot: „Legyenek mindnyájan egy. Amint te, Atyám, bennem vagy s én benned, úgy legyenek ők is bennünk” (Jn 17,21). Az egységnek ez a tudata Jézus követőit nemcsak összekovácsolta, hanem a többiekől el is különítette.

Annál inkább, mert mikor Jézus az utolsó vacsorán új szövetséget emlegetett, lehetetlen, hogy fel ne idéződött volna bennük a Mózes által kötött szövetség, amely népüket elkülönítette a pogányoktól. Így különül el az új Izrael (Gal 6,16) a régitől, mert elérte, amire a régi képtelen volt (Róm 11,7; vö. Gal 4,22–31).

Jézus utasítása, hogy „*ezt tegyétek az én emlékezetemre*”, világosan jelzi, hogy nemcsak megdicsőült formában akart örködni követői fölött, hanem minden kenyértöréskor újra meg újra eledelül akarja adni magát és mintegy megismételni a szövetségkötést. A „kenyértörés” valóban lényeges elemévé, sőt központi mozzanatává lett a keresztény istentiszteletnek, így egészen újat hozott az addigi istentiszteleti formákkal szemben. Az új istentiszteleti forma tehát szintén elkülönítette Jézus követőit a zsidóktól és a pogányoktól. Annál inkább, mert Jézus állandó megjelenítésén és a belőle való táplálkozáson kívül két más célja is volt a kenyértörésnek: a megváltó halálra való visszaemlékezés és az eszkatológiai dicsőséges visszajövetel (paruzia) reményének ébrentartása. „Valahányszor ugyanis e kenyeret eszitek és e kehelyből isztok, az Úr halálát hirdetitek, amíg el nem jön” (1 Kor 11,26).

2. A tizenkét apostol meghívása és felhatalmazása

a) A Tizenkettő meghívása

Szent Márk evangéliumában többről van szó, minthogy Jézus tizenkét embert kiválasztott. A görög és a Vulgata szövegének szó szerinti fordítása így hangzik: „és fölment a hegyre, és magához hívta akiket akart és ők csatlakoztak hozzá. És Tizenkettővé tette őket” (Mk 3,13–14). A többi evangéliumok is nemegyszer így emlegetik őket: „a Tizenkettő”. Témánk szempontjából nem lényeges, hogy a Tizenkettőt apostolnak nevezték-e már Jézus életében, vagy csak azután. Fontosabb, hogy a qumrániaknál is találunk tizenkét vezetőt, akik közül hárman különösebb tekintélynek örvendenek (vö. Gal 2,9). Minthogy Jézus és a qumrániak igehirdetésé-

nek központjában az eszkatológikus istenország eljötté volt, *a tizenkettes számnak szimbolikus jelentése lehetett*: Izrael tizenkét törzse általuk kap meghívást a prófétáktól megjövendőlt istenországba (vö. Mt 19,28; Lk 22,30). Jézus mennybemenetele után még betöltik a tizenkettedik helyet (ApCsel 1,15–26), Jakab apostol kivégeztetésekor (ApCsel 12,2) azonban már nincs szó ilyesmiről, mert a pogányok befogadása után már megszűnt a szimbólumjelleg. Ekkor az apostol elnevezés is elválik a Tizenkettőtől, hiszen Pál is apostolnak nevezheti magát (Róm 1,1; 1 Kor 9,1; 1 Tesz 2,7), sőt olyanokra is alkalmazzák a nevet, akik nem kapták meg a teljhatalmat, hanem csak térítési megbízatásuk volt (Róm 16,7; 1 Kor 4,9).

A Jézus által választott Tizenkettő más szerepet töltött be, mint a qumráni vezetők. Jézus ugyanis azt vallotta, hogy *Isten országa az ő személyében érkezett el* (Mt 12,28), ezért kívánta, hogy a Tizenkettő „vele legyen” és „tőle kapja” küldetését (Mk 3,14 párh). Mátyás apostol megválasztásakor fontosnak tartják, hogy olyan legyen a megválasztott, aki János keresztségétől kezdve egészen a mennybemenetel napjáig velük tartott, és *tanúskodni tud* Jézus föltámadásáról (ApCsel 1,21–22).

Nem látjuk, hogy Jézus életében vezetői szerepe is lett volna a Tizenkettőnek. Igehirdetésük, illetve küldetésük azonban egészen más volt, mint amikor rabbik választottak maguknak munkatársakat. Mert a rabbiknál nem személynek, hanem tanításnak képviselőire volt szükség. Jézus *saját személye képviselőire küldötte apostolait*, akárcsak Isten az Ószövetségben Ábrahámot, Mózeszt és a prófétákat. Szerepük párhuzamba állítható az Ószövetségben elég régóta (2 Krón 17,7–9) „saljach” (többes számban: seljachim) néven szereplő megbízottakkal. A saljach politikai megbízott volt és teljhatalommal képviselte uralkodóját. A Tizenkettő is így képviselte Jézust, nem parancsainak mechanikus végrehajtásával, hanem saját személyi ügyességük és a körülményekhez alkalmazkodni tudó képességeik latbavetésével. Jézus ugyanis ilyeneket mond nekik: „Amint engem küldött az Atya, úgy küldelek én is titeket” (Jn 20,21). „Aki titeket hallgat, engem hallgat, aki titeket elutasít, engem utasít el, aki pedig engem elutasít, azt utasítja el, aki küldött” (Lk 10,16). „Nem nagyobb a szolga uránál. Ha tehát engem üldöznek, titeket is üldözni fognak. Ha az én tanításomat megtartották, a titeket is megtartják” (Jn 15,20).

A Tizenkettő megbízatása (142)

A Tizenkettő különleges megbízatásairól, illetve felhatalmazásairól nem beszélt Jézus, sem meghívásukkor, sem amikor első missziós útjukra küldte őket (Mt 10,5–42). Valószínűnek látszik, hogy akkor nem következett még be, amit egyes tudósok „galileai krízis” néven emlegetnek (143). Eszerint Jézust a kafarnaumi zsinagógában mondott beszéde után követői nagy része elhagyta (Jn 6,66), sőt két ízben meg akarták kövezni (Jn 8,59; 10,39), ami azt is jelentette, hogy kizárták a zsinagógából. Ebből következett Jézus – vagy esetleg kezdettől tudta, mostantól csak kinyilvánította –, hogy küldetése nem egész Izrael megtérítése, hanem elsősorban az Izajás által megjövendölt (Iz 53,1–2) Jahve Szolgájának engesztelő áldozata, másodsorban az Egyház megalakulásának előkészítése. Ettől kezdve készíti elő a Tizenkettőt arra, hogy szenvedni fog, és azokra a feladatokra, amelyek rájuk várnak a jövőben.

Melyek ezek a feladatok?

Az oldás és a kötés hatalma

„Bizony mondom nektek, amit megkötök a földön, a mennyben is meg lesz kötve, s amit föloldotok a földön, a mennyben is föl lesz oldva” (Mt 18,18). Az akkori szóhasználat szerint kettőt jelent ez: először, hogy megengedettnek vagy tiltottnak nyilváníthatnak valamit, kötelezhetnek vagy felmenthetnek valakit; másodsorban, hogy kizárhatnak valakit a közösségből, és vissza is vehetik. A megkötést ugyanis a korai kereszténység a kizártnak a sátán bilincseibe adásaként értelmezte (1 Kor 5, 2–5). Mindezeknek a felhatalmazásoknak természetes feltétele a tanítási teljhatalom (vö. Lk 10,16). A felhatalmazások betetőzése pedig az, hogy a nekik való engedelmesség vagy engedetlenség az ember örök sorsát is képes eldönteni (vö. Mt 19,28).

A bűnbocsátó hatalom

A feltámadt Jézus a hét első napján megjelent az apostoloknak és ezeket mondta: „Amint engem küldött az Atya, úgy küldelek én is titeket”. Ezekkel a szavakkal rájuk lehelt s így folytatta: „Vegyétek a Szentlelket: Akinek megbocsátjátok bűneit, az bocsánatot nyer, s akinek megtartjátok, az bűnben marad” (Jn 20,21–23). Jézust az Atya elsősorban a világ bűne elvételére küldte (Jn 1,29),

és ő gyakran élt ezzel a jogával és hatalmával. Most ezt a hatalmát a Tizenkettőre is átruházta: bűnöket bocsáthatnak meg vagy tarthatnak fönn, azaz rendelkezhetnek a megváltás gyümölcsei fölött.

A keresztelési parancs

„Én kaptam minden hatalmat égen és földön. Menjetek tehát, tegyétek tanítványommá mind a népeket! Kereszteljétek meg őket az Atya és a Fiú és a Szentlélek nevére, és tanítsátok meg őket mindannak a megtartására, amit parancsoltam nektek. S én veletek vagyok mindennap a világ végéig” (Mt 28,18–20).

Az eukarisztikus átváltoztatás elrendelése

„Ezt tegyétek az én emlékezetemre!” (1 Kor 11,24–25; Lk 22,19). Ennek jelentőségéről már volt szó.

Péter főségi megbízatása

Péter kezdettől fogva *kiemelkedik* a többiek közül. Nem egy alkalommal ő beszél a többiek nevében (Mk 8,29; Mt 18,21; Lk 12,41; Jn 6,67–68). A szinoptikusok mindig első helyen említik az apostolok névsorában (Mk 2,16–19; Mt 10,1–4; Lk 6,12–16; vö. ApCsel 1,13). A tizenkettőt néha így említik az evangélisták: Péter és társai (Mk 1,36; Lk 9,32). Elsőbbségének egyéb feltűnő jelei is vannak: szerepe a csodálatos halfogáskor (Lk 5,1–11 párh); amikor az önkéntes szegénység jutalmáról van szó (Mk 10,28); amikor Jézus megjövendöli szenvedését (Mk 8,32); Urunk színeváltozásakor (Mk 9,5); a templomadó kérdésében (Mt 17,24–27). Első a három főapostol közt, akik Jézus csodálatos színeváltozásának és halál-félelmének tanúi (Mk 9, 2; 14,33). Különösen jelentős, hogy Pétert említik első helyen azok közt, akiknek a feltámadt Jézus megjelent (1 Kor 15,5). Ezt az adatot Pál a hagyományból vette, tehát Pétert a hagyomány a feltámadás legfontosabb tanújának tekintette.

Három evangéliumi részlet minden kétséget kizárólag tanúsítja Péter primátusát:

a) Péter mint sziklaalap

„Amikor Jézus Fülöp Caesareájának vidékére ért, megkérdezte tanítványaitól: 'Kinek tartják az emberek az Emberfiát?' Így válaszoltak: 'Van, aki Keresztelő Jánosnak, van, aki Illésnek, Jeremiásnak vagy valamelyik más prófétának'. Jézus most hozzájuk

fordult: 'Hát ti mit mondtok, ki vagyok?' Simon Péter válaszolt: 'Te vagy Krisztus, (vagyis a Messiás), az élő Isten Fia'. Erre Jézus azt mondta neki: 'Boldog vagy, Simon, Jónás fia, mert nem a test és lélek nyilatkoztatta ezt ki neked, hanem az én mennyei Atyám. Én is mondom neked: Péter vagy, erre a sziklára építem Egyházamat, s az alvilág kapui sem vesznek rajta erőt. Neked adom a mennyek országa kulcsait. Amit megkötsz a földön, a mennyben is meg lesz kötve, s amit feloldasz a földön, a mennyben is fel lesz oldva"' (Mt 16,13–19).

Luther óta sokan kétségbe vonták ennek a szövegnek hitelességét, autenticitását. Ma azonban több lutheránus hittudós is elismeri, hogy semmi komoly ok nem hozható fel ellene, hiszen olvasható az összes kódexekben, idézi Tertullianusz, Cipriánusz, Origenész, tele van olyan aramaizmusokkal, amelyek jeruzsálemi eredetére utalnak, stílusbeli felépítése és a qumráni szövegekkel rokon fogalmazása is eredetinek mutatja, nem kevésbé a rá hivatkozó és nélküle eléggé meg nem magyarázható ősi Kéfa-tradíció. Legfeljebb az vitatható, hogy használta-e Jézus az „ekklészia” kifejezést – amelyet egyes értelmezők szerint csak később alkalmaztak Krisztus híveinek közösségére –, vagy pedig Jézusnak más szavát pótolta ezzel a feltámadás utáni jeruzsálemi közösség.

Jézusnak ezek a szavai – úgy látszik – akkor hangzottak el, amikor már elhatározta, hogy nem Izrael népének egésze, hanem egy új közösségből kiinduló, új választott nép fogja beteljesíteni a messiási ígéretek. Ezt a feltevést igazolja a Máté-evangélium megjegyzése, hogy „ettől kezdve” Jézus többször felhívta tanítványai figyelmét, hogy szenvedni, meghalni és feltámadni fog.

Jézus *névváltoztatással* köti össze ígérését. Akkori embereknél a névnek jóval nagyobb szerepe volt, mint manapság, mert a lényegét is ki akarták vele fejezni. Feltűnő, hogy Jézus nem szünteti meg Simon eddigi nevét, hanem hozzáad egy másikat, az arám „Kéfa” (görögösen: Kéfász) nevet, amely sziklaalapot jelent, és latinul Petrus-nak, magyarul Péternek hangzik. Ettől fogva Jézus mindkét néven szólítja őt (Mk 14,37; Mt 17,25; Lk 22,31.34; Jn 21,15–17), csak az evangélisták és Szent Pál nevezik néha egyszerűen Kéfásnak.

Az elnevezés indokolása, hogy Simon-Péter lesz a közösség *sziklaalapja*. Eszünkbe jut Jézusnak a Hegyi beszédben olvasható hasonlata a sziklára épített házról (Mt 7, 24–27). Íme, Jézus olyan valakire akarja építeni hívei közösségét, aki abban a sziklaalap szerepét tölti be, hogy az árvíz el ne mossa az építményt. Hasonló mondanivalója van annak, hogy az *alvilág kapui* nem vesznek erőt rajta. Az alvilág kapui kifejezés ugyanis nemcsak ellenségekre és

üldöztetésekre vonatkozik, hanem általában mindarra, ami az Egyházat tönkre tehetné, a belső bajokra is. Jézus ígérete szerint tehát az Egyház szilárdságának és fennmaradásának biztosítéka Simon-Péter lesz.

Úgy látszik, mintha Jézus szavai ellentétben állnának Szent Pál egyik kijelentésével, amely az apostolokat mondja fundamentumnak (Ef 2,20). De éppen Szent Pál tartotta szükségesnek, hogy tanítását Péterrel jóváhagyassa (Gal 1,18; 2,1–10). Eszerint Pál az apostolokat annyiban tartja fundamentumnak, amennyiben kapcsolatban vannak Péterrel, és az ő hitére építenek.

A *kulcs átadása* az akkori nyelvhasználat értelmében a hatalom átruházását jelentette: ezentúl Simon Péter fog rendelkezni az Istentől kapott és üdvösségünkre irányuló javakkal.

Nyomósítja ezt a következő kép, az *oldó és kötő hatalom*. Mint már láttuk, Jézus ezt később a többi apostolnak is megígérte (Mt 18,18), itt azonban külön is ki akarta emelni Simon Péter szerepét.

A Máté-evangélium szövege az „*ekklészia*” kifejezést hozza. Mint említettük, egyes mai tudósok vitatják, hogy maga Jézus használta-e ezt a kifejezést. Ha igen, akkor valószínűleg az akkoriban virágzó esszénus szektától vette át annak hangsúlyozására, hogy nem azok, hanem övéi az Istentől összehívtak, kiválasztottak. Az ek-kaleó ige ugyanis ezt jelenti: kihívok, kiválasztok a többiek közül. Az is megfontolandó, hogy akár Jézus, akár a feltámadás utáni közösség értelmezése, nem az „Isten országa” vezetésének hatalmát látja és láttatja meg az ígéletben. Az Egyház ugyanis nem azonos Isten országával, csak előkészítője és eszköze annak. Az ígélet olyan hatalomra vonatkozik, amely biztosítja az Isten országához vezető utat, mert Isten népét Jézus szándékának megfelelően vezeti, és Isten ígétét tévedhetetlenül hirdeti.

Figyelemre méltó még, hogy Jézus az *ekklészia* szó mellé *birtokos névmást* tett: az én Egyházamat. Vagyis Péter nem a maga nevében, vagy a közösség megbízásából fogja gyakorolni a primátust, hanem Krisztus megbízásából, Krisztus Egyháza biztonságának érdekében. Hatalma szolgáló hatalom, diakonia (vö. 1 Kor 4,1; 2 Kor 3,6).

b) Jézus imádkozott Péterért

„Simon, Simon, a sátán hatalmat kért magának fölöttetek, hogy megrostáljon benneteket, mint a búzát. De imádkoztam érted, nehogy meginogj a hitedben (a görög és a Vulgáta szerint: el ne

fogyatkozzék a te hited). Amikor megtérsz, te erősíted majd meg testvéreidet” (Lk 22,31–32). Jézus szavai mutatják, Péter hite milyen nagy jelentőséggel bír a többiek számára, és nagyon valószínű, hogy amikor Péter Jézust megtagadta, ők is megrendültek. Jézus azonban imádkozott Péterért, ennek köszönhető, hogy megrendült hite el nem fogyatkozott, hanem újra megerősödött, és a többiekben is tudta tartani a hűséget Krisztus mellett. Ennyire központi szerepet senki másnak nem szánt Jézus.

c) Föltámadása után Jézus Péternek megadta a főpásztori tisztséget

Miután ettek, Jézus megkérdezte Simon Pétertől: „Simon, János fia, jobban szeretsz engem, mint ezek?” „Igen, Uram – felelte – tudod, hogy szeretlek”. Erre így szólt hozzá: „Legeltesd bárányaimat!” Aztán másodszor is megkérdezte tőle: „Simon, János fia, szeretsz engem?” „Igen, Uram – válaszolta – tudod, hogy szeretlek”. Erre azt mondta neki: „Legeltesd juhaimat!” Majd harmadszor is megkérdezte tőle: „Simon, János fia, szeretsz?” Péter elszomorodott, hogy harmadszor is megkérdezte: „Szeretsz engem?” S így válaszolt: „Uram, te mindent tudsz, azt is tudod, hogy szeretlek.” Jézus ismét azt mondta: „Legeltesd juhaimat!” (Jn 21, 15–17). Ebből látjuk, hogy amit Jézus a Máté és a Lukács-evangélium szerint Péternek megígért, azt föltámadása után megadta: átadta neki a főpásztori tisztséget.

Jézus szeretetére vonatkozó hármas kérdést nem szükséges összefüggésbe hozni Péter hármas tagadásával. Ilyen kérdés-formák ugyanis gyakoriak voltak abban az időben, megbízatások vagy valamilyen hatalom átadásakor. Fontosabb, hogy Jézus itt magára alkalmazta azt az ószövetségi képet, amely Istent a nép pásztorának mondja. Ezt máskor is megtette Jézus (vö. Jn 10,1–18). Most ilyen pásztorságot ruház rá Péterre.

A föltámadt Jézus itthagyja a földet, de láthatatlan erejével köztünk marad és segít (vö. Mt 28,28). Ugyanakkor látható formában is vezetni akar bennünket, nem ugyan közvetlenül, hanem főpásztora közvetítésével. Jézus idejében a pásztorság kettős feladatkörrel járt. Egyik a juhok táplálékának és életének biztosítása: ez történik Krisztus Egyházában az ige hirdetése és a szentségek kiszolgáltatása által. Másik feladatkör a juhok oltalmazása a kívülről fenyegető és a belső veszélyekkel szemben. Ezt a feladatot az Egyházban a jogrendszer és a hierarchikus hatalmi tényezők látják el, az előbbit pedig az Egyház karizmatikus megajándékozott-

sága. Hogy mindezeknek a feladatoknak Krisztus szellemében feleljen meg az Egyház, azért van szüksége a főpásztorra.

d) *Az első pünkösdkor megalakult Egyház elfogadta Péter főségét*

Az Apostolok Cselekedetei és az apostoli levelek egyaránt bizonyítják, hogy Péter kezdettől fogva úgy viselkedett, mint aki vezetői hatalommal és felelősséggel irányítja és képviseli az ifjú keresztény közösséget.

A tömeg és a hatóság előtt ő vállalt felelősséget az evangélium hirdetéséért (ApCsel 2,14–41; 3,11–4,22; 8,14–17); fegyelmi kérdésekben ő intézkedett (ApCsel 1, 15–26: Mátyás megválasztása; 5,1–11: Ananiás és Zafira esete; 8,18–24: Simon mágus); ő képviselte és fogadtatta el a pogányok felvételét az Egyházba (10,9–11,18: Kornéliusz; 15,7–29: a jeruzsálemi zsinat) stb. Jellemző, hogy mindez magától értetődő természetességgel történik, személyének dicsőítése nélkül. Sőt az evangéliumok tanúsága szerint emberi gyengeségeit is számon tartotta a korai kereszténység (Mt 14,30; 16,23; 26,33–35 és 26,69–75 párh). Ebből joggal következtetjük, hogy Péter elsőégi szerepének gyakorlásában nem egyéni, hanem hivatalbeli teljesítményeket látott az ősegyház.

A nagy tekintélynek örvendő Szent Pál megnyilatkozásaiból is nyomon követhető, mennyire fontosnak tartották Péter személyét az ősegyházban (Gal 1,18–19; 2,7–8; 1 Kor 15,5).

II. FŐRÉS

II. RÉSZ

A MEGDICSŐÜLT KRISZTUS KAPCSOLATA EGYHÁZÁVAL

BEVEZETÉS

Szent Péter első levele szerint Jézus Krisztus az Isten által kiválasztott élő alapkő, és követői mint „élő kövek” épülnek rá lelki házzá (vagyis a Szentlélek templomává: vö. 1 Kor 6,19), szent papsággá, hogy Istennek tetsző lelki áldozatokat mutassanak be az Istennek „Jézus Krisztus által”. Az Egyház tehát nemcsak Jézus tanítására és személyének követésére mint alapkőre épült szent ház, hanem olyan templom, amely élő kövei lelki áldozatainak bemutatásában, vagyis minden életmegnyilvánulásában Jézus aktív irányítására és közvetítésére van utalva. Mint az Egyház élő kövei „Krisztustól eredünk, Krisztus által élünk, Krisztus felé haladunk” (E 3).

A megdicsőült Krisztus állandóan küldi Lelkét, akinek segítségével lehetővé teszi, hogy Egyháza a világ végéig teljesítse azokat a feladatokat, amelyeknek megvalósítására szánta. Keresztény hívőkre egyenként és egyházi közösségükre is áll Szent Pál megállapítása, hogy Krisztus révén van „szabad utunk egy Lélekben az Atyához” (Ef 2,18).

A második vatikáni zsinat a megdicsőült Krisztus és Egyháza kapcsolatának szemléltetésére bibliai képekre hivatkozott.

Néhány ilyen képet csak pár mondatral jellemez a Lumen Gentium kezdetű konstitúció (E 6). Ilyenek: az Egyház *akol*, melynek egyetlen és megkerülhetetlen ajtaja Krisztus. – *De nyáj* is, amelyet Krisztus vezet és táplál szüntelen. – Az Egyház *termőföld*, Isten választott szőlőskertje, amelyben Krisztus a szőlőtő, a hívők a szőlővesszők. – Az Egyház *építmény*, amely Krisztusra mint alapkőre épült. *Isten háza*, benne lakik az ő családja; szent *templom*, amelyben Isten Lelke lakik; *város*, új Jeruzsálem, amelybe a hívők kövek módjára épülnek be. – *Anyánk* is az Egyház, de egyúttal a szeplőtelen

Bárány jegyese, tőle kapott minket jegyesi ajándékul, jegyesétől egyelőre távol jár, mennyegzőjük csak a világ végén lesz.

Más bibliai képeket részletesebben elemez az Egyházzól szóló zsinati konstitúció. Először a Szent Pál leveleiben olvasható „*Krisztus Teste*” elnevezést (E 7), majd az „*Isten népe*” képet (E 9–13).

Ezenkívül az Egyházzól szóló konstitúcióban, de más zsinati kiadványokban is többször szerepel két olyan fogalom, amelyek nem szó szerint, hanem tartalmilag vannak a Bibliában és amelyeket századunk megújuló egyháztana igen alkalmasnak tart Krisztus Egyháza lényegi kettősségének és üdvtörténeti szerepének érzékeltesére. Egyik ilyen fogalom az Egyház *misztérium-volta*, a másik az Egyház *szakramentalitása*.

Először az Isten népe elnevezést elemezzük, mert a zsinati konstitúció ezt jóval részletesebben tárgyalja, mint a többi képet.

26. fejezet

AZ EGYHÁZ ISTEN NÉPE

„Bármely időben élő és bármely nemzethől származó ember kedves Isten előtt, ha féli őt és az igazság szerint jár el (vö. ApCsel 10,35). Mégis úgy tetszett Istennek, hogy ne külön-külön szentelje meg és üdvöztse az embereket, bárminő kölcsönös kapcsolatuktól függetlenül, hanem néppé tegye őket, néppé, amely őt igazságban elismeri és szentül szolgál neki”.

„Így történt, hogy kiválasztotta az izraelita népet, tulajdon népévé tette, szövetséget kötött vele és fokozatosan felkészítette: kinyilatkoztatva neki önmagát és feltett szándékát – éppen e nép történetében – s ezt a népet szolgálatára rendelte.” (E 9; vö. Kiv 19,5; MTörv 7,6; 14,2; 27,9).

Izrael azonban hűtlenné vált „jegyeséhez”, elvesztette jogát ahhoz, hogy választott nép legyen (Oz 1,9). Csak a „maradék” fog megtérni, és a többi népből meghívottakkal együtt új, igazi és végleges népe lesz Istennek – hirdetik a próféták (vö. Iz. 10,20–25; 11,10; 14,32; 25,6; 45, 18–25). Ez az ígélet az újszövetségi Szentírás szerint a Jézusban hívők közösségében ment teljesebbé (ApCsc

15,14–17; 1 Pt 2,9–10). Isten igazi és végleges, eszkatológikus népét azok alkotják, akiket Jézus saját vére árán szerzett meg magának (Tit 2,14; Zsid 13,12).

1. Isten üdvözítő terveinek kibontakozása üdv történetet eredményez

Szent Pál apostol többször leszögezi, hogy Isten üdvözítő terveinek központja Krisztus. Reá való tekintettel határozta el öröktől fogva a világ üdvözítését (Ef 1,4–6), az ő megváltó művére készítette elő az emberiséget az Ószövetség választott népében (Gal 3,24). Isten üdvözítő terve azonban akkor lett igazán nyilvánvalóvá, amikor a krisztusi megváltás létrejött, azóta pedig Egyházát használja fel Isten ennek a tervnek fokozatos megvalósítására (Ef 3,9–12).

Isten egyetemes üdvözítő akaratának megnyilatkozásai, kegyelmi ajándékainak fel-felkínálása és ezeknek az emberek által történő elfogadása vagy visszautasítása tehát *végigvonul az ószövetségi és újszövetségi történelmen, a kettőt összefogja, és mindkettőt üdv történetévé teszi.* Az ószövetségi és az újszövetségi nép történelme egyaránt Isten üdvözítő szeretetének és ajándékai elfogadásának vagy visszautasításának története. A vallásos ember minden esemény mögött meglátja Isten kezét, és tudja, hogy Isten jutalmazása és büntetése mindig üdvösségünket akarja szolgálni. Az események sora tehát üdv történet.

Ez az üdv történeti jelleg az oka annak, hogy Egyházunk nemcsak a Bibliában helyezi egymás mellé az ószövetségi és az újszövetségi szentkönyveket, hanem liturgiájában és a papi zsolozsmában is egyformán használja mindkettőt. Sőt vallja, hogy *Egyházunk további története folytatása annak a kegyelmi történésnek, amelyről az Ószövetség és az Újszövetség könyvei tanúskodnak.*

2. Népről az Újszövetségben csak átvitt értelemben beszélünk

Ha Isten újszövetségi népéről van szó, a népet átvitt értelemben kell vennünk, ebből a szóból tehát nem vezethető le Egyházunk minden tulajdonsága, és az Egyházra sem alkalmazható mindaz, amit a nép szó fogalmilag tartalmaz (144).

Az Ószövetség választott népétől főleg abban különbözik, hogy a régi Izraelbe csaknem kizárólag Ábrahám ivadékai tartozhattak, az új Izrael (vö. Gal 6,16) pedig *különbőféle származásúak közül* kiválasztott és összehívott emberek közössége (Róm 3,29; Kol 2,11–12; E 9).

Ennek a népnek nincs földrajzilag körülhatárolt országa, és tagjai nem vonják ki magukat saját országuk és népük vezetőinek fennhatósága alól. Jézusban megvalósult ugyan „Isten országa”, de *nem az evilági országok módjára* (Jn 18,36), hanem mint Isten uralma. Egyháza ugyanilyen. Jézus szándéka az, hogy Isten uralma fokozatosan kiépüljön a történelem során az egész világon, ennek eszköze pedig Egyháza legyen.

Mivel így az Egyház nemzetek fölötti intézmény, ezért Isten újszövetségi népe elvileg *nem állítható szembe a történelem népeivel*: nem egy a többi között, de nem is a többiek fölött valamiféle hatalmat igénylő szuper-nép. Akik csatlakoznak hozzá, nem kénytelenek feladni saját népiségüket.

3. Isten népe a szövetség és az elkötelezettség népe

Nemcsak ószövetségi, hanem újszövetségi népével is szövetséget, vagyis *kétoldalú szerződést* kötött Isten (Mt 26,68). Erre a szövetségre vezethetők vissza az Egyházban a szűkebb értelemben és a tágabb értelemben vett karizmák. Az utóbbiba ilyenek tartoznak: az Egyház szentsége, fogyatkozhatatlansága, tévedhetetlensége stb. Az új szövetség már nem időleges, hanem örökérvényű (vö. Zsid 7,17–24), de eredményei csak a történelem végén bekövetkező átalakulásokor fognak kibontakozni a maguk teljességében. Isten részéről ilyen elkötelezettséget jelent a szövetség.

Az Egyház részéről a szövetségi elkötelezés mindannak vállalása, amit Egyházunk céljai címen szoktunk részletezni (lásd a 10. fejezetet), általánosságban pedig Jézus hasonlatai szemléltetnek: Egyháza a világ világossága és a föld sója (Mt 5,13–14), a történelem kovása (Mt 13,33). Feladata, hogy őrizze az igaz hitet, tanításával és példájával szüntelenül kinyilvánítsa, hol található az üdvösség, fokozatosan erjessze a világot, készítse elő Isten végleges uralmát. A Biblia királyi papságnak mondja Isten népét. Papi szerepe közvetítést jelent Isten és az emberek között, Isten és az egész világ között. A királyi papság kifejezés pedig ószövetségi minta szerint

arra utal, hogy az igaz Istent el kell vinnie a pogányok közé. De a királyi szót arra is lehet vonatkoztatnunk, hogy ne e világ eszközeivel (Jn 18,36) hódítson, hanem az igazságról tanúskodva, amint Krisztus király tette. Éljen továbbá abban a meggyőződésben, hogy amikor nem folytat missziós tevékenységet, imája, engesztelése és engedelmissége folytán akkor is kiárasztja Isten kegyelmét, még a kívülállókra is. Így lesz az Egyház az emberi nem egységének jele és eszköze (E 1).

4. Isten népe egyfelől kultikus közösség, másfelől jogilag megszervezett történelmi alakulat

Izrael törzseinek egy néppé szerveződése a Sínai hegyi szövetségkötéskor ment végbe, a fogság utáni újjászerveződése pedig Ezdrás idejében (Neh 8–10). Mindkét esetben nem olyan célból jöttek össze, hogy maguk alkossák meg a nép életét szabályozó törvényeket. Jahve szavait akarták meghallgatni és az általa megszabott törvényekre felelődni. Ezért kellett gyűlésüket áldozatbemutatóval kezdeniük. Így váltak egyszerre kultikus közösséggé és törvényekkel szabályozott, alkotmánnyal bíró néppé, a történelem többi népéhez hasonlóvá.

Az új nép nemcsak a különféle misztérium-kultuszokban összesereglett, alkotmány nélküli közösségektől különbözött, hanem a szerződéssel, esetleg vérszerződéssel létrejött történelmi népektől is. Hiszen alkotmányukat felülről, Jahvétől kapták. Istennel való kapcsolatuk abban is mutatkozott, hogy népiségük megőrzésében a törvényeken kívül lényeges szerephez jutott a szövetség évenkénti megünneplése, a pászka-ünnep, és a diaszpóra óta az is, hogy évenként háromszor kellett elzarándokolniuk a jeruzsálemi templomba.

Isten újszövetségi népe ugyanezen a nyomokon halad. Törvényeit és alkotmányát Jézustól kapta, megalakulását a Szentléleknek köszönheti, fennmaradásának jelentékeny tényezője pedig a keresztény húsvét ünneplése, amikor az egy kenyér fogyasztói egy testté válnak (1 Kor 10,17). Ehhez az ünnepléshez azonban nincs szükségük központi templomra, mert Krisztus eukarisztikus teste az az új templom (vö. Mk 3,58 párh; 15,29–30 párh; Jn 2,19–21), amely nemcsak összefogja a helyi közösségeket, hanem beépíti őket az összegyházba, hiszen amikor az ünneplőket önmagával egyesíti, ezek egymással is egyesülnek őbenne (vö. Jn 17,22–23).

5. A szolidaritás és a korporatív szellem Isten népében

Az Ószövetségben és az ősegyházban nagy szerepe volt a *szolidaritásnak*. Ez azt jelentette, hogy a nép szót nem a vezetőkkel szembeállítható néptömegre értették, de fordított értelemben sem vették: mintha tudniillik csak a vezetők lennének Isten választottjai. Isten választott népe elnevezés egybefogta a vezetőket és a vezetetteket.

Vezetőknek és vezetetteknek a vezetők javára történő különválasztását (a szó szoros értelmében vett) klerikalizmusnak szokás mondani. A különválasztás első nyomai Cyprianusnál találhatók, később Szent Ágoston egyes kijelentései népszerűsítették. De nemcsak a hittudomány, hanem a liturgia egyoldalú fejlődése is hozzájárult ahhoz, hogy a két réteg a hívők tudatában idővel elkülönült egymástól, sőt szembe került egymással, és sokan a vezetőkkel azonosították az Egyházat. Ilyen kijelentések utalnak erre: az Egyház parancsolja..., az Egyház tiltja..., az Egyház iránti engedelmesség... stb. Ennek a visszasszágnak megszüntetésére kétféle eljárással törekedett a II. vatikáni zsinat. Egyik az egyetemes papságnak és a laikusok szerepének hangsúlyozása (L 14; E 9; 10; 26; 34; AL 3; 4; 9; P 2; E 30–38; Ep 10), a másik a liturgia gyökeres megreformálása (népnyelv, szembenéző oltár, egyes szövegek átdolgozása stb.). A zsinat szerint a hivatalok nem hatalmi tényezők, hanem szolgálatok, a hivatalviselők testvéreik szolgálatát végzik (E 18).

A *korporatív szellem* a szolidaritás különleges megnyilatkozási formája. A korporatív szó Szent Pálnak az emberi test különféle szerepeket betöltő és egymás munkáját kiegészítő tagjairól mondott hasonlatára utal. Erről később, a misztikus Test elemzésénél bővebben lesz szó. Most csak arra akarunk hivatkozni, hogy a régi törzsek és népek életében ez természetes állapot volt: mindenki felelősnek érezte magát a többiek és az egész közösség sorsának jó vagy rossz alakulásáért. Az Ószövetség is úgy tudja, hogy egyesek vétkeiért Isten az egész népet bünteti (Kiv 20,5; 34,7; Szám 14,18; Józs 7,1–5,25; MTörv 5,9; Jer 32,18; vö 2 Sám 21,1–2), egyesek jóságáért pedig az egész népnek megkegyelmez (Iz 53,5.11; vö. Ter 12,1–3). Isten újszövetségi népéből sem vesztet ki a kölcsönös felelősségnek, a kegyelmi összetartozásnak, a „szentek közösségének” ez a tudata. Minden tettünknek közösségi vonatkozásai is vannak: ha jót teszünk, azzal Isten népe is szentebb, Isten előtt kedvesebb lesz, bűneink viszont a közösségre is kihívják Isten

haragját. Ebből kifolyólag nagy jelentősége van annak, hogy ne csak a magunk, hanem mások és az egész közösség bűneiért is engeszteljük.

Sőt tovább is mehetünk: Krisztus miatt Isten az egész emberiséget egyetlen családnak, Krisztus testvéreinek tekinti (EM 32), ezért az Egyház imái, engesztelései és jótettei fejében minden emberre kiárasztja kegyelmeit. Isten azt ígérte Ábrahámnak, hogy benne áldást nyer a föld minden nemzetsége (Ter 12,3). Ez az ígélet Ábrahám újszövetségi utódai révén vár beteljesülésre.

6. Isten népe vándor-Egyház

Egyházunk céljai csak a világ végén valósulnak meg teljesen (EM 40), addig vándorúton van az Egyház (E 6; 8; 9; 14; 21; EM 1; 40; 45). Krisztus Egyházának élete állandó vándorlás Isten országának kiteljesedése felé, mint amilyen Izrael vándorlása volt a pusztában az Ígélet földje, később a megjövendőlt Messiás felé. Ebből következik:

Egyházunk rendeltetése lényegesen eszkatalógikus jellegű. Igazi arculatát csak az idők végén fogja elnyerni. „Amíg a földön, az Úrtól távol, vándorként él az Egyház (vö. 2 Kor 5,6), addig számkivetettnek érzi magát; ezért a fentvalókra törekszik és oda irányítja gondolatait, ahol Krisztus az Isten jobbján ül és ahol az Egyház élete el van rejtve Krisztussal az Istenben” (E 6). Ugyanakkor a földön élő evilági társadalom tagjaiból áll az Egyház, ezért „*együtt menetel az egész emberiséggel*, a földi sorsban osztozik a világgal, orvosolja és magasabbrendűvé teszi a személy méltóságát, erősíti a társadalom kötelekeit és mélyebb értelmet és jelentőséget ad az emberek mindennapi tevékenységének”. Keresi, „hogyan fejleszthető a kölcsönös érintkezés és segélynyújtás mindabban, ami valamiképpen az Egyház és a világ közös területe” (EM 40).

Vándorjellegéből következik, amit ma a „*már*” és a „*még* nem” kettősségének szokás mondani. Isten országa Jézus eljövételével már köztünk van (Mt 12,28; Lk 17,21), teljes megvalósulásáért azonban még küzdenünk és imádkoznunk kell (Mt 6,10; 2 Tim 2,10; 1 Pt 2,2). Egyházunk már a megváltott emberiséget képviseli, de az üdvösséget még rejtett módon birtokolja. Rendelkezésére áll a kegyelem és sok kegyelemkövetítő eszköz, mégsem mondható

egészen szentnek, mert tagjai, még a vezetők is, telve vannak gyarlósággal, tévedéssel, sőt bűnökkel, és történelme során nem lépcsőzetes fejlődés formájában halad a kegyelem tökéletes győzelme, az Isten uralmának teljes megvalósítása felé (vö. 1 Kor 15,24), hanem vargabetűkkel, ahogyan az Egyiptomból kimenekült nép vándorolt a Sínai pusztában. Nem tökéletesek tagjai, intézményei, megfogalmazásai. Állandóan a belső reform szükségességének tudatában kell élnie: „Ecclesia semper debet reformari” – mint már a középkorban mondták. Ezért helytelen a „triumfalizmus”, vagyis saját kiválóságainak dicsekvő szembeállítás a más vallások követői vagy vallástalan emberek gyarlóságaival.

Igen fontos következménye a vándor-jellegnek az *Egyház történetisége*, vagyis az, hogy lényege változatlan ugyan, de intézményei, értelmezései és megfogalmazásai koroktól függőek és egyes korokhoz szabottak. Még változatlan dogmái bemutatásakor is szüntelenül keresnie kell: a más kor nyelvéen megfogalmazott igazságot hogyan kell tolmácsolnia a mai kor emberének nyelvéen? Az Egyház a maga hivatását a történelmi fejlődéshez alkalmazkodva teljesíti a fejlődő világban, ennek megfelelően lényegét, és az abban rejlő lehetőségeket is fokozatosan és a társadalmi fejlődéshez alkalmazkodva bontakoztatja ki. Az Egyháznak ezt a történetiségét „Az Egyház a mai világban” című zsinati konstitúció tárgyalja bővebben.

7. Kik tartoznak Isten népéhez?

Ez a kérdés a zsinaton élénk vita tárgyát képezte, és a zsinat dokumentumai nem adnak rá pontos, szabatos feleletet. Mivel az Egyházzal szöölő konstitúcióban önmagáról akart képet adni az Egyház, azért *elsősorban a katolikusokra alkalmazta az Isten népe szimbólumot*. Ezt mutatja az a tény is, hogy Isten népe életének olyan megnyilatkozási módjait említi, amelyek a nem-katolikus keresztények életére vagy nem, vagy nem annyira jellemzők. Például hierarchia, liturgia, szentségek, Szűz Mária tisztelete stb.

Ugyanakkor vallja, hogy Isten népének katolikus egységéhez „oda vannak rendelve” mind Krisztus más hívei, mind pedig általában az összes emberek, akiket Isten kegyelme meghívott az üdvösségre (E 13).

Elsősorban a *nem-katolikus keresztények közelségét*, sőt rokonságát

(Öe 19) vallja. „Tudja, hogy a kapcsolatoknak sok szála köti össze azokkal, akik megkeresztelkedtek ugyan, keresztények, de nem vallják a teljes hitet, vagy nem tartják sem az egységet, sem a közösséget Péter utódaival” (E 15). A keresztség őket is Krisztusba kapcsolta, ők is a Szentlélek templomává lettek, Istennek a Bibliában megörökített ígéje iránt ők is engedelmes lélekkel viseltetnek. – Másfelől tudatában vagyunk annak is, hogy Krisztus igaz Egyháza a katolikus Egyházban „áll fenn” (subsistit), valósul meg. A hit-tudósok többféle formában próbálkoznak ezeknek a látszólag ellentétes kijelentéseknek olyan egybehangolásával, amely az ökumenikus törekvések számára is utat nyit (lásd a 37. fejezetet).

Különbféle fokozatokban kapcsolódnak Isten népéhez olyanok, akik még nem fogadták el az evangéliumot (E 16). Az Üdvözítő ugyanis azt akarja, hogy minden ember üdvözljön, ezért lehetővé tette az üdvözülést még azoknak is, akik önhibájukon kívül nem jutottak el Isten kifejezett ismeretére, de iparkodnak becsületesen élni (uo).

27. fejezet

AZ EGYHÁZ KRISZTUS MISZTIKUS TESTE

Isten újszövetségi népének képét termékenyen kiegészíti és félreértésektől megóvjá Krisztus titokzatos Testének képe. Amíg ugyanis az előbbi – ha nem is kizárólag, de elsősorban – Egyházunk emberi és történeti arculatát mutatja be, addig az utóbbi inkább az isteni elemet domborítja ki, jobban ráésméltet Krisztus Egyházának természetfölöttiségére.

1. Bibliai megalapozás

Az ószövetségi Szentírásban hiába keressük ennek a képnek előzményeit, csak a késői zsidó spekulációkban merül fel egy hasonló gondolat: akik Ádámtól származnak, Ádám sorsában részesülnek; sőt ez hatással van az embereken kívüli világ, az egész kozmosz sorsára. Valószínűleg ilyen okoskodások hatása alatt írt Szent Pál

Krisztusról, mint második és utolsó Ádámról (Róm 5,12–21; 1 Kor 15,20.45–49). Az evangéliumokból is mindössze annyi vehető ki, hogy az utolsó vacsora szertartásának következtében az Egyház „a Krisztus testével való közösségben” (lásd a 25. fejezetet) újra meg újra átéli a megváltás misztériumát. A Krisztus Teste képet Szent Pálnak köszönhetjük, ő is fokozatosan élte meg és építette ki ennek egész jelentőségét. A tesszalónikaiaknak írt levelek még nem említik, az ún. nagy levelek csak egy vonatkozására utalnak, a kép igazi szépségének és mélységének a fogságban írt levelekben lehetünk tanúi.

1. *Akik Krisztusba kapcsolódtak, egymással is szerves kapcsolatban vannak*

Az 1 Kor 6-ban arról ír az Apostol, hogy egyesek tévesen értelmezik az evangéliumi szabadságot. Ezekkel szemben rámutat, hogy a keresztség révén Krisztus tulajdonává lettünk, nem rendelkezhetünk tehát testünkkel saját tetszésünk szerint. Krisztusnak a keresztségben kapott Lelke *Krisztus Testének tagjaivá tett bennünket*, ahogyan a nemi egyesülés a két felet szinte egy testté teszi. Ezért Krisztushoz való tartozását gyalázza meg, aki paráznaságot követ el.

Nem a keresztségre, hanem az eukarisztiára utal Szent Pál az 1 Kor 10,14–17-ben. A keresztényeknek a pogány áldozati lakomákon való részvételét azért tartja tilosnak, mert az áldozati lakoma *szoros kapcsolatot, részesedést vagy inkább sorsközösséget* (koinonia) eredményez azzal, akinek az áldozatot bemutatták. A pogány áldozatok hatása a sátánnal való koinonia, az eukarisztikus lakomáé pedig a Krisztussal való koinonia, és ez a kettő sehogyan sem fér meg egymással.

De nemcsak Krisztussal kapcsol össze bennünket eukarisztikus testében való részesedésünk, hanem *egymással is*. „Mi ugyanis sokan *egy kenyér, egy test vagyunk*, mivel mindnyájan egy kenyérből részesülünk” (1 Kor 10,17).

A híveknek egy Testhez való tartozását és szolidaritását a kölcsönös felelősség oldaláról közelíti meg Szent Pál ugyanezen levél 12. fejezetében, amikor a karizmák különféleségéről ír, és hangsúlyozza, hogy azok használata nem lehet öncélú, hanem a közösséget kell szolgálnia. Hiszen egy és ugyanazon Léleknek köszönhető mindenegybes karizma, és ez a Lélek a keresztségben egy Testté tett bennünket.

Szent Pál hasonlata az akkoriban sokszor és sok változatban szereplő Menenius Agrippa-féle mesére utalhat. Ez a példázat Róma polgárait az emberi test olyan tagjaihoz (kéz, fül, szem, orr) hasonlította, amelyeknek együtt kell működniük, hogy a test egészséges maradjon, és amelyeknek együttműködése javára válik mind-egyiküknek. Szent Pálnál azonban többről van szó, mint a görög-római tanító-mesében, mert a hívek közösségét nemcsak testnek, hanem Krisztus testének mondja: „*Krisztus Teste* vagytok és egyenként tagjai” (27. vers). Hasonlót olvasunk a rómaiaknak írt levél 12. fejezetében (1–8); „Sokan egy Test vagyunk Krisztusban, egyenként azonban tagjai vagyunk egymásnak” (5. vers). Ezekre a helyekre tehát kifejezetten Krisztus Testének mondja az egyes keresztényeket összefogó testet, de implicite ezt teszi a korábban ismertetett részekben is, ahol a keresztségről és az eukarisztiáról mint krisztusi koinoniát alkotó tényezőkről beszél: a keresztség belekapcsol Krisztusba, az eukarisztia pedig tartósítja és mélyíti ezt a kapcsolatot.

2. Egyének fölött álló természetfölötti család, amelybe a keresztségben beleszületik az ember

Nem nehéz észrevennünk, hogy a szentpáli többlet ezt is magában foglalja: *a krisztusi Test több, mint a hívek tömörüléséből összeadódó testület*. Van egy tőlünk független, mintegy fölöttünk álló közösség, Krisztus láthatatlan Teste, ebbe kapcsol bele minket a keresztség, és ennek áldásaiban való részesedésünket tartósítja és mélyíti el az eukarisztia.

Mi lehet ennek a többlet-elképzelésnek történelmi alapja? A qumráni leletek tanúsága szerint bizonyos gnósztikus elképzelések már a Krisztus előtti zsidóságba is beszüremlettek. Nem lehetetlen, hogy ezekből vette át Szent Pál azt a misztikus képet, amely szerint az „igazi ember” végigéli az egész történelmet, és láthatatlan teste egyre gyarapszik a hozzá csatlakozók által, s így a világ végére kiteljesedik a „totus homo”. A hozzá való csatlakozás, ill. beépülés az igazi ismeretnek, gnószisznak elsajátításával történik, ez hozza meg ki-ki számára a megváltást is. Szent Pál ezt az elképzelést módosította volna az első és utolsó Ádám párhuzamában és egészítette volna ki azzal – ami a gnószticizmusban nem szerepel –, hogy nem elég a második Ádámba való bekapcsolódás, hanem ezenkívül etikai törvények megtartása is szükséges. – Sok szaktudós szerint

nincs szükségünk a gnóosztikus forrás föltételezésére, hiszen a szolidaritás gondolata és a korporatív személyiség eszméje gyakran szerepel az Őszövetségben: Ádám az egész emberiség nevében követett el bűnt, Ábrahám az emberiség nevében kötött szövetséget Istennel, Mózes pedig Izrael nevében stb. Erre a szolidaritási gondolatra is visszavezethető a szentpáli hasonlat. Nem szabad továbbá figyelmen kívül hagynunk Szent Pál damaszkuszi élményét, ahol ő a keresztények üldözését magának Krisztusnak üldöztetésével azonosítva élte meg (ApCsel 9,4–5). Vegyük hozzá, hogy Szent Pál szerint Jézus föltámadt teste „a mennyből való”, „szellemi (pneumatikus) test”, azaz szellemi létmódban létező test (1 Kor 15,47), amely nemcsak élővé, hanem „éltető lélekké” lett (uo. 45. vers), vagyis alkalmas arra, hogy a mi testünket is átjárja, és abban természetfölötti életet hozzon létre és tartson létben, és így mi is egészen beletagolódjunk.

3. *Hogyan viszonylik egymáshoz Krisztus és Krisztus Teste?* Erről az efezusiaknak és a kolosszeieknek írt levélben olvasunk.

A pneumatikus Krisztus nem azonos a keresztények összességével, hanem több annál, feje a közösségnek, az Egyház olyan Test, amelynek feje Krisztus (Kol 1,18; Ef 1,22; 4,15–16). Ura, aki parancsol neki és gondoskodik róla (Kol 1,18; 1,22–23; 5,21), összetartja és lehetővé teszi, hogy növekedjék és felépítse magát a szeretetben (Ef 2,21–22; 4,16; Kol 2,19), sőt Megváltója is a Testnek (Ef 5,23).

Krisztusnak mint Főnek szerepéből azt is láthatjuk – amit az Isten népe kép is mutatott, sőt imént is utaltunk rá –, hogy az *Egyház jóval több, mint tagjainak összessége*, közös meggyőződésű emberek önkéntes tömörülése. Olyan az Egyház, amely bizonyos értelemben létezett már a tagok belépése előtt, tehát az újonnan megkeresztelkedők egy már meglévő közösségnek lesznek tagjai (vö. ApCsel 2,41–47; 5,14).

Krisztus misztériuma az Egyház által válik nyilvánvalóvá (Ef 1,9–14), részben az Egyház igehirdetése (Ef 3, 8–9) és megszentelő eszközei (vö. Ef 1,12), részben szenvedései és megaláztatásai (Kol 1,24–25) révén. Mert az Egyház Krisztus „plérómája”, vagyis tartalmazza Krisztus kegyelmi bőségét, „teljessége annak, aki mindenben mindent teljessé tesz” (Ef 1,23).

A teljesség említése azt is mutatja, hogy a titokzatos Test *rendel-tetése eszkatológiai*: a végső beteljesedés előkészítése. Erre utal a kolosszeieknek írt levél himnuszának az a kijelentése is, hogy az

Atya „mindent általa és érte teremtet” (1,17). Az Egyház tehát olyan eszköz, amelynek felhasználásával akarja Krisztus a világot a megváltás gyümölcsében részesíteni, továbbá – mint a mindenség királya – alattvalói hódolatát akarja lehetővé tenni az Egyház közvetítésével. Mindez a maga teljességében az eszkatonban fog megvalósulni, addig szüntelenül növekednie kell a Testnek.

Az eszkatológiai cél megvalósulásának feltétele az egyes emberek krisztusivá alakulása. „Minden tagnak Őhozzá kell formálódnia, amíg Krisztus ki nem alakul benne (vö. Gal 4,19). Így beépülünk életének misztériumaiba, hasonlóvá leszünk hozzá, vele együtt halunk meg, és vele támadunk fel, amíg együtt nem uralkodunk vele (vö. Fil 3,21; 2 Tim 2,11; Ef 2, 6; Kol 2,12 stb.). Mialatt a földön vándorolunk..., társulunk szenvedéseihez, mert a Test a Főhöz tartozik, vele együtt szenvedünk, hogy vele együtt meg is dicsőüljünk (vö. Róm 8,17)” (E 7).

A titokzatos Testről a nagy levelekben helyi egyházak problémáival kapcsolatban esik szó. A fogságban írt levelekből azonban kitűnik, hogy voltaképpen ezek összessége, a *világegyház* nevezhető Krisztus Testének, a helyi egyházak csak annyiban, amennyiben bekapcsolódtak a világegyházba.

2. A bibliai kép további története

A *szentatyák teológiája* főképpen a megtestesülést és az eukarisztiát hozta kapcsolatba az Egyházzal mint krisztusi Testtel. A megtestesülésben azonban Krisztus az egész emberiségnek vált testvérévé. Ezt a tényt és ennek következményeit az Egyház veszi tudomásul, ünnepli, és iparkodik másokkal is tudatni, másokat is élő tagjává tenni a krisztusi Testnek. Az eukarisztia az Egyház tagjait „asztaltársaságként” fogja össze („ita consociatur Ecclesia”), továbbá erőt is kölcsönöz az Egyház teljes kiépüléséhez („et aedificatur Ecclesia”: Augustinus).

A *középkor elején* a „corpus mysticum” elnevezés az eukarisztiát illette, és arra akart utalni, hogy benne titokzatos, el nem képzelhető módon van jelen köztünk Krisztus, nem úgy, ahogyan Názáret vagy Jeruzsálem utcáit járta. Később a misztikum jelző átkerült az Egyházra, amelyet addig csak „corpus Christi”-nek mondtak. Ezt a szóhasználatot a *protestantizmus* is átvette, de csak az egyházi

tagoknak Krisztussal való egyéni kapcsolatát értette rajta – mint a középkor végén néhány misztikus –, nem az Egyházat, mert az utóbbit nem tartotta egyének fölött álló szervezetnek, hanem csak egyének tömörüléséből keletkezett testületnek. Katolikus részről más irányú félreértések keletkeztek, amikor ez a kép a múlt században újra felmerült. A teológia ugyanis a protestánsok szóhasználatára miatt egy ideig mellőzte. De már az *I. vatikáni zsinat* előtt újra vitatkoztak a katolikus hittudósok, a kép értelmezéséről. Ezeket a vitákat az 1943-ban kiadott „*Mystici Corporis Christi*” kezdetű pápai körlevél zárta le, kifejtve ennek a képnek eredeti bibliai értelmét (DS 3800–3822).

3. A hittudósok következtetései

A fentiek alapján a hittudósok rámutatnak:

1. Isten őszövétségi és újszövétségi népe között nagy különbség, hogy az Egyházban nemcsak úgy van velünk Isten, mint az Őszövétség népével, hanem *jelenlétének új, példátlan, csak hittel megközelíthető módján* is közöttünk van: belépett az emberi történelembe, mert az Egyház az inkarnálódott Istennek, Krisztusnak Teste. Egyesek így is fogalmazzák ezt: az Egyház Krisztus folytatása a történelemben. Ez a fogalmazás azonban félreérthető. És valóban egyesek a titokzatos Testet éppolyan *fizikai* valóságnak gondolták, mint azt a testet, amelyet Szűz Mária hozott a világra, és amely a maga fizikai valóságában a mennyei dicsőségben van. Ezt a felfogást ma sokan ekkleziológiai monofizitizmusnak mondják. Mások ennek ellenkezőjére, egyszerű hasonlatra, *morális* értelemben vett testre gondoltak, ahogyan egy tanári kart tanári testületnek nevezünk. Krisztus jelenléte ez esetben csak azt jelentené, hogy ez a testület Krisztus szellemében él és tevékenykedik. Ezt a felfogást mondják ma egyesek ekkleziológiai nesztorianizmusnak. Az igazság a két elgondolás között foglal helyet: Krisztus Teste az Egyházban nem fizikailag, de nem is csak morálisan van jelen, jelenléti módja olyan közbülső e kettő között, amire nincs példa a természetben, emberileg elképzelhetetlen. Elsősorban ezért mondjuk misztikusnak, titokzatosnak.

Feltűnő, hogy a II. vatikáni zsinat sehol sem használ az utóbbi évtizedek ekkleziológiai irodalmában gyakran szereplő ilyen kifejezéseket: „az Egyház a köztünk továbbélő Krisztus”, vagy „az Egy-

ház az inkarnáció folytatása”. Ezzel részben az ekkleziológiai monofizitizmusnak akarja elejét venni, részben az Egyház történetiségét és átmeneti jellegét (az eskatonban megszűnik az Egyház) akarja hangsúlyozni (145).

2. A misztikus szónak másik értelme is van: *misztériumszerű*. Az Egyházzal mint misztériummal külön fogunk foglalkozni (31. fejezet). Itt csak arra utalunk, hogy a misztérium az Istennel való találkozás eszközlője, létrehozója; az Egyházra ez annyiban áll, amennyiben Krisztus plérómája, azaz Krisztus kegyelmi bőségét tartalmazza és osztogatja (Ef 1,23). Isten népe nemcsak mintegy „kívülről”, azaz a „segítő kegyelem” megvilágosító és erősítő hatása révén tapasztalhatja meg Isten jelenlétét, erejét és irányítását, hanem Krisztus és kegyelme benne is él a népben az inkarnációra emlékeztető módon, az Egyház tartalmazza is a kegyelmet, edénye a kegyelemnek.

3. Az Isten népe képnek tehát elsősorban *szóbtériológiai* vonatkozása van: megváltottságunkra és annak gyümölcseire utal. A titokzatos Test *krisztológiai vonatkozású is*: Krisztus új fajta jelenléti módjáról és közvetítői tevékenységéről beszél.

Sőt *pneumatológiai vonatkozása* is van ennek a képnek. Az Egyház ugyanis annak a megdicsőült Krisztusnak Teste, aki állandóan küldi Lelkét Egyháza egészébe (ApCsel 1,8; 2,4–16; 20, 28; 1 Kor 12,13; 1 Tim 3,13; Ef 4,3; Fil 2,1) és az Egyház tagjaiba (1 Kor 3,16; Róm 8,14–16; 2 Kor 1,21–22). Egyházunk és a Szentlélek egymáshoz való viszonyáról a későbbiekben lesz szó (29. fejezet).

4. Mivel Krisztus Lelke megszenteli az Egyházat (Ef 5, 26–27), ezért nemcsak intézményeiben és szent életet folytató tagjaiban szent, vagyis nemcsak etikailag szent az Egyház, hanem *lényegénél fogva, ontológiailag is szent*. A szentség a Bibliában elsődlegesen Istenhez való páratlan közelséget jelent, másodlagosan pedig Isten előtt való kedvességet. Az Egyháznak Krisztus Lelkével való lényeges kapcsolatából, tehát az Egyház lényegéből következő szentség azokban az időkben és korokban is megmarad, amikor az Egyház etikai szentsége, vagyis Isten törvényeihez és szent elgondolásaihoz való hűsége kevésbé áll fenn, mert tagjainak bűnei és intézményeinek visszaélései elhomályosítják (lásd a 38. fejezetet).

5. Az Egyház a *föltámadt, tehát élő Krisztusnak élő Teste*. Hogy életfunkcióit gyakorolhassa, szüksége van dogmákra, kultuszra, jogi szervezetre és egyes korok szükségleteihez való alkalmazkodásra. Tévedés volna tehát, ha valaki a krisztusi Testet az Egyház belső

lényegére, Krisztussal való kegyelmi kapcsolatára akarná korlátozni. Hiszen annak a Krisztusnak művét folytatja, aki emberi testben és emberségének teljességében jött megváltani a világot. Hivatását csak akkor tudja betölteni az Egyház, ha a történelmi szükségleteknek megfelelő *szervezettel is rendelkezik*, de ugyanakkor teljességgel Krisztusba van belegyökerezve, az ő Lelke élteni és irányítja.

6. *Azonosítható-e a misztikus Test a római Egyházzal?* A *Mystici Corporis* enciklika igennel felel erre a kérdésre. Sok mai tudós szerint ez egy korábbi szemlélet álláspontja volt (146). Ezzel szemben a mai hittudósok több szempont figyelembevételével keresik a választ: kik milyen mértékben tagjai Krisztus Egyházának, titokzatos Testének? (Vö. a 37. fejezetet).

Az ökumenizmusról szóló zsinati határozatnak három figyelemre méltó kijelentése van:

„Akik hitből megigazultak a keresztségben, máris beiktatódtak Krisztus Testébe. Jogosan díszíti őket tehát a „keresztény” megjelölés, a katolikus Egyház gyermekei pedig méltán ismerik el őket testvéreiknek az Úrban” (3).

„különvált testvéreink nem élvezik azt az egységet, amelylyel Jézus Krisztus akarta megajándékozni mindazokat, akiket egyetlen Testbe és új életre szült újjá” (uo.).

A két előbbi kijelentés látszólagos ellentétét feloldja a harmadik: „Hitünk szerint a Péter vezetése alatt álló egyetlen apostoli kollégiumra bízta az Úr az Újszövetség összes javait, hogy ezekből hozza létre a földön az egy krisztusi Testet; ebbe kell teljesen beépülniük mindazoknak, akik már valamiképpen hozzátartoznak Isten népéhez” (uo.) A nem-katolikus keresztények tehát beiktatódtak ugyan Krisztus Testébe, de a Test tagjainak egysége nem valósult meg bennük teljesen.

7. Jézus gyermek akart lenni, aki nőtt és fejlődött, míg el nem érte a férfikort. Így *kell növekednie* Szent Pál szerint titokzatos Testének is. A növekedés részben kvantitatív, azaz a történelem során egyre több ember lesz tagjává; részben kvalitatív, ami abban áll, hogy tagjai egyre jobban elmélyülnek az iránta való szeretetben, életének követésében és a világhoz szóló küldetésük teljesítésében. Így növekszik a Test és építi fel magát, míg el nem éri a krisztusi teljességet (Ef 4,13–16).

Ebben a növekedésben *Krisztus azt a szerepet tölti be, amit a régiek*

a fejnek tulajdonítottak. Úgy vélték, hogy testünk életerejének egyedüli forrása a fej: Krisztus tehát elsősorban *éltetője* az Egyháznak. A fej második funkciója a régiek szerint a szervek (érzékszervek, továbbá szív, tüdő, kéz, láb stb.) *irányítása*. Ennek az elképzelésnek megfelelően Krisztus irányítja az Egyház lényegéből fakadó tevékenységeket, és ő osztja ki az Egyház tagjainak feladatait és a tisztsegeket (vö. 1 Kor 12,4–11).

Az utóbbi gondolat ugyanazt emeli ki, amit az Isten népe képnél is láttunk: a tisztségviselők és a többiek, a klerikusok és a laikusok az egyetlen Testnek különféle funkciókat végző tagjai, tehát nem állíthatók szembe egymással úgy, hogy bármelyikük nyugodtan azt mondhatná: ő képviseli az Egyházat. Mindegyikük szolgálatot végez, Krisztustól megszabott különféle szolgálatokat a Test céljai és növekedése érdekében (E 7; 18).

8. A feltámadt Krisztus végleges diadalt aratott a sátán felett. Mivel Egyházunk a megdicsőült Krisztus Teste, kell, hogy ennek *a diadalnak is részese* legyen. Átmenetileg ugyan megkísérti, sőt tagjai egy részét elpártolásra bírja a sátán (Lk 22,31–32), de Jézus megígérte, hogy az alvilág kapui nem vesznek erőt rajta (Mt 16,18; vö. 28,20). Az Egyháznak a sátánnal folytatott heroikus, de diadalal végződő küzdelme a Jelenések könyvének témája.

9. Minden keresztény ember legfőbb ideálja, hogy Szent Pál módjára elmondhassa: „*Élek, de már nem én élek, hanem Krisztus él bennem*” (Gal 2,20), és hogy hathatós közreműködése által ezt minél több ember elmondhassa magáról (M 36).

28. fejezet

AZ EGYHÁZ KRISZTUS JEGYESE

Krisztus úgy szereti Egyházát, mint menyasszonyát a vőlegény. Úgy látszik, mintha ez a kép kevesebbet mondana, mint az előbbi, hiszen ha Teste Krisztusnak az Egyház, akkor sokkal szorosabb köztük az egység, mint vőlegény és menyasszony, két különálló személy között. Más szempontból nézve azonban ennek a képnek *különleges és lényeges* mondanivalója van. Isten teljesen ingyen, érdem-

telenül, sőt bűnei ellenére képes szeretni Egyházát. Ugyanakkor arra is rávilágít ez a kép, hogy Krisztus és titokzatos Teste közt nem organikus, illetve fizikai egység áll fenn, hanem olyan, amely nem veszélyezteti az Egyháznak és tagjainak szabad akaratát és egyéni felelősségét, nem teszi fölöslegessé az egyéni erőfeszítéseket, és elhárítja az ábrándos álmisszticizmus veszélyét.

Jahve és népe jegyesi kapcsolata

Ozeásnál olvasunk első ízben arról, hogy a nép Jahve hűtlen, házasságtörő jegyese, aki megfélekedezett a szövetségről. Jahve azonban nem taszította el végleg, hanem újra meg újra figyelmeztet: fenyegeti és bünteti, és ha visszatér, az utolsó szó a szereteté lesz. Új eljegyzés készíti elő a házasságot, amelyben a megtisztult nép megismeri isteni Jegyese hűséges szeretetét (2,4–25). Isten büntető haragja tehát nem a szövetségnek mint szerződésnek megszegése miatt támad, hanem jegyesi féltékenységből származik, mert a szövetség itt nem jogi elkötelezettség, hanem a különös szeretet köteléke.

Ezt a gondolatot folytatja *Jeremiás* (2,2; 3,1–22; 31,3–22), aki Isten szeretetét „örök szeretetnek” mondja: „Örök szeretettel szerettelek, azért megőriztem irántad irgalmasságomat” (31,3). – *Ezekiel* talált gyermekhez hasonlítja Izraelt, akit az Úr felnevelt, de hiába kötött vele szövetséget, céda nővé vált, ezért bűnhődni kell, de ha visszatér, az Úr megújítja a szövetséget (16,2–63; vö. 23,1–49).

A *Deutero-Izajás* Vigasztalások könyvének nevezett részében a hűtlenné vált, de újra visszafogadott feleséghez szól Jahve: nem kell pirulnia ifjúkori hűtlensége miatt, mert az Úr irgalma örökre szóló, ezért szövetsége meg nem inog, és szeretete már nem fogja elhagyni (Iz 54,4–10). Ez a szeretet a hűtlen asszonyt olyannak látja és olyan boldoggá teszi, mint amilyen „szűzi menyasszony korában volt (61,10; 62,4–5).

Jahve és népe kapcsolatára alkalmazva kerültek bele a Bibliába az *Énekek Éneke* szerelmi dalai, amelyeket inkább példabeszédnek kell vennünk, mint allegóriának. Jahvet ugyanis nem azonosítja a hitvessel, csak azt a halálnál is erősebb szerelmet énekli meg, amely Jahve szeretetét szimbolizálja (147).

Krisztus és Egyháza jegyesi kapcsolata

Szent Pál már nem Istent, hanem Krisztust mondja Isten újszövetségi népe jegyesének. Azt írja a *korintusiaknak*, hogy ő a krisztusi közösség lelki atyja – hiszen ő térítette meg és keresztelte meg őket -, aki gondosan ügyel arra, hogy lelki leányát, a közösséget tiszta szűzként vezethesse vőlegénye, Krisztus elé a paruzia alkalmával (2 Kor 11,2). A tisztaság itt a hit tisztaságára vonatkozik, amint az össz-szöveg mutatja. Az *efezusiaknak* írt leveléből megtudjuk, hogy Krisztus halálával szerezte meg jegyesül az embereket (Ef 5,2). Ugyanez a gondolat másutt is olvasható (Gal 1,4; 2,20; 1 Tim 2,6; Tit 2,14). Krisztus halála azonban nem tette átmeneti jellegűvé szeretetét, hiszen megdicsőült állapotában is állandóan szeretettel gondol földön élő jegyesére, és táplálja egyrészt igéjével, másrészt testével az eukarisztiában. Bensőség, erő és hűség tekintetében a lehető legszorosabb egység van köztük, annyira, hogy ennek az egységnek csak halvány árnyéke a férfi és nő egysége az igazi keresztény házasságban, amely mindig Krisztus és jegyese egységére emlékeztet (Ef 5,32).

A *Jelenések könyve* új Jeruzsálemről beszél és azt a Bárány jegyesének nevezi (21,9). Ez a szent város felülről jön és jegyesétől kapja a szentséget (21,2,9–10), Isten gyermekeinek anyja, azoké, akiket a Bárány saját vére árán mentett meg a Sárkánytól (12,1–2,11,17). Íme, Krisztus jegyese itt sem csupán a választottak összessége, hanem anyja is azoknak, hiszen benne születnek.

Krisztus megdicsőült formában jegyese az Egyháznak, jegyességük ezért a világ végéig külsőleg nem látható. Addig az Egyház nem látszik egyenrangúnak megdicsőült jegyesével, hanem szolgálai alakjával együttjáró gyarlóságoknak és megaláztatásoknak van kitéve. A *Jelenések könyve* szerint ez a világ végén fog megszűnni, akkor lesz a jegyességből menyegző, akkor kapja meg az Egyház jegyesétől hozományul a megdicsőülést. Addigra el fog készülni a menyasszony menyegzős ruhája, a ragyogóan fehér köntös, amelyet a hívők jócselekedetei szőnek.

AZ EGYHÁZ A SZENTLÉLEK TEMPLOMA

Három képpel érzékeltettük a megdicsőült Krisztus kapcsolatát Egyházával. Egyikük sem teljes önmagában, hanem kölcsönösen kiegészítik egymást, és csak ennek a ténynek szemmel tartásával szerezhetünk némi fogalmat arról, hogyan lehet az Egyház történelmi alakulat és természetfölötti valóság egyszerre. Ha ezt megsejtettük és következetesen végigelemeztük, újabb kérdés merülhet fel bennünk: hogyan van jelen Krisztus földi Egyházában? Mi által biztosítja Egyháza természetfölöttiségét?

Valamelyes választ már kaptunk erre az eddigiekben, mégis ajánlatosnak látszik, hogy közelebbről megvizsgáljuk: *hogyan élteti és vezeti Krisztus Szentlelke által az Egyházat?*

Jézus már megdicsőülése előtt sok csodát tett. Ezeket istensége művelte, de emberségén keresztül, emberi akarata, nyelve, keze stb. felhasználásával. A megdicsőült Krisztusnak az Egyházban titokzatosan jelenlévő és a Szentlélekkel teljesen egyesült embersége hasonlóképpen hat, tehát egyetlen tevékenységi elv gyanánt (vö. S. Thomas: Eph 2, lect. 5). Így teljeseedik be, amit Krisztus az utolsó vacsorán ígért (Jn 16,7.13–14).

A Szentlélek éppúgy külön isteni személy, mint Krisztus istensége, és mivel a Szentháromság személyeinek kifelé ható tevékenysége mindig a három személy közös műve, nem képzelhetjük a Lélek működését úgy, mintha a megdicsőült Krisztus maga helyett a harmadik isteni személyt küldené. Mi a helyes elgondolás? A Szentlélek az Atyát és Fiút összekapcsoló kölcsönös szeretet. *Ebbe a szentháromsági szeretet-áramkörbe Jézus embersége az Ige révén van belekapcsolva, emberségének az Egyházban való jelenléte pedig az Egyházat is oda kapcsolja.* Tehát az isteni szeretet karolja át az Egyházat. A Szentlélek a maga egész lényegét – ami az Atya és Fiú szívét is betölti – sugározza bele az Egyházba, és így az isteni szeretet nemcsak a Szentháromságon belül hat, hanem az Egyházban is, sőt az Egyházon keresztül a világban is működik.

1. Mi a szerepe a Szentléleknek az Egyházban?

1. Tanúságtételre képesít

Jézus ígéretei és az Apostolok Cselekedeteinek könyvében olvasható események mutatják, hogy a Szentlélek legfőbb tevékenysége: arra képesíteni az embereket, hogy tanúságot tegyenek Krisztusról.

Ebbe a tanúságtételbe beletartozik a Szentírás sugalmazása és kánonjának megalkotása is, továbbá a tanítás épsége fölött való őrködés és a dogmafejlődésnek, továbbá az egyes korokhoz való alkalmazkodásnak irányítása.

2. Működésének három más területe

A Szentlélek tevékenységének eredményeit három csoportba különíthetjük. Első csoportba a karizmák tartoznak, második csoportba a hívők hétköznapi életének irányítása, harmadik csoportba pedig az egyházi vezetők és hivatalviselők fölött való őrködés.

Karizmákat

mindenki kaphat, akár tisztségviselő, akár nem. Találkozunk is ilyenekkel az Egyház egész története során, de a legtöbbször nem olyan rendkívüli karizmák formájában, mint amelyekről a korintusiakhoz írt első levélben olvasunk. A II. vatikáni zsinat hangsúlyozza, hogy a karizmatikusok is az *Egyház oszlopai*, nemcsak a hivatalviselők (E 12; vö. Al 3), hiszen az efézusiaknak írt levél szerint apostolokra és prófétákra van felépítve az Egyház (Ef 2,19–21), prófétákon pedig karizmatikusokat értettek az őskereszténységben. Szent Pál ezt írja: „Ne oltátok ki a Lelket!” (1 Tesz 5,19), és egyes mai egzegéták ezt úgy értelmezik, hogy a bürokráciának sohasem szabad annyira elhatalmasodnia, hogy háttérbe szoruljon az Egyház karizmatikus oldala.

Újabban egyesek „*lelki nonkonformistáknak*” szeretik nevezni a karizmatikusokat, mert valamilyen formában mindig fellazítják a megmerevedni akaró kereteket, és így az erjesztő kovász szerepét töltik be. Arra is utalhatunk, hogy a szűkebb értelemben vett szentekben mindig volt valami érthetetlen és nyugtalanító vonás, mert lényük és viselkedésük ellene mondott az átlagember önelégültségének, az áldozatosságtól visszariadó nyárspolgári kényelemszeretetnek. Legfőbb jelentőségük éppen ebben állt.

Az igazi karizmatikusokat azonban nehéz felismerni és megkülönböztetni az álprófétáktól. Jézus azt mondja, hogy gyümölcsaikről ismerjük meg őket (Mt 7,15–23). Legfontosabb gyümölcsük, hogy nem a hívők egységének megbontását és a szeretetlenség szellemét mozdítják elő, ugyanakkor mégsem engedik, hogy a meglévő formák temetői nyugalommá merevítsék az Egyház életét (148).

A nem-karizmatikus hívek

mindennapi életében a Szentlélek tevékenysége részben arra irányul, hogy képesek legyenek vonzó formában bizonytságot tenni Krisztusról és művéről, részben arra, hogy észre tudják venni mások tanúságtételét, és hasznot merítsenek belőle. A Biblia különféle neven részletezi a Szentléleknek ezt a tevékenységét: tanúságtétel, megvilágosodás, megerősödés, megvigasztalódás, felbátorodás, szívünk megnyitása, önmagunktól való elfordulás, hogy Krisztushoz fordulhassunk, engedelmesség Krisztus szavának, annak tudata, hogy Isten gyermekei vagyunk, Istennek igaz lélekből való imádása stb. (ApCsel 2,40–41; 9,31; 11,22–23; Róm 5,5; 8,15–16; 1 Kor 6,19–20; Gal 5,16–26; 2 Kor 8,5; Zsid 3,7; 12,5; 1 Tim 4,13 stb.).

A Szentlélek a hivatalviselőkben is működik

Az apostolok Jézustól csak fölhatalmazásokat kaptak, ezeknek megfelelő aktivitásra a Szentlélek segítette őket az első pünkösdkor, és ma is a Lélek működését kell látni az egyházi hivatalokkal együttjáró tevékenységek mögött.

Az Egyház jogi oldala és ennek megfelelő tevékenysége nem egészen emberi alkotás és emberi ténykedés, hanem a Lélek működési területe is egyúttal. Sem elvileg, sem gyakorlatilag nem szabad tehát szembeállítani egymással a jogi és a karizmatikus tevékenységet. Mindkettőben ugyanaz a Lélek működik, ezért kettősségük egymás kiegészítésére hivatott. Nem jog és karizma állnak szemben egymással; a bajok forrása az, hogy mindkettőben gyalró emberek útján működik a Lélek, és az emberi gyalróságok akár egyikben, akár a másokban eltorzíthatják azt, amit a Lélek akar végrehajtani általunk. Ezért mindkét területen állandó önellenőrzésre van szükségünk. Ezt még a szeretet apostolának, Szent Jánosnak levelében is olvashatjuk: „Szeretteim, ne higgyetek minden léleknek, hanem vizsgáljátok meg a lelkeket, hogy Istentől származnak-e” (1 Jn 4,1).

2. Hogyan képzeljük a Lélek és az Egyház egymáshoz való viszonyát?

Hasonlítható-e a megtestesüléshez?

Szabad-e azt mondani, hogy a *Szentlélek mintegy inkarnálódik (megtestesül) az Egyházban*, ahogyan a Verbum (Ige, a második isteni személy) inkarnálódott Jézus Krisztusban (vö. E 8)?

Csak hasonlóképpen szabad ezt mondani, nem pedig azonos értelemben. Krisztus embersége ugyanis személyes egységet (unio hypostatica) alkot a Verbummal, ilyen szoros kapcsolat nem állhat fenn a Lélek és az Egyház között. Hiszen a hívők, amikor a Szentlélek által elnyerik a megszentelő kegyelmet és az isteni természetben részesülnek, megtartják személyi különállásukat, nem fogja össze őket a Lélek valamiféle panteisztikus személyi egységébe.

A Szentlélek benne lakik az Egyházban

Szent Pál több ízben említi, hogy Isten Lelke lakik bennünk (Róm 8,11; 1 Kor 3,16; 2 Tim 1,14), máskor pedig a Szentlélek templomának mondja a megigazultakat (1 Kor 6,19) (E 4).

A Szentlélek azonban nem úgy tartózkodik az Egyházban, mint az eukarisztikus Jézus a szentségházban, hanem együtt tevékenykedik vele, sőt az Egyház tevékenységeinek éltetője és mozgatója. Az Egyházzal szóló zsinati konstitúció írja: „Lelkéből adott nekünk, aki egy és ugyanazon személyként lakik a Főben és a tagokban is, így élteti, egyesíti és mozgatja az egész Testet, hogy tevékenységét ahhoz a szerephez hasonlíthatták a szentatyák, amelyet az életelv, azaz a lélek tölt be a testben” (E 7; vö. 8; 12; 13).

A Szentlélek és az Egyház kapcsolata tehát *dinamikus, azaz tevékenységi egység, együttműködés*, de olyan, amelyben a kezdeményezés a Szentléleké, aki – mint Istennek az emberről való együttműködése során történni szokott – meghagyja az embereknek, az Egyház tagjainak személyes szabadságát.

A Szentlélek az Egyháznak mint Krisztus Testének a lelke

A test és a lélek egysége csak hasonlóképpen alkalmazható, nem pedig azonos értelemben.

Hiszen a test és a lélek kapcsolata ontológiai jellegű, szubsztanciális egység. Ha a hasonlatot szó szerint értenénk, az Egyház tagjainak embersége megszűnnék, mert a Szentlélek mint „forma sub-

stantialis” lényegileg változtatná őket istenivé. A hasonlat csak annyit mond, hogy ha a közösséget quasi-persona-nak tekintjük, valanunk kell, hogy ez a személy életét és működését a Szentléleknek köszönheti. Szent Pál fogságból írt levelei – mint korábban már láttuk – a fej és a test hasonlatát alkalmazzák, ezt a szentpáli hasonlatot egészíti ki a szentatyák hasonlata: a megdicsőült Krisztus mint fő a Szentlélek útján éppúgy forrása a Test életének és tevékenységének, mint az embernél a lélek.

Az emberi lélek és test szoros kapcsolata azt eredményezi, hogy a test nem vétkezhet anélkül, hogy a lélek is ne vétkezzék ugyanakkor. A Szentlélek és az Egyház lazább kapcsolata egészen mást eredményez. Megengedi, hogy bizonyos esetekben a *tagok – akár laikusok, akár klerikusok, sőt hivatalvezetők – tévedjenek vagy vétkezzenek*, csak azt zárja ki, hogy az Egyház egésze a hitet és erkölcsöt érintő lényeges dolgokban tévedjen, és a bűnök tengerében elsüllyedjen.

Az Egyházat ugyanis két szempontból lehet nézni. Először úgy, mint olyan emberek közösségét, akik az üdvösségre törekednek. Az így felfogott közösség: ki van szolgáltatva egyesek tévedéseinek és bűneinek. Második szempont szerint az Egyház több, mint ilyen közösség: egyének felett álló „üdvintézmény”, a Szentlélek különleges eszköze az emberek megszentelésére. Az Egyháznak ez a második arculata mutatja a Szentlélek jelenlétét, amely részben a krisztusi tanítás és életforma tévedhetetlen fenntartásában és tolmácsolásában és a kegyelmi eszközök megszentelő hatásában nyilvánul meg, részben abban az erőben, amely a történelem során újra meg újra megállította a romlási folyamatokat, továbbá reformokat, új nekilendüléseket és szenteket hozott létre.

A Szentlélek az Egyház egységének a lelke

Szent Pál apostol különösen hangsúlyozza a Szentlélek egységet teremtő erejét (1 Kor 12,13; Ef 2,18; 4,3–4; vö. Gal 5,22.25; vö. E 7; 12; Oe 2). A Lélek a maga egészében él Krisztusban, és a maga egészében él az Egyház egészében és tagjaiban, hiszen Isten, aki részekre nem osztható. Ennek következtében nemcsak vele egyesülnek a tagok, hanem rajta keresztül egymással és a Fővel is. Ezt az egységet anélkül hozza létre, hogy Krisztus és az egyes tagok különbözőségét, sőt egyes tagok személyének és feladatainak egymástól való különbözőségét megszüntetné. E tekintetben az *Egyház a Szentháromságra emlékeztet*, ahol az egy természet három személyben szub-

szisztái, és ahol a Szentlélek az Atya és a Fiú szeretetközösségének lelke. Ezért szokták egyes újabb hittudósok így fogalmazni a Szentléleknek az Egyházban való szerepét: egy Személy sok személyben. Aki ugyanis a Szentháromságon belül az egyesítő szeretetet képviseli és ugyanakkor a személyi sajátosságokat érintetlenül hagyja, ugyanaz az egyetlen Személy járja át és tartja össze azt a sok személyt, akik az Egyházat alkotják. Az Egyház tehát nemcsak azonos világnézetű és lelkületű emberek természetes szeretetszövetsége, hanem ezen felül az isteni Szeretet által egybegyűjtött és éltetett tagok közössége. Természetfölötti szeretetet csak Isten tud kezdeményezni, az isteni kezdeményezésre létrejött emberi szeretet pedig az ember válasza; az a szeretet tehát, amelyet az Egyház tagjai tanúsítanak a Fő iránt és egymás iránt, Istentől kezdeményezett emberi válasz, Isten nagy ajándékának emberi viszonzása.

Ennek a viszonzszeretetnek kellene jellemeznie az Egyház egész életét

„Figyelemreméltó, hogy a II. vatikáni zsinat előbb szól a Szentlélekről mint az Egyház elvéről, és csak azután szól az egység végrehajtó tényezőiről, az egyházi hivatalokról. Ugyanígy előbb mutat rá arra, hogy az Egyház a Szentlélek által létrehozott hit, remény és szeretet közössége, és csak azután tárgyal az Egyház intézményjellegéről. Így jut kifejezésre az ökumenizmusról szóló dekrétumban és az Egyházzal szembeni konstitúcióban, hogy a Lélek fölötté áll a hivatalnak és a kegyelmi közösség előbbre való, mint az intézményesség. A hivatal a Szentlélek eszköze és az Egyház látható intézményes jellege sem öncélú, hanem a kegyelmi közösséget szolgálja” (149).

Elvileg tehát nem lehet szembeállítani egymással a jogi Egyházat és a szeretet Egyházát. Ez a kettő szükségszerűen kiegészíti egymást.

Isten ugyanis törvényeivel is szeretetét ajánlhatja, mert a törvények hűséges megtartása megfékezi alsóbbrendű természetünket, és „benső” emberekké alakít bennünket (Róm 7,22–23).

A szeretet fogalmából is kiindulhatunk, hiszen a *tiszta szeretet mindig azonosulni törekszik a szeretett lény akaratával*. Még a legbensőségesebb hitvesi és szülői szeretet is jogokkal és kötelezettségekkel jár. A jog és a törvény arra való, hogy megmutassa: hogyan érvényesítsük szeretetünket az élet különféle helyzetekben. Normával szolgál tehát, és segítségünkre siet a szeretet aprópenzre váltásában.

Az Egyház életében ennek az ideális elgondolásnak kellene érvé nyesülnie. Sajnos, a valóságban Egyházunk is ki van szolgáltatva

történelmi és társadalmi szituációknak és tagjai gyarlóságainak. Még az Egyház legszentebb törvényeivel is vissza lehet élni, és az egyházjogot is fel lehet használni rendeltetésének meg nem felelő társadalmi vagy egyéni célok érdekében. Joggal merülhet fel tehát a kérdés egy-egy adott esetben, hogy a fennálló jogrend a maga konkrét megvalósultságában mennyire felel meg igazi céljának, mennyiben áll a természetfölötti szeretet és az üdvösség szolgálatában. Ilyenkor a probléma helyes megoldását sem az opportunizmus, sem a relativizmus, sem a konzervativizmus, sem a felelőtlen újjátság szellemében kell keresnünk, hanem itt is szem előtt kell tartanunk, amit Szent János első levele kíván, az állandó önellenőrzést és az Isten akaratának elmélyült keresését (1 Jn 4,1; lásd fentebb).

A szeretet és jog egymást kiegészítő jellegéből és a Szentléleknek az ember egyéni felelősségét érintetlenül hagyó, sőt személyes döntésünket kívánó működéséből következik, hogy *a jog és törvény sohasem nyomhatja el a személyes szabadságot. A kötöttség mellett mindig érvényesülnie kell a szabadságnak is.* Hiszen az igazi szeretet lényeges vonása a felelősségüket átérző személyek szabad önátadása. Minden törvény megalkotásánál és végrehajtásánál ezt a lelkiületet kell biztosítani és segíteni. Szent Pál a korintusiaknak írt első levelében egyformán harcol az egységet megbontó pártoskodók ellen és a karizmák sokféleségének jogosultságát tagadók ellen. Ugyanígy kell nekünk is vélekednünk az egység és sokféleség kettősségének mindenkor biztosításáról.

Annál inkább, mert Szent Pál arra is felhívja a figyelmünket, hogy *abszolút jövője csak a szeretetnek van*, minden más, még a hit és remény is elmúlik egyszer (1 Kor 13, 8–13). Az eszkatonban már nem lesz egyházjog, egyházi szervezet és az Egyház intézményes jellegéből következő egyéb isteni vagy emberi rendelkezés. Ezekre szükségünk van, míg vándorúton vagyunk; de átmeneti, mulandó jellegük miatt sohasem lehetnek számunkra öncélúak, hanem mindig a maradandónak, a természetfölötti szeretetnek és a lelkek üdvösségének szolgálatában kell állniuk.

3. Az Egyház mint szeretetszövetség

Mivel Egyházunk lelke maga az isteni Szeretet, azért az Egyházat Antióchiai Szent Ignác óta szeretetszövetségnek is szokás nevezni. A szövetség szó azonban itt jóval többet akar kifejezni, mint

az Egyház tagjaiban működő szeretet összességét. Hiszen ennek a szeretetnek lelke, a Szentlélek embereken kívül álló személyes valaki, aki az Egyházat egyének fölötti szeretet-intézménnyé is teszi, olyanná, amelybe az egyesek mint már meglevőbe kapcsolódnak bele, amikor tagjává válnak, és amelybe a tagok összessége is beépül, tehát fölötte áll a tagok összességének. Az Egyházban maga Isten nyúl le értünk és karol fel szeretetével, hogy részeseivé tegyen a maga örök boldogságának.

30. fejezet

AZ EGYHÁZ MISZTÉRIUMA: AZ EGYHÁZ MINT HITTITOK

1. Az Egyház misztériuma

Az Egyházzról szóló zsinati konstitúció első fejezetének címe: az Egyház misztériuma (De Ecclesiae mysterio).

A misztérium szó a bibliai és az egyházi nyelv használatban többféle értelemben fordul elő:

A Biblia *tágabb értelemben* a misztériumvallásokhoz hasonlóan az Istennel való olyan találkozást mondja misztériumnak, amelynek eredményeképpen az ember részt kap Isten erejéből. Ez a találkozás értelmileg felfoghatatlan, titokzatos módon megy végbe, de valamilyen külsőleg is érzékelhető szertartás, jelszerűség keretében.

Szűkebb értelemben az Újszövetségben fordul elő: az Atyától öröktől fogva szándékolt egyetemes üdvöztető akarat, amely a Fiú megtestesülésével és megváltói tevékenységével vált valóra és lett láthatóvá. Ezt mondjuk Krisztus misztériumának. Misztérium az is, ahogyan Isten üdvöztető akarata a Szentléleknek az Egyházban mint látható szervezetben való működése révén lehetővé teszi az egyes embereknek a Szentháromság boldog életébe való bekapcsolódását (150) (vö. Ef 1,9–14; Kol 1,15–23; 1 Kor 15,28).

A *teológia* gyakran a hittitkot mondja misztériumnak: olyan hitigazságot, amelyre kinyilatkoztatás nélkül nem jöhet rá az ember, de

a kinyilatkoztatottat sem képes teljesen átérteni, pontosan körülírt fogalmakkal megragadni és félreérthetetlenül kimondani, szabatosan definiálni.

Az Egyház misztériumára a misztérium szónak mindhárom értelme vonatkozik

Elsősorban a szűkebb, újszövetségi értelem, amely azonban feltételezi a tágabb értelmű misztérium megvalósulását. Ezért mondja misztériumnak az Egyházat már Antióchiai Szent Ignác (Sm 1 2), és ebben az értelemben beszél az Egyház misztériumáról a második vatikáni zsinat is (E 2-5). A zsinat így indokolja meg az Egyház misztérium-voltát:

Krisztus misztériumát „a valóságnak homályos képével ugyan” (vagyis szimbolikus szertartások formájában), „de mégis hűségesen nyilvánítja ki” (E 8; IS 14; Ep 12).

Krisztus misztériuma „szüntelenül hat az Egyházban” (IS 14; vö. Oe 4), azaz Krisztus misztériuma átjárja a titokzatos Testet. Krisztus a maga misztériumába belevonja az Egyházat, mert misztériuma az Egyház által válik számunkra hozzáférhetővé (Ef 3,10).

A hittudósok azért is mondják misztériumnak az Egyházat, mert egyetlen fogalommal vagy képpel sem lehet pontosan kifejezni, semmiféle szűkebb értelemben vett definícióba nem lehet beleszorítani, tehát az Egyház is *hittitok*. Erre utalva írja VI. Pál pápa „Ecclesiam suam” kezdetű körlevelében: „az Egyház titkának megközelítéséhez a hívő lélek tapasztalata jobban hozzásegít, mint a teológiai reflexió, mert a misztérium sokkal inkább megélt tény, semmint racionális megismerés tárgya”.

2. Az Egyház, mint hittitok: Krisztus Egyházának kettős arculata

„Az Egyház misztériumát nem ragadhatjuk meg közvetlen és egyszerű tekintettel, miként semmiféle misztériumot sem, csakis értelmünkben tükröződő képe alapján. Az Egyháznak ez a képe paradox, ezért csak egy sor antitézis révén fejezhető ki, vagy ha úgy tetszik, csak dialektikus ellentétpárokon keresztül ragadhatjuk meg” – írja Henri de Lubac (151), és a következőkben három ellentétpárt elemez.

1. Az Egyház Istentől ered és isteni vonásokat mutat, de emberekből áll

a) Isten nem elégszik meg azzal, hogy egyénileg akarjunk és tudjunk találkozni és egyesülni vele, hanem a vele való találkozás elsődleges eszközének a közösség közvetítő szerepét jelölte meg. Nemcsak azért kívánja ezt, mert az ember természeténél fogva közösségi lény, Ő pedig egész emberségünket igényli, hanem ezen felül azért is, mert Ő maga sem elszigetelt egyéniség, hanem közösségben, három isteni személyben szubszisztáló Valóság (vö. Jn 14, 23) (152).

Ezért az Egyház létrejöttében és működésében mind a három isteni személy sajátos tevékenysége érvényesül: az Atya Krisztus által hívta össze azokat, akiket eleve arra rendelt, hogy Fiának képmását öltsek magukra; az istenfűség megvalósulásában pedig, valamint az összehívott közösség éltetésében és irányításában a Szentlélek szerepel elsődlegesen (E 2–4). Így az egész Egyház „mint az Atya, a Fiú és a Szentlélek egységéből összegyűlt nép áll előttünk” – idézi az Egyházzal szülő konstitúció (E 4) Szent Cyprianust, Szent Ágostont és Damaszkuszi Szent Jánost.

Az Egyház isteni, természetfölötti jellege még inkább nyilvánvalóvá lesz előttünk, ha a *corpus Christi mysticum* (27. fejezet) képét állítjuk magunk elé: az Atya úgy küldte a világba a Fiút, hogy szolgai testének megdicsőülése után egy másfajta Test, a Szentlélekkel telített természetfölötti Test formájában is köztünk éljen, és Jézusnak ez a természetfölötti Teste az Egyház.

Az Atya, a Fiú és a Szentlélek nevére megkereszteltek közösségét nemcsak létrehozta és létben tartja a Szentháromság, hanem olyanak akarja, hogy képe, „ikonja” legyen a Szentháromságnak. A régi görög atyáknak ezt a gondolatát a Zsinat is képviseli:

„Amikor az Úr Jézus azért imádkozik az Atyához, hogy ,legyenek ők mindnyájan egyek. . . , amint mi egyek vagyunk’ (Jn 17,21–22), akkor . . . egy bizonyos hasonlóságot sejtet egyfelől az isteni személyek egysége, másfelől Isten gyermekeinek igazságban és szeretetben élt egysége között” (EM 24).

b) *A természetfölöttiség azonban csak egyik arculata az Egyháznak.* Hiszen az Egyház emberekből áll.

Ezért kénytelen emberi eszközöket (jog, törvény, eljárások és alattvalók, büntetések stb.) igénybe venni;

ki van szolgáltatva emberi gyengeségnek, tévedéseknek, visszaéléseknek, bűnöknek, és ezektől még vezetői sem mentesek;

a legjobbjai is benne élnek korukban, és kötve vannak koruk szemléletmódjához, cselekvési normáihoz, kifejezési stílusához és a fejlődésnek ellentétek váltakozásán keresztül érvényesülő törvényeihez.

2. Kegyelmi közösség és jogi szervezet

Az Egyház elsősorban mennyei javakban bővelkedő kegyelmi közösség, szenttétevő, megszentelő ajándékoknak (ilyenek pl. a szentségek) és ezekkel élő, életszentségre törekvő hívőknek közössége. Ezt a kétfélét jelentette a régieknél a „communio sanctorum” (153).

Az Egyház ugyanakkor látható gyülekezet, jogi struktúrával és hierarchikus szervekkel ellátott „társaság” is, amely külsőleg a történelem során természetes okokból kialakult szociológiai képződményekhez hasonlított, és bizonyos fokig ezek sorsából, előnyeikből, hátrányaikból is kiveszi a részét.

3. Az eszkatológiai feszültség

Ezt a feszültséget a „még nem” és a „már” együttes jelenléte okozza (lásd a 26. fejezetet).

Az Egyház a világvég utáni állapot, az eszkaton felé vándorol, mert akkor fogja teljesen betölteni rendeltetését és elnyerni végső, megdicsőült alakját.

Addig még ebben a világban kell élnie természetfeletti hivatásának, sőt evilági feladatai is vannak: „Felajánlja munkáját valamennyi népnek, hogy segítse minden irányban tökéletesednie az embert mint személyt, és hogy közreműködjék a földi társadalom és egy emberibbnek óhajtott világ felépítésében” (EC 3).

Vándorúton van a tökéletesség felé. Igazi hazája a megdicsőültség állapota (Jn 14,3), mégis egész lélekkel kell benné állnia ebben a világban (Jn 17,15). Nem ebből a világból való, de ebbe a világba szól a küldetése (Jn 17,16. 18).

A kettősségek az Ige megtestesülésére emlékeztetnek

Folytathatnánk a kettősségek felsorolását. De már ezek is igazolják, amit az Egyházzal szóló konstitúció a földi Egyház és a mennyei javakban bővelkedő Egyház kettősségéről mond: ezek a kettősségek „emberi és isteni elemekből álló egyetlen összetett valóságot (realitas complexa) alkotnak, amelyet ezért kitűnő analógia alapján a megtestesült Ige misztériumához szoktak hasonlítani” (E 8).

AZ EGYHÁZ MISZTÉRIUMA MINT SZAKRAMENTALITÁS

1. Fogalmi tisztázás

A sacramentum szó a rómaiaknál többek között a katonák *hűség-esküjét* jelentette, ebben az értelemben alkalmazza az Egyházra Tertullianus: azok közössége, akik örökre elkötelezték magukat Krisztusnak. Tanítványa, Cyprianus és sokan mások már a görög *misztérion* szót fordítják sacramentum-mal, de az Egyházra elég ritkán alkalmazzák. A középkor óta a *hét szentséget* nevezzük szakramentumnak. Ezeket így szoktuk meghatározni: érzékelhető (külső) jelek, amelyek kegyelmet jeleznek, tartalmaznak és közvetítenek (vö. DS 1606).

A hét szentség alapítása Krisztusra vezethető vissza, a kegyelmet is Krisztusból merítik. Krisztus érzékelhető embersége minden kegyelem foglalata és közvetítője (Jn 1, 14.16), ezért az újabb teológia Krisztust is szakramentumnak szokta mondani: Krisztus a forrás-szentség (Quellsakrament), vagy inkább *ős-szentség* (*Ursakrament*). Mindkét elnevezés azt akarja tudatosítani, hogy minden szentségnek és minden kegyelemnek forrása a Krisztus-misztérium.

Mennybemenetele óta Krisztus érzékszerveinkkel nem hozzáférhető. Azóta titokzatos, de érzékelhető Teste, az Egyház mutatja, hol található Krisztus a legbiztosabban, és mivel nemcsak mutatja, hanem igehirdetésében, liturgiájában és szűkebb értelemben vett szentségeiben közvetíti is Krisztust, azért egy idő óta az Egyházat is *ős-szentségnek* kezdték nevezni (először a múlt században Möhler-ék, 1953-ban H. de Lubac). Néha gyökér-szentség (Wurzelsakrament) és alapvető szentség (Grundsakrament) elnevezéssel is találkozunk, újabban az Egyházról szóló zsinati konstitúcióból sokan átvették az *egyetemes szentség* elnevezést.

2. Egyháztani következmények

1. Szent János evangéliuma így foglalja egy mondatba a Krisztus-misztériumot: „Az Ige testté lett, és közöttünk élt. Láttuk dicsőségét...” (Jn 1,14). Ha Krisztus mennybemenetele óta Egyháza van hivatva felmutatni és közvetíteni a Krisztus-misztériumot, akkor az Egyháznak *láthatónak* kell lennie, különben nem lenne szakramentum, vagyis érzékelhető jel (vö. a 34. fejezetet).

A szakramentum nemcsak jelzi, mutatja a kegyelmet, hanem tartalmazza is; a szakramentalitásból az Egyház lényegéhez tartozó *természetfölöttisége* is következik.

Íme, az Egyház szakramentalitásának tétele igen szerencsésen foglalja egybe és szemlélteti Egyházunk *emberi és isteni* arculatát (154).

2. A szakramentalitás *feladatot* is jelent. Krisztus az összes népek számára világító torony volt („lumen... gentium”, Lk 2,32; E 1; vö. Iz 42,6). Ezt kívánja Egyházától is: „Ti vagytok a világ világossága” (Mt 5,14). Az Egyháznak egyrészt abban az értelemben kell ezt teljesítenie, ahogyan a Hegyi beszéd kívánja („... , hogy jótetteket látva dicsőítsék mennyei Atyákat”, Mt 5,16), másrészt szakramentalitásának, kegyelmi telítettségének állandó tudatosításával és érvényesítésével, liturgikus és szentségi életével.

3. A szakramentalitás az *Egyház tévedhetetlenségét* is megkívánja (lásd a 32. fejezetet).

4. Az Egyházzal szóló konstitúció szerint az *Egyház az egész emberiség egységének szakramentuma* (E 1). Ez a tény a maga teljességében az idők végén fog megvalósulni, mert Egyházunk csak akkor fogja egyesíteni Istennel és egymással az egész emberiséget, addig két egységesítő feladatot kell teljesítenie.

Mint „az *üdvösség egyetemes szakramentuma*” (EM 45) jele és hirdetője legyen annak, hogy Isten minden embert meghívott az üdvösségre (E 9), ugyanakkor kövessen el mindent, hogy az üdvösség el is jusson az emberekhez (E 48).

Ezt a két feladatot *ne csak üdvintézményként* töltsse be, hanem *szentségi közvetítés formájában* is. Akár részegyház, akár összegyház, mindig kovász, amely bele van vegyítve a világ lisztjébe, ezért nem lehet az Egyházat és az államot két olyan egymás mellett élő intézménynek, „societas perfecta”-nak, azaz tökéletes társaságnak mondani, amelyeknek egyike csak a földi, másika csak a mennyei javak szolgálatában állana. Mindketten egy közös végső célnak, az emberiség bol-

dogulásának, sőt abszolút jövőjének szolgálatában állanak, de más-más eszközökkel. A maguk területén függetlenek egymástól, de egymással folytatott állandó dialógusban és egymást támogatva kell törekedniük arra, hogy mindkettő a maga sajátos módszereivel (az Egyház különösen szakramentalitásának érvényesítésével) minél eredményesebben szolgálja a közös célt (vö. EM 74–76) (155).

5. Jelszerűségének annál inkább megfelel az Egyház, minél inkább törekszik az *életszentségre*. Közösségének és egyéneinek, vezetőinek és alattvalóinak állandóan szem előtt kell tartaniuk felelősségüket: úgy élünk-e, hogy Egyházunk is „lumen gentium”, illetve jelként felemelt zászló (Oe 2; vö. Iz 11,10–12) lehessen?

3. Szentségtani következmények

1. A hét szentség – mint a dogmatikai szentségtan tanítja – külsőleg is érzékelhető közlése a kegyelemnek. Az Egyház szakramentalitása megindokolja, hogy *szükség van ilyenekre*. Ha ugyanis a jelszerűség (szakramentalitás) az Egyház lényegéhez tartozik, akkor szükségképpen kell lenni olyan egyházi életmegnyilvánulásoknak, amelyek külsőleg is észrevehető formában teljesítik az Egyház kegyelemközlő feladatát.

2. Az újabb teológia a „szentségi jel” (anyag + forma) mellett „a szentség jelszerűségéről” is tárgyal, és ezt a fogalmat az Egyház szakramentalitásából vezeti le. A jelszerűség azt jelenti, hogy – mivel a szentség látható jele a kegyelemközvetítésnek – egy szentség felvétele akkor éri el a szentség rendeltetésének teljességét, ha nemcsak érvényes, hanem gyümölcsöző is a felvétel: ha felvételtkor a felvevőnek és kiszolgáltatónak hite és buzgósága is megfigyelhető, és így a felvétel mintegy hitvallássá válik. Ilyen értelemben írja a liturgikus konstitúció, hogy az összes szentségek a hit szentségei (L 59).

A szentség jelszerűségét azonban nem szabad eltúlozni. A felvevő méltatlansága azt eredményezi ugyan, hogy az ő kérése nem járult hozzá az Egyház kéréséhez, ezért számára gyümölcstelen lesz a szentség. De ha egyébként érvényes a kiszolgáltatás, akkor elhangzott az Egyház szakramentális kérő imádsága, létrejött a kultikus cselekmény egy része, nem beszélhetünk tehát „üres jelről”, csak hiányos jelről. A kiszolgáltató Egyház hite és buzgósága következtében a kultikus aktus ilyenkor is létrejött, bár a jelszerűség csak azt

mutatja ilyenkor, hogy Isten az illető embernek különleges kegyelmet ajánlott fel. Ha a felvevő utólag méltóvá válik, a jelszerűség teljes értelme meg fog valósulni.

3. Több újabb hittudós a szentségek hatásai tárgyalásakor első helyre veszi az „*ekkléziológiai*” hatást: a szentségek elsősorban az Egyházzal mint *ös-szentséggel* találkozhatnak, és csak így jutunk el találkozásunk végpontjához, Krisztuson keresztül az Atyához. A keresztség elsődleges hatása tehát az Egyházba való bekapcsolódás, ez eredményezi, hogy Krisztusnak testvéreivé és az Atyának gyermekeivé válunk. Az úgynevezett jegyadó (*character indelebilis* eredményező) szentségekről ezt sokan régebben is tanították, több mai hittudós a többi szentség elsődleges hatását is így fogalmazza. Például a betegek kenetében az Egyház a szenvedő és megdicsőült Krisztusnak ajánlja a beteget (E 11), és közli vele a megdicsőült tagok szenvedéseinek gyümölcseit, ebből következnek ennek a szentségnek egyéb hatásai.

4. *A szakramentalitás a „sentire cum Ecclesia” dogmatikai alapja*

Aki meg akar tisztelni valakit, testi mivoltában veszi le kalapját az illetőnek testi mivolta előtt, vagy nyújt neki kezet, vagy ad neki ajándékot. Ezek a testi vonatkozású cselekedetek mégsem az illető testének szólnak, hanem személyének, amely látható teste mögött rejtőzik. Így vagyunk, amikor Egyházunk külső, látható szervezete iránt fejezzük ki tiszteletünket, tanúsítjuk engedelmességünket vagy együttérzésünket: nem a szervezetnek vagy vezetőinek szól az, hanem Krisztusnak, aki Testébe mint „szimbólumba” rejtőzve akar velünk találkozni és kegyelmével megajándékozni minket (156).

KRISZTUS EGYHÁZÁNAK FOGYATKOZHATATLANSÁGA ÉS TÉVEDHETETLENSÉGE

1. Krisztus Egyháza fogyatkozhatatlan

A fogyatkozhatatlanság (indefectibilitas) kettőt jelent. Egyik a krisztusi Egyház fennmaradása a világ végéig, másik az, hogy a tanítás, kultusz és szervezet lényege sohasem tér el a krisztusi elgondolástól. Az első vatikáni zsinat mindkét értelemben *dogmának* nyilvánította az Egyház fogyatkozhatatlanságát (DS 3056; 3013; vö. E 2; AL 2).

A Biblia tanítása

A próféták új és örök szövetségről, örökké tartó istenországról jövendöltek, és az Egyház kezdettől fogva magára vonatkoztatta ezeket a jövendöléseket. Például: „országának nem lesz vége” (Lk 1,32–33).

Jézus az általa bölcsnek mondott építőmester (Mt 7, 24–25) módjára sziklára alapozta Egyházát, ezért az alvilág hatalma nem vesz rajta erőt (Mt 16,18). Az alvilág szó abban az időben kettőt jelentett, a halált és a gonoszlelket (vö. Mt 13,38–39; Lk 22,31), tehát az Egyház örökké él, és nem tér a gonoszság útjára. A konkolyról és a hasznavehetetlen halakról szóló hasonlatokból, különösen azok krisztusi értelmezéséből (Mt 13,24–30. 36–43. 47–50) is kitűnik, hogy jó és rossz tagjaival együtt *a világ végéig kell fennállnia* Krisztus Egyházának.

Hogy az Egyház *sohasem fog eltérni az igazságtól*, abból is következik, hogy Krisztus ígérete szerint a Szentlélek, „az igazság Lelke” oltalmazni fogja az Egyházat a világ végéig (Jn 14,16), sőt abból az ígéretből is, hogy Jézus küldötteivel marad a világ végéig (Mt 28,20).

A krisztusi örökség változatlan fenntartása azonban nem jelenthet megmerevedést.

Hiszen az Egyház hatalmas fává fejlődő mustármag (Mt 13, 31–32), kalászbá szökkenő búzaszem (Jn 12,24), a téstát átjáró kovász (Mt 13,33), a nagykorúság felé érlelődő Krisztus-Test (Ef

4,13). Az Egyházat Krisztus igéje irányítja és elteti, és a Szentlélek fokozatosan vezeti rá a tagokat a teljes igazságra (Jn 16,13).

Az egyházatyák mélyen meg voltak győződve, hogy az Egyház nem változhat. „Az Úr Krisztus a fejére kapta a kenetet (az Istenség kenetét), hogy romolhatatlanságot leheljen Egyházába” – írja már Antióchiai Szent Ignác (Eph 17 1). Ugyanakkor azt is tanították, amit a későbbi teológia dogmafejlődésnek mond.

Isten újszövetségi népe vándor-egyházként él, vándor-jellege pedig történetiséget eredményez, mint korábban (26. fejezet) már láttuk. Ennek következménye, hogy változatlan lényegének megtartása mellett állandóan alkalmazkodnia kell korok, tájak, társadalmi körülmények és a kulturális színvonal kívánalmaihoz, különben nem teljesíthetné elsőrendű feladatát: az evangélium eljuttatását a történelem minden emberéhez.

2. Az Egyház tévedhetetlensége

1. *A tévedhetetlenség fogalma*

A tévedhetetlenség (infallibilitas) egyik jellegzetes megnyilatkozási formája az Egyház fogyatkozhatatlanságának. Azt jelenti, hogy *a krisztusi kinyilatkoztatás megőrzésében és tolmácsolásában* nem lehet kitéve sem megtévesztésnek, sem tévedésnek (nec falli, nec fallere potest; DS 3008). A tévedhetetlenség kifejezés nem adja vissza hűen, hogy sem tévedés, sem megtévesztés el nem térítheti a krisztusi igazságtól, ezért egyesek a csatatkozhatatlanság szóval próbálkoznak, de ez sem fejezi ki az igazságtól való el nem térés és eltéríthetetlenség kettősségét. Még kevésbé jelzi akár egyik, akár másik műszo azt, hogy *nem hibáktól való mentességről, hanem a lényeghez való hűségről van szó*. A kinyilatkoztatás lényegét nem érintő tanok megítélésében, valamint a valláserkölcsi normák gyakorlati megvalósításában és a pásztori hivatal gyakorlásában (vagyis a hívek kormányzásában) sok hibát, sőt bűnt és visszaélést tart számon az Egyház története.

A tradicionális teológia kétféle tévedhetetlenségről beszélt: a tanítóhivatal aktív és a hívek passzív tévedhetetlenségéről, és ezek egymáshoz való viszonyát az ok és okozat összefüggésében szemlélte. Mintha a hívek passzív tévedhetetlensége nem jelentene egyebet, csak ennyit: aki a tanítóhivatal tévedhetetlen kijelentéseit hittel fogadja, nem tér le az igazság útjáról.

Az újabb teológia – és nyomában a második vatikáni zsinat – árnyaltabban fogalmaz. Hangsúlyozza, hogy a tévedhetetlenség aktív formája nemcsak a tanítóhivatalra, hanem az egész Egyházra vonatkozik: *az Egyház maga egészében tévedhetetlen, a tanítóhivatal pedig csak szócsöve a tévedhetetlenségnek*. Sok dogma annak köszönheti ünnepestélyes kimondását, hogy az egész Egyházon belül, nemegyszer laikusok kezdeményezéséből, merültek fel olyan karizmatikus meglátások vagy ájtatossági gyakorlatok, amelyek az Egyház közkinésévé váltak, és amelyekről később a tanítóhivatal ünnepestélyesen megállapította, hogy híuen tolmácsolják a kinyilatkoztatás egy-egy mondani-valóját. Másfelől bizonyos, hogy az úgynevezett „tanító Egyház” is köteles állandóan tanulmányozni Isten ígétjét, és csakis olyant jelenthet ki tévedésmentesnek, ami az egész Egyház hit-értelmezése (vö. E 12; 25).

2. A tévedhetetlenség bizonyítása

A tévedhetetlenség szükségessége elvileg levezethető, ténye a Bibliából kimutatható.

Az elvi szükségesség ezekből következik:

Tévedhetetlenség nélkül nem lehetne az Egyház az üdvösségre vezető biztos út. Ha akár tanítás, akár életforma tekintetében tévedne, nem az üdvösségre vezető kinyilatkoztatást képviselné.

Ha lényeges dolgokban mást hirdetne, mint Krisztus, nem lehetne Krisztus Egyházának mondani.

Az előbbi két szempontot egybefoglalja az Egyház szakramentalitásának elve. Eszerint Krisztus Egyháza jel, amely egyrészt biztosan mutatja, hol található Krisztus, másrészt közvetíti is Krisztust. Nem lenne érvényes az Egyház szakramentalitása (31. fejezet), ha hit és erkölcsbeli kérdésekben lényegesen eltérne az igazságtól.

A tévedhetetlenség megadása kimutatható a Bibliából

Jézus ugyanis megköveteli, hogy az emberek fönn tartás nélkül, föltétlenül higgyenek az Egyház tanításának: aki nem hisz, elkárhozik (Mk 16,61; Jn 3, 18; 13,20). Ámde ellenkeznék Isten szentségével, hogy üdvösségünk olyan tanítás elfogadásától függjön, amely téves lehet. Ezért megígérte, hogy tanítványai val lesz a világ végéig, az apostolok tanítását és tekintélyét pedig azonosította a magáéval: „Aki titeket hallgat, engem hallgat, aki titeket elutasít, engem utasít el, aki pedig engem elutasít, azt utasítja el, aki küldött” (Lk

10,16). Megtérte az igazság Lelkét, és hogy Egyházán nem vesz erőt az alvilág hatalma. Az apostolok meg voltak győződve, hogy tévedhetetlenül hirdetik Krisztus igazságát. A jeruzsálemi zsinat határozatát így kezdik: „A Szentlélek is, mi is úgy láttuk jónak...” (ApCsel 15,28). Szent Pál azt kívánta, hogy tanítását úgy fogadják, mint Krisztusét, ezért, ha angyal jönne és ellenkezőjét hirdetné, „átkozott legyen!” (Gal 1,8; vö. 1 Kor 7,40; 2 Kor 13,3). Ez annál súlyosabban esik latba, mert Szent Pál nem volt azok közül való, akikhez Jézus ígéretei közvetlenül voltak intézve. Azt is hirdették az apostolok, hogy az Egyház „az igazság oszlopa és biztos alapja” (1 Tim 3,16), Krisztus titokzatos Teste.

Ugyanígy vélekedtek a *szentatyák*, amit részben nyilatkozataik, részben gyakorlati magatartásuk mutat (vö. a 45–46. fejezeteket).

3. Miben tévedhetetlen az Egyház?

a) *Elsősorban mindabban, ami akár explicite (kifejezett formában), akár implicite (bennfoglalólag, burkoltan), de formaliter benne van a kinyilatkoztatásban.*

A tévedhetetlenség elsődleges tárgyához az is hozzátartozik, *ami formaliter nincs ugyan kinyilatkoztatva, de nélküle a kinyilatkoztatás fenntartása és tolmácsolása elképzelhetetlen.* Ilyenek: a Szentírás kánonjának megállapítása és szövegének értelmezése, a szenthagyomány forrásainak megállapítása és értelmezése, továbbá a kinyilatkoztatott igazságok hű tolmácsolása (megfelelő fogalmazása) és a formális kinyilatkoztatásokkal ellentétes tévedések elítélése, illetőleg annak megítélése, hogy egy állítás ellenkezik-e a kinyilatkoztatással, vagy nem. Hogy mindezek a tévedhetetlenség elsődleges tárgyai, dogmának számít (Schütz: Dogm. II. 324. Vö. DS 3070).

b) A katolikus hittudósok a tévedhetetlenség *másodlagos tárgyairól* is beszélnek. Hogy ezekre is áll a tévedhetetlenség, nem dogma, hanem csak biztos (certum) teológiai következtetés. Hat ilyen tételt szoktak felsorolni:

Első: annak megállapítása, hogy *konkrété mire vonatkozik a tévedhetetlenség.* Ha ugyanis nem tudná az Egyház tévedhetetlenül, hogy mit mondhat ki tévedhetetlen formában, akkor a tanfőhivatal is, a hívők is jogosan kétségbevonhatnák, hogy ezt vagy azt jogában volt-e kimondani a tanfőhivatalnak.

Nemcsak formaliter, hanem „virtualiter” kinyilatkoztatott igazságokra is vonatkozhat a tévedhetetlenség. Tehát dogmának mond-

hat ki a tanítóhivatal ügynevezett „*teológiai következtetéseket*”, vagyis olyan igazságokat, amelyeknek, ha azokat szillogizmus formájában szemléljük, csak egyik tétele kinyilatkoztatott, a másik tétel a józan észből következik. Ilyen alapon dogma például az, hogy az Egyház által engedélyezett búcsúk holtakért is felajánlhatók (DS 2642), vagy az, hogy szabad tisztelnünk a szentek képeit és ereklyéit (DS 1269).

Olyan *filozófiai igazságokat* is definiálhat a tanítóhivatal, amelyek elválaszthatatlan kapcsolatban állnak a kinyilatkoztatással. Ilyen például az a tétel, hogy a kinyilatkoztatás felismerhető, aminek tényét az agnosztikusok (Kant, pozitivisták, materialisták) tagadják (DS 2812; 3034).

Negyediknek az ügynevezett *dogmatikai tényeket* („*facta dogmatica*”) szokták idevenni. Legjelesebbjeik: egy-egy zsinat egyetemes voltának megállapítása, vagy egy-egy pápa törvényes voltának megállapítása. Mert ha ezek komolyan kétségbevonhatók lennének, tévedhetetlen formában kimondott határozataik ellen is komoly kétségek merülnének fel.

Ide sorolják egyes hittudósok *bizonyos ájtatosságoknak, magatartásformáknak és szerzeteknek jóváhagyását*, ami azonban a legritkább esetben történt tévedhetetlen formában. Maga a jóváhagyás is tág értelemben veendő, és negatív értelmezendő: a hivatalosan jóváhagyott kultusz, magatartásmód vagy szerzetesi életforma nem ellenkezik az isteni kinyilatkoztatással. Azt azonban semmiesetre sem jelenti a jóváhagyás, hogy ezek akár általánosságban, akár egy-egy korszak számára leginkább megfelelnek a kinyilatkoztatás szellemének.

Végül ide szokták venni a *szentek hivatalos kanonizációját*. Ez nem tévesztendő össze a boldoggá avatással. A kanonizáció csak annyit akar mondani, hogy az illető szent elnyerte az örök üdvösséget, ezért tisztelhető és kérhető a közbenjárása. Azt azonban nem jelenti a kanonizáció, hogy az illető élete mindenben a legtökéletesebb, csak annyit, hogy ahogyan és amilyen szándékkal élt, megnyerte Isten tetszését. – Megjegyzendő, hogy sok hittudós szerint a tévedhetetlenség csak a hivatalos formában történt kanonizációra vonatkozik, nem pedig azokra az esetekre is, amikor a nép szentként kezdett tisztelni valakit, az Egyház pedig hallgatólagosan jóváhagyta a tiszteletet.

Bizonyos filozófiai igazságokra vonatkozó tévedhetetlen kijelentések lehetősége manapság élénk vita tárgya a hittudományban.

Akik a közvetítő megoldást képviselik, negatív illetékességről beszélnek. Eszerint csak annyit jelenthet ki az Egyház tévedhetetlenül, hogy bizonyos felfogások, elképzelések, filozófiai nézetek nyilvánvalóan ellenkeznek a kinyilatkoztatással: nem a megoldás útját jelöli meg, hanem bizonyos utakat hamisnak, tévesnek minősít.

4. Kik tévedhetetlenek az Egyházban?

a) *A keleti ortodoxok* szerint a krisztusi igazságot az Egyház egésze őrzi. Tévedhetetlensége az Istennel való egységből adódik. Az Egyetemes Egyházat a Szentlélek tanítja, ezért az Egyetemes Egyház nem tévedhet, nem választhat hazugságot az igazság helyett, és nem vezethető félre. „Az Egyház tévedhetetlenségének hordozója nem egy személy, nem is az egyetemes zsinat, hanem az Egyház egészének, plérómájának a köztudata, lelkiismerete” (157).

Ezzel a felfogással szemben a római Egyház szükségesnek tartja, hogy legyen olyan tanító testület (tanítóhivatal) amely hitelesen tolmácsolja a kinyilatkoztatást, mert a papság és a hívek egyetemes köztudata téves, babonás, illuzórikus nézeteket is igaznak tarthat – mint a történelemben nemegyszer előfordult –, továbbá egyes tételekre vonatkozólag egymástól lényegesen eltérő, sőt egymással ellenkező álláspontokat is képviselhet.

b) *A protestáns* egyházfogalom eleve kizárja a tanítóhivatal tévedhetetlenségét. Ha ugyanis az Egyház nem több, mint olyan hívők összessége, akik a Szentlélek irányításával külön-külön is megtalálják a Bibliában, amit Isten üdvösségük érdekében üzen nekik, akkor fölösleges, hogy külön tanítóhivatal kezeskedjék a krisztusi ige hiteles hirdetéséért és értelmezéséért.

c) *A római Egyházban* az ige lényegesen közösségi vonatkozású: a közösség által megőrzött és írásba foglalt kinyilatkoztatás, amelynek hiteles értelmezése is a közösség szolgálatában álló vezetőkre tartozik. Ebből kifolyólag a tévedhetetlenség képviselője a „tanítóhivatal”, amely a püspökök kollégiumával (43. fejezet) azonos.

A tanítóhivatal tévedhetetlenségének gyakorlása három formában történik:

A püspökök kollégiuma rendkívüli f	korolja a
tévedhetetlenséget, amikor <i>egyetemes</i> zs.	jelent ki
valamely tételt minden hívő számára kötelező, kinyilatkoztatott hitigazságnak, dogmának.	

Nem rendkívüli, hanem rendes formában (*ordinario et universali*

magisterio) gyakorolják a püspökök a tévedhetetlenséget, amikor külön-külön, de egymással és a pápával egyetértésben tanítják valamely tételről, hogy olyan kinyilatkoztatott igazság, amelynek hittell való elfogadása kötelező.

Külön kijár a tévedhetetlenség a pápa személyének is, amikor „*ex cathedra*”, vagyis Szent Péter tanítószekéből, azaz mint az Egyház legfőbb tanítója ünnepélyesen hirdet ki valamely hittételt (46. fejezet).

Mindezeket a későbbi fejezetekben részletezzük. Meg kell még jegyeznünk, hogy az igazság és a tanítás szavak nem elméleti tételekre vonatkoznak, hanem olyan igazságokra, amelyek a krisztusi szemléletet és a krisztusi életformát szolgálják. A tévedhetetlenül tanított tételek a krisztusi inkarnációt, Jézus életünkben és a világban való jelenlétének és felismerhetőségének állandóságát hivatottak biztosítani. A kereszténység nem elvont igazságok gyűjteménye, hanem krisztusi életforma, amely értelmünkhöz szóló igazságokat is tartalmaz, de nem ezek elfogadása a döntő, hanem személyes kapcsolatunk Krisztussal: a vele és benne való életközösség.

33. fejezet

AZ EGYHÁZ CÉLJAI

Mi az Egyház célja? Erre a kérdésre már az eddigiek során elejtett megjegyzések alapján is felelhetünk valamit, a következő fejezetek tárgyalásakor még több szempont fog előkerülni. Külön fejezetben nem minden egyháztan összegezi ezeket a válaszokat. Pedig érdemes áttekinthetően is egybefoglalni, hiszen sokszor felvetik a kérdést: milyen célokat akart elérni Krisztus az Egyház létesítésével?

1. *A megváltás gyümölcseinek eljuttatása minden emberhez* (E 8; AL 2; DS 3050)

Hogy „így váljék valóra Isten terve, aki Krisztust tette meg az üdvösség szerzőjének az egész világ számára” (E 17; vö. Mt 28,18–20). „Ísmerje meg minden ember az egyedül igaz Istent, és akit Ő küldött, Jézus Krisztust, és bűnbánatot tartva térjen meg bűnös

életmódjából. A hívők felé viszont az a küldetése, hogy *szüntelenül hirdesse* a hitet és a bűnbánatot, fölkészítsen a szentségek vételére, tanítson megtartani mindazt, amit Krisztus parancsolt, s buzdítson a szeretet, az imádságos lelkület és az apostolkodás gyakorlására” (L 9).

Az Egyház „*papi közösség*” (E 11), hiszen a laikusok is részesei az „*általános papságnak*” (sacerdotium commune). A pap feladata pedig *a közvetítés* Isten és az emberek között. Krisztus kegyelmeit kell tehát közvetítenünk az embereknek, és az emberiség hódolatát és kéréseit Krisztuson keresztül eljuttatni Istenhez.

Mások így fogalmaznak: „*Krisztus és Isten országát hirdesse és megalapítsa minden nép között*” (E 5). Isten országa (basileia tu Theu) a Bibliában nem földrajzilag vagy etnológiailag körülhatárolt országot jelent, hanem Isten uralmát. Ez az ország azokhoz jön el, akik a Krisztus által hirdetett Istent életük urának és normájának elfogadják és belőle élnek. Az Egyház nem azonos Isten országával, hanem csak „*csírája és kezdete a földön*” (E 5), „*Krisztusnak titokzatos módon már jelenlevő országa, amely az Isten erejéből látható módon növekedik a világban*” (E 3). Az Egyház tehát egyrészt előkészíti, másrészt valamiképpen „*megjeleníti*”, reprezentálja Krisztus eljövendő országát.

2. Az üdvösség „*eszkatológiai távlatú*, mivel teljesen csak az eljövendő világban érhető el” (EM 40). Az embereknek és a világnak végső kiteljesedése a paruziakor következik be, akkor valósul meg az „*abszolút jövő*”, amely a tökéletes boldogság állapota (158). Az Egyház célja az emberiségnek erre az abszolút jövőre való felkészítése, *az abszolút jövő alázatos szolgálata* (vö. E 36 és EM 38–40).

3. Már Szent Ágoston, később Szent Tamás is hozzávette ezekhez *Krisztus titokzatos Testének fokozatos kiéptítését* (vö. E 17).

Ez a kép – úgy látszik – nem mond többet, mint az előbbieket, voltaképpen azonban erőteljesen rámutat az Egyház és az abszolút jövő lényegesen krisztocentrikus voltára, és hirdeti Krisztusnak az Egyház útján megvalósuló jelenlétét az emberiség történetében (vö. Ef 1,9–10; 1 Kor 15,22–28).

4. *A Biblia Isten templomának* is mondja az Egyházat (1 Kor 3, 10–17; 2 Kor 6,16–18; Ef 2,19–22; 1 Pt 2,4–8; vö. Jel 11, 1–2), mert az Egyház feladatához az igehirdetésen kívül kultikus élete, liturgiája is hozzátartozik.

Kultikus közösség : az eukarisztia asztalánál összegyűlt és a megvál-

tást megköszönő, hálát adó (eukarisztia = hálaadás) hívek közössége (L 6). Szent Pál írja: Isten „szeretetből arra rendelt bennünket, hogy ... magasztaljuk fölséges kegyelmét, amellyel Fiában jóságoosan megajándékozott minket” (Ef 1,5–6). Így kapcsolódik bele az örök mennyei liturgiába (L 8; E 60).

Kultikus élete nemcsak szűkebb közösségére irányul, háláját nemcsak a maga nevében tolmácsolja, hanem az *egész megváltott emberiség nevében* köszöni meg a megváltást és Isten egyéb adományát. A IV. számú Prex eucharisticában imádkozzuk, hogy az angyalok számtalan seregének szózatával együtt „mi is és szavunk által minden teremtmény itt az ég alatt” ujjongva áldja Isten szent nevét, és ének szóval mond dicséretet a teremtésért (vö. Zsid 13,15) és megváltásáért.

5. A II. vatikáni zsinat alapján *ide vehetjük az Egyház jelszerűségét* is (E 1; vö. 31. fejezet) (159).

Összefoglalólag azt mondhatjuk, hogy „az Egyház küldetése az, hogy Krisztusról tanúskodjék, vagyis őt mutassa be a világnak: úgy, ahogy megjelent evangéliumában, rendelkezéseiben és kegyelmi eszközeiben. Tehát nem intézményeihez akarja hozzákötni az embert, hanem magához Krisztushoz és rajta keresztül a Szentháromsághoz” (160).

„A keresztények hite nem elvont eszmei rendszer, hanem konkrét válasz arra a megismételhetetlen történeti eseményre, hogy Isten belépett a történelembe. Isten nem az emberi szellem transzcendenciájának sápadt fényű látóhatára, aki végtelen távolsága miatt, mint a szellem közömbös horizontja, semmire sem kötelező módon van itt egzisztenciánkban. Isten nem az emberi szellem végtelenbe vesző és azt soha utol nem érő finom hegyének álneve. A mi Istenünk: Emmanuel = Velünk az Isten. Ott található, ahol mi magunk” (161).

II. FŐRÉS

III. RÉSZ

KRISZTUS EGYHÁZÁNAK LÉNYEGES TULAJDONSÁGAI

BEVEZETÉS

Krisztus Egyházát nemcsak kegyelmi rend jellemzi, hanem különleg észlelhető tulajdonságok és mozzanatok is, amelyek jelzik és eszközlik a kegyelmet. Ezek Egyházunk szakramentalitásának éppolyan fontos alkotó elemei, mint a Jézussal fennálló kegyelmi kapcsolat. Hiszen a szentségeknek is lényeges alkotó eleme a szentség „anyaga”, vagyis olyan külső dolog és cselekmény, amely a kegyelmet jelzi és eszközli.

Az Egyház külsőleg is megtapasztalható arculatához tartozó mozzanatokot két nagy csoportba oszthatjuk:

Első csoportba sorolhatók azok a mozzanatok, amelyeket régebben az Egyház lényeges tulajdonságai címén szoktak tárgyalni.

Második csoportba tartozik Krisztus Egyházának hierarchikus megszervezettsége.

Krisztus Egyházának lényeges tulajdonságai közt szokták felsorolni láthatóságát, belső egységét, egyetemességét, szentségét, apostoli eredetét és egyetlenségét. Ezek közül a régebbi hittudósok legtöbbször a Nicea-konstantinápolyi Hitvallásban szereplő négy tulajdonságot (egységes, szent, egyetemes, apostoli) Krisztus igaz Egyháza ismertető jegyeinek (notae verae Ecclesiae Christi) szokta mondani. Más hittudósok egyéb tulajdonságokat is hozzávettek ehhez a négyhez. *Az újabb teológia képviselői azonban nem választják külön az Egyház ismertető jegyeit és egyéb lényeges tulajdonságait.* Elsősorban azért, mert a vándor Egyház fogalma és az Egyház eszkatológiai vonatkozása, továbbá a triumfalizmus veszélyének elhárítása azt kívánja, hogy Krisztus igaz Egyházának jegyeit ne csak megvalósultságukban, vagyis tényekként, hanem dinamikusan, azaz feladatokként is szem előtt tartsuk. Egyházunk egysége vagy szentsége például nemcsak és nem is elsősorban annak kimutatását jelenti, hogy ezek a tulajdonságok hogyan érvényesülnek a katolikus Egyházban, hanem annak hangsúlyozását is, hogy mit kívánnak az egyes hívektől és a hívek összességétől, ha ők a Krisztus akarta Egyházba szándékoznak tartozni. Ugyanezt kívánja az ökumenikus szempont érvényesítése (162).

A II. vatikáni zsinat egyháztana szándékosan mellőzte annak hangsúlyozását, hogy a római Egyházat mi választja el más felekezetektől: mert az ökumenizmus nem a különbségek, hanem

a közös értékek, eszmények és feladatok kiemelését teszi szükségessé. A zsinat megnyilatkozásai elismerik, hogy igazi értékek találhatók a többi keresztény közösségekben is, és ezek kiegészítik az egyetlen krisztusi Egyház kegyelmi kincseit, sőt az is előfordul, hogy a kinyilatkoztatásnak egyik-másik tétele náluk jobban kikristályosodott, mint nálunk, például a Keleti Egyházban a Szentlélekről szóló tanítás, a reformátusoknál a hívek részesedése Krisztus hármashatalmában és az összes protestánsoknál a Bibliában megörökített íge jelentősége a tanítás és az élet számára (vö. Oe 15; E 16).

34. fejezet

KRISZTUS EGYHÁZA LÁTHATÓ EGYHÁZ

A 16. századi újítók ugyanazt vallották, mint egyes középkori eretnekek (albiak, valdiak, katarok stb.), hogy Krisztus igaz Egyházát olyanok alkotják, akik a megigazultság állapotában vannak, vagy akik eleve el vannak rendelve (predestinálva) az örök üdvösségre; ezek viszont olyan tények, amelyek külsőleg senkiről meg nem állapíthatók.

A meginduló protestantizmus ilyen formában akart választ adni arra a kérdésre, hogy hol volt Krisztus igaz Egyháza fellépésük előtt azóta, hogy szerintük Nagy Konstantin idejétől kezdve a katolicizmus egészen eltért Krisztus elgondolásaitól.

1. Az Egyház láthatósága és a Biblia

A láthatatlanság elvével szemben utalhatunk arra, hogy már az *őszövetségi választott nép* is látható és más népektől jól megkülönböztethető volt: részben szervezete, részben liturgiája, részben a circumcisio révén.

Krisztus is látható szervezetet adott Egyházának, amikor Péterre és az apostolokra alapozta, és ez a későbbi Egyház láthatóságát is biztosítja, hiszen külsőleg is megállapítható, hogy ki van kapcsolatban Péter és az apostolok utódaival. – Továbbá látható dolgokhoz *hasonlított*a Krisztus az Egyházat: templom, hegyen épült város, nyáj, szőlőben dolgozók, hasznos és hasznavehetetlen halakat összefogó háló, konkolyt és búzát egyformán termő szántóföld stb. – Beszélt továbbá az Egyházból való kizárásról, és látható szentsége-

ket és szertartásokat rendelt, amilyen például a keresztség és az eukarisztia.

Az *apostolok* elsősorban a judaizáló törekvésekkel szemben hangoztatták a Krisztusban megjelent Messiás külsőleg is megtapasztalható megvallásának szükségességét (Róm 10,9; 1 Kór 1,2; 1 Tesz 1,7; 2,10; Ef 1,19; 2 Tim 2,22). Emiatt sokat kellett szenvednie Szent Pálnak a zsinagóga vezetőitől. – Ugyancsak élesen elkülönítik Krisztus követőit az apostolok a pogányoktól. Elsősorban tanításuk és istentiszteletük (Gal 4,8; 1 Kór 8,5–6; 10,21.27), másodsorban erkölcsi magatartásuk tette észrevehetővé Krisztus követőinek különbözőségét a pogányoktól. Szent Pál leveleiben a pogányok a bűn rabszolgái, a keresztyének viszont szentek néven szerepelnek (1 Kór 6,1; Róm 6,17 stb.). – Az apostolok az általuk alapított egyházak élére előjárókat állítanak, ezeknek kézfeltétel kíséretében adják át a meghatalmazást, a méltatlanokat kizárják a közösségből, látható szentségekkel élnek. Jellemző pl. hogy keresztségüket mennyire szembeállítják a János-féle keresztséggel (ApCsel 19,3–4), és azzal dicsekednek, hogy egyes egyházak híveinek példája sokak előtt ismeretes.

2. A láthatóság a szakramentalitásból is következik

Isten Krisztusban látható, hallható és tapintható formában jelent meg köztünk (1 Jn 1,1). Ugyanilyen látható, hallható, tapintható Teste Krisztusnak az Egyház, amelynek szakramentális jellegét (31. fejezet) éppen láthatósága biztosítja.

Az Egyház láthatósága nem külsőséges és lényegtelen elem, és nemcsak abban áll, hogy látható funkciókat végez az Egyház, és hogy a hozzá csatlakozó emberek láthatók. Ha ugyanis a láthatóság az Egyház lényegéből következik, akkor ezt is jelentenie kell: az Egyház külsőleg is felismerhető vonásokat mutasson, és ezáltal minden más közösségtől megkülönböztethető legyen. Ujjal lehessen rámutatni: ez itt Krisztus társasága, amaz nem Krisztusé.

Ezért tartalmaznia kell mindazokat az elemeket, amelyek a szervezett társaság lényegéből következnek: előjárók és alattvalók, jog, törvény, tekintély stb. Hiszen ha látható társaság, külsőleg hasonlítani kell egyéb látható társaságokhoz, még ha különbözik is tőlük

abban, hogy láthatatlan elemeket is tartalmaz, amelyeket a külső szemlélő a hit szeme nélkül nem mindig tud megállapítani.

A láthatóságot mint Isten igaz Egyházának ismertető jelét azonban nem szabad egyoldalúan hangsúlyozni. Nem lehet ugyanis kívülről pontosan megállapítani az Egyház egyes tagjairól, még vezetőiről sem, hogy milyen fokban dolgozik bennük a kegyelem, tehát mennyire tartoznak Krisztus igaz Egyházához: hiszen a lelkiismeret mélyére nem tud behatolni emberi szem.

3. A láthatóság és az inkarnáció

Egyházunk láthatóságának és láthatatlanságának kettőssége az ember-Krisztusra emlékeztet. Külsőleg annyira embernek látszott, hogy a rendkívüli csodajelekből, amelyeket véghezvitt, továbbá kijelentéseiből és viselkedéséből is csak az tudott következtetni istenségére, aki a hit szemével tudta nézni ezeket.

Megjegyzés: Az Egyház láthatóságát az I. vatikáni zsinat nyilatkozatai alapján (DS 3012; 3013; 3055) *dogmának* kell mondanunk. Egyéb pápai megnyilatkozások is tanítják a láthatóságot: pl. XIII. Leó, XII. Piusz és a Lumen Gentium.

35. fejezet

KRISZTUS EGYHÁZA EGYETLEN

1. Tételünk bibliai alapjai

Amint az Ószövetségben egyetlen választott népe volt Istennek, úgy az Újszövetségben is egyetlen népet akart magának. Ezt abból következtetjük, hogy Isten és emberek között egyetlen az újszövetségi közvetítő: Krisztus (1 Tim 2,5), az Egyház pedig Krisztus misztikus Teste és jegyese. *Teste is, jegyese is csak egy lehet Krisztusnak* (vö. Jel 19,7; 21,2). „Egy a Test és egy a Lélek, mint ahogy hivatástok is egy reményre szól. Egy az Úr, egy a hit, egy a keresztség. Egy az Isten, mindnyájunk Atyja, aki mindennek fölötté áll, mindent áthat és mindenben benne van” (Ef 4,4–6).

2. Kik tartoznak Krisztus egyetlen Egyházába?

1. A *hármás kötelék szerepe*

Ha abból indulunk ki, hogy Krisztus Egyházának lényeges kéleke a láthatóság (34. fejezet), a szentségi élet (31. fejezet) és a hierarchikus felépítettség (40–48. fejezet), akkor azt kell mondanunk, hogy teljes értelemben csak azok tekinthetők Krisztus Egyháza tagjainak, akiknél fennáll az úgynevezett *hármás kötelék* (*triplex vinculum*): a tanítóhivatal által képviselt dogmák elfogadása (*vinculum symbolicum*), a keresztség, az eukarisztia ünneplése és a többi szentségek rendszeres használata (*vinculum liturgicum*) és a pápával közösséget tartó püspököknek való engedelmesség (*vinculum hierarchicum*). A *vinculum*-okat azonban a legrégebb időktől fogva csak abban az esetben tekintették az egyházi tagság feltételeinek, ha megtartásuk a keresztény élet alapvető motívumaiból fakadt: elkötelezettséget vállaló meggyőződéses hit, remény és szeretet, megigazultságra és tökéletességre való törekvés, szívből fakadó engedelmesség, a bánat és az engesztelés szelleme stb. Sőt ezek a *belső motívumok elsődlegesek*, hiszen a zsinati okmány – bizonyára nem véletlenül – első helyen említi a Krisztus Lelkéből fakadó meggyőződést és törekvést, és csak ezután sorolja fel a három köteléket (E 14).

2. A tagság kérdésének bonyolultsága

Az egyházi tagság kérdése szoros összefüggésben van az üdvözülés lényeges feltételeinek kérdésével (36. fejezet), és ez az összefüggés elég bonyolult problémákat eredményez:

Jézus ezt mondta: „Aki hisz és megkeresztelkedik, üdvözülni” (Mk 16,16). Márpedig akadnak olyan szizmatikusok (vagyis a pápa főségét tagadók, de a többi *vinculum*-ot elfogadók) és olyan heretikusok (akik egyéb *vinculum*-okat sem fogadnak el teljesen), akik érvényesen megkeresztelkedtek, és a maguk meggyőződését jóhiszeműen követik, ezért üdvözülésüknek nem lehet elvi akadálya. Miért ne tartozhatnának az ilyenek is Krisztus Egyházába?

Annál inkább, mert a *Mystici Corporis* körlevél szerint a keresztség tesz bennünket Krisztus titokzatos Testének tagjává, és pedig visszavonhatatlanul, mert a keresztség eltörölhetetlen jegyet nyom a lélekbe, amelyet semmi bűn, még a tudatos hittagadás bűne sem tud onnan eltávolítani.

Ezekre a nehézségekre azt válaszolhatjuk, hogy

a) bár az egyházi tagság és az üdvözülés a legszorosabb összefüggésben vannak egymással, mégis más kérdés, hogy kik tartoznak Krisztus Egyházába, és más kérdés, hogy kik üdvözülnek.

b) Megtörténhet tehát, hogy valaki „beépül ugyan az Egyházba, de nem tart ki a szeretetben, és így, 'teste szerint' megmarad ugyan az Egyház keretében, 'szíve szerint' azonban nem” – idézi a zsinat Szent Ágostont (E 14).

c) Ugyanakkor olyanok is üdvözülhetnek, akik saját hibájukon kívül nem épültek be az Egyházba, sőt még Isten kifejezett ismeretére sem jutottak el (E 15–16).

Régebben ezt úgy fogalmazták, hogy a c) pontban említettek üdvözülését az teszi lehetővé, hogy ők „az *Egyház lelkéhez*” tartoznak, a b) pontban említettek pedig nem tartoznak az Egyház lelkéhez, csak az „*Egyház testéhez*”. Ez a fogalmazás azonban nem szerencsés, mert azt a látszatot kelti, mintha a krisztusi titokzatos Testben a látható, külső szervezetet nem az Egyház lelke, a Szentlélek éltetné, és mintha ennek az intézményes szervezetnek jelentéktelen szerep jutna az üdvösség szempontjából. A *Mystici Corporis* enciklika kifejezetten rámutatott erre a félreérthetőségre, azóta a hittudósok nem tartják szétválaszthatónak az Egyház testét és lelkét, és azt vallják, hogy a titokzatos Test tényének figyelembevételével csak analóg értelemben beszélhetünk tagokról és tagságról az Egyházban, nem olyan reális (adékvát) értelemben, ahogyan egy emberi testnek vagy egy természetes közösségnek, testületnek tagjait emlegetjük.

3. Újabb megoldási kísérletek

Az analógia figyelembevételével az újabb teológia másképp közelíti meg az egyházi tagság kérdését, mint a régiek. Három megközelítési forma vált leginkább ismertté.

Az első megoldási forma abból indult ki, hogy a keresztség csak ontológiai tagságot eredményez. Ezzel az *ontológiai tagsággal* szembeállítható a *dinamikus tagság*: azoké, akik őszinte hitben, reményben és szeretetben élnek, és a vinculumok egyre intenzívebb megvalósítására törekednek. Az ilyenek nemcsak ontológiai, hanem dinamikus értelemben is tagok. Akiknél a vinculumok valamelyike vagy nem teljes vagy hiányzik, de erről nem tehetnek, azok ontológiai tagságuk címén üdvözülhetnek.

A második elgondolás kibővíti az előbbit, mert nem kétféle tagságról beszél, hanem a *tagság többretegűségéről*. Az egyes rétegeket lépcsőzetesen kell elképzelnünk: a lépcső alján olyan megkereszteltek foglalnak helyet, akik egyáltalán nem gyakorolják vallásukat, a legfelső lépcsőfokon pedig azok, akik a hármas kötelék szellemében ko-

moly lelki életet élnek. A többi megkeresztelt a közbülső lépcsőkön helyezhető el aszerint, hogy a hármaskör által megszabott feladatokból mennyit, milyen fokban és milyen motiváció alapján teljesítenek.

A harmadik elképzelési típus egyetlen központú, de nem egyenlő sugarú *három kört* rajzol. A legnagyobb sugarú kör azokat foglalja össze, akik érvényesen vannak megkeresztelve. A középső sugarú kör azokat, akik ezen felül a krisztusi hit szerint iparkodnak élni. A legbelső körbe olyanok tartoznak, akik a három vinculum mindegyikét magukévá teszik, és ezen felül „Krisztus lelkét hordozván magukban, elfogadják az Egyház egész rendjét és az üdvösségnek az Egyházban létesített minden eszközét” (E 14; vö. Oc 2). Az utóbbiakról mondja a zsinat, hogy ők „épülnek be teljesen az Egyház közösségébe” (E 14). A körökön kívül állók üdvözülési lehetőségéről a későbbiekben (250. lap) lesz szó.

3. Melyik Egyház mondható Krisztus egyetlen Egyházának?

Ez a kérdés is feltehető, mert két évezred óta egyre több vallási közösség tartja alapítójának Krisztust és a Szentlelket.

1. *Krisztus egyháza és a római Egyház*

A korábban elmondottak alapján úgy tűnhet, mintha Krisztus igazi Egyházát mindazok vallási közösségeinek összessége alkotná, akik érvényesen vannak megkeresztelve. Mert ha – mint később, az Egyház szentsége tárgyalásánál látni fogjuk – a bűnösök is beletartozhatnak Krisztus igazi Egyházába, miért ne tartozhatnának bele az érvényesen megkeresztelt szizmatikusok és heretikusok? Eszerint az elgondolás szerint Krisztus Egyháza az evangéliumra épülő összes vallási közösségek együttese lenne.

Ezzel szemben a katolikus Egyház két tényre hivatkozik. Egyrészt arra, hogy egyes krisztusi közösségek sok lényeges dologban ellentmondanak egymásnak. Krisztus igaz Egyházában pedig nem lehetnek lényeges ellentmondások. Másrészt arra, hogy amiket a krisztusi Egyház lényeges elemeiként tudunk igazolni (látható, egy, szent, katolikus, apostoli, hierarchikus stb.), azokat leginkább a római Egyházban látjuk megvalósulni.

Ennek alapján a *régebbi hittudomány* Krisztus egyetlen igaz Egyházát azonosította a római Egyházzal. Az érvényesen megkeresztelt szizma-

tikusokról, heretikusokról és aposztatákról pedig azt vallotta, hogy jogilag ők is tagjai ennek az Egyháznak (a keresztség révén), de nem élő, hanem holt tagjai, akik csak jóhiszeműség esetén üdvözülhetnek. A szkimatikusok és heretikusok egyházi közösségei azonban semmiképpen nem mondhatják magukat Krisztus igaz Egyházának vagy ahhoz tartozónak.

Az újabb hittudósok másképp fogalmazznak, és elgondolásukat a második vatikáni zsinat is magáévá tette.

Az Egyházzal szembeni zsinati konstitúció nem azt mondja, hogy Krisztus egyetlen igaz Egyháza a katolikus Egyház, hanem hogy Krisztus igaz Egyháza a katolikus Egyházban áll fenn (*subsistit*: E 8; vö. Oe 2). Szakértők véleménye szerint (163) ez a fogalmazás nem a vagy-vagy, hanem a *többé-kevésbé elgondolás* alapján értelmezendő: amit Krisztus az ő egyetlen Egyháza számára rendelt, azt nem teljesen, hanem leginkább valósítja meg a katolikus Egyház. Ugyanakkor elismeri a zsinat, hogy Egyházunk „szervezetén kívül is megtalálható a megszentelődés sok eszköze és sok igazság, és ezek Krisztus Egyházának tulajdonát képező adományok” (E 8).

A nem-katolikus keresztények tehát kevésbé valósítják meg Krisztusnak az Egyházra vonatkozó elgondolásait, mégsem mondható, hogy Krisztus Egyháza nincs jelen bennük is, hiszen az Egyház alkotó elemeiből elég sokat birtokolnak.

2. Mondhatók-e „egyházaknak” a nem-katolikus keresztény közösségek?

Ezt a témát nem tárgyalta a zsinat, de kiadványaiban csak a keleti ortodoxok és az ókatolikusok közösségét nevezi egyháznaknak, mert náluk fellelhető az apostoli jogutódlás (*successio apostolica*), a többieket pedig „egyházjellegű közösségek”-nek mondja. Mégsem látszik ellenkezni a zsinat szellemével, hogy ezeket a közösségeket is egyháznaknak nevezzük. Hiszen róluk is elmondja az ökumenizmusról szóló konstitúció, hogy „különleges rokonság és kapcsolat köti össze őket a katolikus Egyházzal” (Oe 19) és „a katolikus Egyház gyermekei méltán ismerik el őket testvéreiknek az Úrban” (Oe 3). Továbbá a zsinat elsősorban nem a jogi színezetű „societas perfecta”, hanem inkább a bibliai „koinonia”, közösség, gyülekezet szempontjából mutatja be Krisztus Egyházát, a koinoniák megvalósulása pedig többféle formában és fokban lehetséges. Eszerint az aránylag legtökéletesebb krisztusi koinonia (a katolikus Egyház) nem zárja ki a kevésbé tökéletes egyéb krisztusi koinoniák meglétét (164).

Az azonban ellenkezik a zsinat szellemével, hogy a nem-katolikus keresztény közösségek bármelyikét „Krisztus egyházának” nevezzük.

A zsinat e tekintetben éles különbséget tett tagok és intézmények között. Nézete szerint ezeknek a közösségeknek vannak olyan tagjai, akik krisztusi életük és jóhiszeműségük miatt Krisztus Egyházához tartoznak, de a közösségek egyikéről sem mondható, hogy Krisztus Egyháza. Ezt az állásfoglalást a nem-katolikus keresztény közösségek általában zokon vették a zsinattól, pedig a zsinat nem mondhatott mást, ha ki akart tartani amellett, hogy Krisztus csak egyetlen Egyházat alapított.

Ugyanakkor kifejezetten tanítja a zsinat, hogy *a nem-katolikus keresztény felekezetekben sok olyan elem található, amelyek Krisztus igaz Egyházának jellegzetességei*, és sok tekintetben példaképül szolgálhatnak a katolikusoknak az erények gyakorlásában és a Krisztusról való tanúságtételben. „A mi épülésünkre is szolgálhat mindaz, amit a Szentlélek kegyelme különvált testvéreinkben megvalósít” (Oe 4). A lutheri, kálvini és anglikán közösségekben, továbbá Amerika egyes felekezeteiben sokkal több ilyen elem található, mint némelyik más közösségben. Legtöbbet a keleti ortodoxoknál észlelünk, mert ott pl. ragaszkodnak a szentségek hetes számához, és a püspökök vissza tudják vezetni szentelésüket az apostolokig (successio apostolica).

A zsinat sajátossága, hogy nem azokat az elemeket emlegeti, amelyek az egyes keresztény közösségeket elválasztják egymástól, hanem a pozitív elemeket emeli ki és hangsúlyozza. A második vatikáni zsinat főképpen ebben különbözik a másvallásúakról szóló korábbi egyházi megnyilatkozásoktól.

4. A keresztények megoszlása ellenkezik Isten akaratával

Ezért a zsinat örömmel veszi tudomásul, hogy napról-napra egyre több katolikus kapcsolódik bele a keresztény egyházak egyesülését célzó ökumenikus mozgalmakba. Szívesen ajánlja ezt a mozgalmat a püspököknek, és kéri őket, hogy elgondolásaikkal segítsék és irányítsák. Az *ökumenizmus* ügye azonban ne csak a pásztorok gondja legyen, hanem a hívőké is: mindenki a maga adottságainak megfelelően fáradozzék érte, akár a mindennapi keresztény életben, akár a teológiai és történelmi kutatásban.

Az ökumenizmusról szóló zsinati dekrétum részletesen tárgyalja az ökumenizmus elveit és gyakorlati tennivalóit. Nem akar létrehozni új, katolikus ökumenikus mozgalmat, hanem *a már meglévő, Egyházunkon kívül kezdeményezett mozgalomba akar testvéri szellemben és cselekvő módon bekapcsolódni*. Hangsúlyozza, hogy minél közelebb jutunk Krisztushoz, annál közelebb jutunk egymáshoz is. Azért elsősorban a Krisztus mélyebb megértésére és követésére, különösen a szeretetre, az önmegtagadásra, a szegénységre, továbbá az imádságban és istentiszteleti formákban való közösségre kell törekednünk.

A korábbi megnyilatkozásoktól abban is különbözik a zsinat elgondolása, hogy az ökumenikus munka céljának nem a katolikus egyházba való visszatérést mondja, hanem a keresztények újraegyesítését (Oe 4). További különbség, hogy elhagyja a manapság már félreérthető és megbélyegzésnek tűnhetőszerű és eretnek elnevezéseket, és helyetük „különvált testvérek”-ről beszél.

Sajnos, ma még nem látszik lehetőség arra, hogy a keresztény egyházak belátható időn belül egyesüljenek, mégis szükséges mindent megtennünk ennek a célnak érdekében, és szüntelenül imádkoznunk kell érte. Az esetleges egyesülés sok új színt is vinne bele a kereszténységbe, mert a keleti ortodoxiának és a skandináv lutherizmusnak csatlakozása új vonásokkal gazdagítaná és jótékonyan befolyásolná a főképpen latin színezetű római, továbbá a német és angolszász színezetű nem-római evangéliumi kereszténységet.

Megjegyzés: Krisztus Egyházának egyetlenségét és az üdvösség elnyerése szempontjából való szükségességét több ízben *dogmaként* tanították a hivatalos egyházi megnyilatkozások. (DS 792, 802, 870, 1191 stb.)

KRISZTUS EGYEDÜL ÜDVÖZÍTŐ EGYHÁZA

1. Egymásnak ellentmondani látszó két elv

1. Az első elvet így szokták fogalmazni: „*Extra Ecclesiam nulla salus*” = az Egyházon kívül nincs lehetősége az üdvözülésnek. Ez az elv a IV. lateráni zsinat (1215) óta *dogmának* számít (DS 1351), dogmaként említi a firenzei zsinat, több pápai megnyilatkozás és a II. vatikáni zsinat is (E 14).

A tétel megindokolása abból indul ki, hogy az üdvösség egyedüli közvetítője Krisztus (1 Tim 2,5), aki az üdvözítés művének végrehajtását Egyházára bízta (34. fejezet), Egyháza pedig csak egy van Krisztusnak. A szőlővessző nem hoz gyümölcsöt, ha lemetszik a szőlőtöről (Jn 15,6); ez az elv nemcsak Krisztusra áll, hanem titokzatos Testére is: az amputált végtag sem képes elvégezni azokat a funkciókat, amelyek rendeltetéséből folynak. „Aki titeket hallgat, engem hallgat, aki titeket elutasít, engem utasít el” (Lk 10,16), mondta Krisztus. Krisztussal együtt az apostolok is az evangéliumi hit elfogadását és életre váltását, továbbá a keresztséget mondják az üdvösség legfőbb feltételének (Jn 3,5; ApCsel 4,12; Gal 1,8; Tit 3,10–11; 2 Jn 9–11), ezek viszont csak az Egyház közvetítésével juthatnak el hiteles formában az emberekhez.

A Biblia a keresztséget Noé bárkájához hasonlítja (1 Pt 3,20), ezt a hasonlatot elvként fogalmazták át már a patrisztika korában: aki az Egyház bárkáján kívül marad, elpusztul (Ignatius, Irenaeus, Clemens Alexandrinus, Cyprianus, Origenes).

2. A második elvet a janzenisták képviselték: „*Extra Ecclesiam nulla conceditur gratia*” = az Egyházon kívül semmiféle kegyelmet nem kaphat az ember. Ez az elv azonban a katolikusok részéről heves ellenállásra talált, és az egyházi tanítóhivatal eretnekségnek minősítette (DS 2429). Ebből az elutasításból az következik, hogy olyan is üdvözülhet, aki kívül van az Egyházon.

2. Egyeztetési kísérletek

Az ellentétesnek látszó két elv összeegyeztetését a régebbi teológia abban a megkülönböztetésben kereste, amelyet az *Egyház testéhez és az Egyház lelkéhez* való tartozásnak mondtak: aki az Egyház lelkéhez tartozik, akkor is megkaphatja az üdvözülés kegyelmét, ha saját hibáján kívül nem tartozik az Egyház testéhez. Ezt a megkülönböztetést azonban a *Mystici Corporis* enciklika óta meghaladottnak kell tekintenünk (vö. 242. lap).

Ezért az újabb hittudósok az Egyház szakramentalitásának elvét alkalmazzák, és két szentségtani tételre hivatkoznak:

Elsőnek arra, hogy *háromféle szentségfelvételtől szokás beszélni*: érvénytelen; érvényes, de nem gyümölcsöző; továbbá érvényes és gyümölcsöző felvétel. Ez a három mód az Egyháznak mint egyetemes szentségnek és az üdvösség közvetítőjének szempontjából is szóba jöhet. Olyan megkereszteltek, akik az Egyházat saját hibájukból rosszhiszeműen elutasítják, nem részesülhetnek az üdvösségben. Azok sem, akik az érvényes, de nem gyümölcsöző szentségfelvétel esetére emlékeztetnek: akik elfogadják az egyházi közösséget, de súlyos bűnben megátalkodva halnak meg. Csak olyanok üdvözülhetnek, akiknek élete a gyümölcsöző szentségfelvételre emlékeztet.

Második szentségtani elv: A szentségekben nemcsak ténylegesen, hanem *vágy formájában (in voto)* is lehet részesülni. Ugyanez áll az egyetemes szentség üdvösségszerző hatására.

Már a patrisztika korában felvetődött a tudatos vágyakozás (*votum explicitum*) szentségpótló hatása. Legismertebb emléke ennek Szent Ambrus gyászbeszéde II. Valentinianus császár ravatalánál. A császár keresztség nélkül, de katekumenként halt meg, ezért remélhetünk abban, hogy a keresztség utáni vágyakozását úgy veszi Isten, mintha megkeresztelték volna.

Az újkor elején az új világrészek felfedezésekor rájöttek a hittudósok, hogy milyen sok ember él a világon, akik saját hibájukon kívül keresztség nélkül, tehát az Egyházon kívül halnak meg. Hogyan érvényesül ilyeneknél Isten egyetemes üdvözítő akarata? Egyesek szerint úgy, hogy akiket közülük Isten üdvözíteni akar, azokhoz misszionáriust vagy angyalt vagy belső megvilágosítást küld, ezek révén tudomást szereznek az alapvető hitigazságokról, így Krisztusról és az Egyházzal, és ha ezeket elfogadják, még keresztség nélkül is üdvözülnek.

Ezt az elméletet egyes hittudósok a „*votum implicitum*” fogalmára szűkítették: akik úgy élnek, hogy ha jól ismernék Krisztus Egyházát és a keresztséget, el is fogadnák, azok ha előbb nem, haláluk pillanatában eljutnak Isten létének és a túlvilági jutalmazásnak (Zsid 11,6) felismerésére, és ha ezt hittel elfogadják, a keresztség és az Egyház ismerete nélkül is üdvözülnek. A „*votum implicitum*” szerepe itt ugyanaz, mint az üdvösségre eszközszerűen szükséges szentségeknél, amilyen a keresztség és a súlyos bűn állapotában élőknek a bűnbocsánat szentsége.

Különleges formája a *votum implicitum*-nak az úgynevezett „*anonim keresztények*” üdvözülése. Ennek elmélete nem tételezi fel, hogy akik őszintén és önzetlenül keresik az igazságot és a jóságot, valamikor eljutnak a hitbeli felismeréshez. Abból indul ki, hogy az igazság és jószág teljessége, amit ők keresnek, maga az Isten; ezért ők öntudatlanul, sőt a tudatos ateisták saját szándékuk ellenére, voltaképpen Istent keresik. Karl Rahner sajátos teológiai elmélete az igazság és jószág keresését Krisztussal is kapcsolatba hozza, azért mondja az ilyen keresőket anonim keresztényeknek (165). Több hittudós csak a keresztény elnevezést kifogásolja, mások az egész elméletet elfogadhatatlannak tartják, mert a Biblia kifejezetten tanítja, hogy Isten előtt senki sem lehet kedves hit nélkül (Zsid 11,6).

A második vatikáni zsinat hangoztatja a jóhiszemű hitetlenek üdvözülési lehetőségét, az üdvözülésre vonatkozó teológiai vitákat azonban nem akarja eldönteni, ezért így fogalmaz: üdvözülhetnek olyan módon, ami csak előtte (ti. Isten előtt) ismeretes (EM 22).

3. A „*votum Ecclesiae*” és a Krisztus Egyházához való tartozás

Az előbbi fejezetben említettük a három koncentrikus kör hasonlatát, amely szerint Krisztus Egyházában *a tagság nem sztatikus, hanem dinamikus jellegű*. Leginkább tagnak mondhatók azok, akik a legbelső körbe tartoznak, legkevésbé az olyan megkereszteltek, akiket a külső kör fog egybe. Ez a hasonlat – némi módosítással – az üdvözülés lehetőségének kérdésében is alkalmazható.

A *votum Ecclesiae* (explicitum vagy implicitum) címén olyanok is üdvözülhetnek, akik *a második vagy harmadik körben* helyezkednek el.

Sőt a *votum Ecclesiae* lehetőséget ad azok üdvözülésére is, akik *a harmadik körön kívül* vannak, tehát meg nem keresztelt másvallásúak, vagy ateisták. Róluk nem mondja a zsinat, hogy az Egyházhoz tartoznak, hanem ezt a kifejezést használja: „oda vannak rendelve” (*ordinantur*) (E 13), „különféle fokozatban kapcsolódnak Isten népéhez” (E 16); (vö. STh III 8 3 1).

A kinyilatkoztatás szerint ugyanis általános üdvökonómiai törvénynek látszik, hogy akik kegyelmet kapnak, mások számára is *forrása lehetnek a kegyelemnek* (vö.: 26. fejezet); a kegyelemmel való együttműködésünk másoknak is biztosíthat kegyelmet. Ez a törvény az Egyház tagjaira nemcsak egyenként áll, hanem azok közösségére is: akik a kegyelmi életet leginkább megvalósítják az Egyházban, azokra való tekintettel Isten kegyelmet folyósít olyanoknak, akik nincsenek megkeresztelve, mégis eljutnak az üdvösségre. *Így esik egybe a „votum implicitum sacramenti baptismi” a „votum Ecclesiae implicitum”-mal.* Ezért kell tagadnunk a janzenista tételt, hogy az Egyházon kívül nem folyósít kegyelmet Isten. De ezért igaz az egyedül üdvözítő Egyház tétele is, hiszen az *ilyenek az Egyházra való tekintettel kapnak kegyelmet* az üdvözüléshez, nem pedig az Egyház nélkül (vö. Oe 3).

Ezek alapján az egyedül üdvözítő Egyházzal szóló tétel legkevésbé félreérthető fogalmazása ez lenne: *Krisztus Egyháza nélkül nincs üdvösség; bárki üdvözl, azt Krisztus Egyházának köszönheti.*

4. A *votum Ecclesiae* és a római Egyházhoz való tartozás

Az extra Ecclesiam nulla salus-elv Krisztus Egyházára vonatkozik, de a hivatalos zsinati és pápai megnyilatkozások kivétel nélkül a római Egyházra értik.

Ez a tény több olyan esetet eredményezhet, amelyekben jó, ha szem előtt tartjuk, hogy gyakorlatilag mit jelent és mit nem jelent az egyedül üdvözítő római Egyház elve:

1. Nincs mentség azok számára, akikhez ez az elv meggyőző formában eljutott, mégis *szabad akarattal* ellene szegülnek: vagy nem akarnak tagjai lenni a római Egyháznak, vagy cserbenhagyják, kilépnek belőle (E 14; M 7).

2. Súlyos bűn a tudva és akarva vallott *hitközömbösség*, vagyis az az

álláspont, amely szerint az üdvösség szempontjából teljesen közömbös dolog, hogy ki milyen valláshoz tartozik.

3. Tételünk azonban korántsem értelmezhető úgy, hogy mindenki üdvözülni, aki tagja a római Egyháznak (E 14). Aki ugyanis súlyos bűnben megátalkodva távozik az életből, annak *egyházi tagsága nem mentség*, hanem éppen súlyosbító körülmény lesz az ítéleten.

4. Azt sem jelenti az egyedül üdvözítő Egyház tétele, hogy akik *saját hibájukon kívül* maradnak távol a római Egyháztól, nem üdvözülhetnek ex voto explicito vel implicito.

37. fejezet

AZ EGYSÉG KRISZTUS EGYHÁZÁBAN

Hittétel, hogy Krisztus *a teljes egységet akarta Egyházában*. Így vallja ezt az Egyház egyetemes és rendes tanítása (universale et commune magisterium Ecclesiae) a Nicea-konstantinápolyi Hitvallás alapján (DS 150). Ezt tanította a trienti zsinat (DS 1500) és az első vatikáni zsinat (DS 3013), így tanít a második vatikáni zsinat is (E 1; 9; 22; L 26; Oc 4; EM 42).

1. A Szentírás és a szenthagyomány

1. Az egységet biztosító tényezők isteni ajándékok

A János-evangélium (11,52) szerint Krisztus azért jött, hogy Isten szétszóródott gyermekeit egyesítse. Főpapi imájában külön kéri, hogy tanítványai egyek legyenek, amint Ő egy az Atyával (Jn 17,21). Biztosítja továbbá apostolait, hogy az idők végén egy akol lesz és egy pásztor (Jn 10,16). Jézusnak ez a szándéka annál nagyobb jelentőségű, mert Isten új népének tagjai nem egyféle származásúak, hanem különféle népekből gyűlnek egybe. Szent Pál szerint az egységet szolgálja az egyetlen közvetítő (1 Tim 2,5; 3,14), az egy keresztség (Gal 3,26–27), legfőképpen pedig a közös eukarisztikus lakoma (1 Kor 10,17). Ezek alapján Jézus Krisztus által egybe-

fogva egyetlen személyt képeznek valamennyien, akik hozzá tartoznak (Ef 2,13–22).

Történeti alakulatoknál különösen két tényező szolgálja az egységet: *a*) Olyan szellemi vagy anyagi javak, amelyekre a tagok mindegyike igényt tart; *b*) az ezek révén elérendő közös cél. Mindkét tényező szóhoz jut a hármass vinculumban: a krisztusi kinyilatkoztatásban való hit (Ef 4,5) (vinculum symbolicum), a szentségi élet, különösen a keresztség és az eukarisztia, valamint az istentisztelet közössége (E 3; Oe 2) (vinculum liturgicum), továbbá az egységes szervezet (vinculum hierarchicum). Az utóbbi nemcsak reprezentálja az egységet, hanem biztosítéka, garanciája is az egységnek: a pápa és a püspökök kollégiuma az egész Egyház számára, a megyéspüspök egyházmegyéje számára, a plébános pedig saját hívei számára (Oe 2; 3).

Az egység legfontosabb tényezője kétségtelenül maga Krisztus, akinek titokzatos Testében a tagok organikus egységet alkotnak (1 Kor 12,13), és ez a Test egyetemes szentség (vö. 31. fejezet), vagyis olyan eszköz, amelynek hivatása bekapcsolni a tagokat az Atya, a Fiú és a Szentlélek hármass egységébe (E 4; Oe 2).

2. Az egység mint feladat

Az Egyház tagjait összekötő közös cél: a világ és az egyének üdvözülése az eszkatonban, amikor „Isten lesz minden mindenben” (1 Kor 15,28), és amikor az egység a lehető legteljesebb mértékben érvényesül a világban. Ez ajándék lesz, de hogy elfogadására alkalmassá váljunk, szükséges az egységre való komoly törekvés. *Kell, hogy az Egyház minden tagja személyes felelősséget érezzen:* mennyire járulok hozzá az egység minél tökéletesebb megvalósításához? mit tettem az egység megvalósítása érdekében?

Különösen az *életté váltott hitnek*, a krisztusi ígéretekre épülő keresztyén reménynek és az önzetlen és áldozatos szeretetnek egységére kell törekednünk. Ezenkívül Szent Pál igen fontosnak tartja a Jézus szenvedésében való közös részvételt (Gal 2,19; 6,17; 2 Kor 4,10–11; 12,10; Fil 1,29), továbbá szenvedéseinknek mások javára történő felajánlását (vö. Kol 1,24).

Szem előtt kell tartanunk, milyen féltékenyen szorgalmazta Szent Pál a korintusiak egységét az ott felmerült viszályok idején: „Testvérek, Urunk Jézus Krisztus nevére kérlek titeket, éljetek mindnyájan egyetértésben, ne szakadjatok pártokra, legyetek egyek

ugyanabban a lelkiületben, ugyanabban a felfogásban" (1 Kor 1,10; vö. 12; 13). Egyes korintusiak még az eukarisztikus lakoma egységét is megbontották antiszociális magatartásukkal. Szent Pál azt mondja róluk, hogy méltatlanul veszik magukhoz Krisztust, ezért saját ítéletüket eszik és isszák (1 Kor 11,17–34). A Titusznak írt levél szerint az olyan ember, aki megbontja az egységet és második figyelmeztetésre sem változtatja meg magatartását, kiközösítésre méltó (Tit 3,10). Az ApCsel-ből tudjuk, hogy a többi apostol is mennyire vigyázott az egység megőrzésére (1,13–14; 2,42–47; 4,32 stb.). Az első keresztények olyan épületnek tekintették az Egyházat, amelyet különféle szolgálatokkal megbízott hívek együttes munkája épít, de úgy, hogy közben egymásnak is épülésére szolgálnak (vö. 1 Tesz 5,11; Róm 14,19; 1 Pt 2,5; Jud 20).

3. *Az egyházatyák szintén ajándéknak is, feladatnak is tartják az Egyház egységét.* Már az apostoli atyák idejében nagy gondot fordítottak az egység megőrzésére. Antióchiai Szent Ignác óta többen hivatkoznak arra, hogy éppen a testvéri egység az, amely Krisztus igaz híveit megkülönbözteti az álkeresztényektől. Jézus főpapi imájára utaltak: Jézus ugyanazt az egységet kéri híveinek, mely közte és az Atya között áll fenn, „hogy elhiggye a világ, hogy te küldtél engem” (Jn 17,21). És talán nem szónoki túlzás Tertullianus állítása: a pogányoknak is feltűnt a keresztények testvériessége. „Nézzétek, mennyire szeretik egymást!” – mondták (Apol 39 7).

Arra is gyakran figyelmeztetnek a szentatyák, hogy mivel az Egyházban az egység biztosítéka a Szentlélek, éppúgy mint a Szentháromságban, azért nem elég törekednünk az egyetértésre és szeretetre, hanem szüntelenül imádkoznunk is kell ezekért.

2. Egység a sokféleségben

A Krisztus által óhajtott egység nem lélektelen uniformizálás, nem egyéni, faji, népi vagy táji jellegzetességeket eltüntető kollektívizmus. *A pártoskodás elítélése nem azonos a pluralizmus (sokféleség) elítélésével.*

Krisztus Egyházában egészséges feszültség áll fenn az egység és sokféleség két pólusa között. Egyik ellensúlyozza a másikat, ezért nem szabad egyiket sem eltúlozni. Legfeljebb az történhet, hogy bizonyos esetekben, korokban vagy egyéniségeknél egyiken van nagyobb hangsúly, máskor a másikon.

Hiszen már a természetes szeretet is olyan szabad akaratú önátadást eredményez, amelyben egyik fél sem akarja elnyomni a másik egyéni adottságait, hanem ezekkel együtt szereti az illetőt, és segíti ezek kibontakozásában. Így a természetfölötti szeretet sem erőszakolja rá magát az emberre – ezt a dogmatikai kegyelemtan tanítja –, hanem tiszteletben tartja szabad akaratunkat és egyéni sajátosságainkat. Szent Pál szerint egy Lélek élteti Krisztus Testét, különféle feladatokat szán a tagoknak, ezek teljesítésére más-más természetfölötti képességekkel látja el őket (1 Kor 12,4–11; 27–31). Annál inkább, mert a Végtelennek hitben, reményben és szeretetben való átkarolása egyetlen embernek, egyetlen közösségnek, egyetlen kornak, egyetlen teológiai iskolának sem sikerülhet, hiszen ezek mind végesek. Jogosult tehát, hogy ugyanazt az elméleti vagy gyakorlati kérdést különféle teológusok más-más oldalról közelítsék meg; ugyanazt az életeszmenyt különféle szertartások és spirituális irányzatok meg aszkétikai gyakorlatok, különféle szerzetek és társulatok, különféle hivatalos és népájtatosságok más-más úton próbálják közelebb hozni magukhoz és másokhoz (E 13; 23; 32; EM 53; 74). Régi keresztény jelmondat: „In necessariis unitas, in non necessariis libertas, in utrisque caritas” (= Lényeges dolgokban egység, nem lényegesekben szabadság, mindkét fajtában szeretet érvényesüljön).

Amikor Jézus azt kéri, hogy követői olyan egységben legyenek egymással, mint ő az Atyával (Jn 17,22–23), bizonyára a Szentháromságra is gondol. Arra a Szentháromságra, amelyben a természet egysége nem szünteti meg a személyek különbözőségét. Talán az sem véletlen, hogy a Szentírás egyaránt Jézus jegyesének mondja az összegyházat (pl. Ef 5,23–24; Jel 19,7), a helyi egyházat (2 Kor 11,2–3) és az egyes hívőt (1 Kor 6,15.17). Ugyanígy alkalmazza az Isten temploma képet.

3. Krisztus Egyházának egysége és a római Egyház

Az egyháztörténelem tanúsága szerint a kereszténységen belül a római Egyház valósította meg leginkább a tanbeli, a liturgikus és a hierarchikus egységet. A második vatikáni zsinat méltán nevezi „az egység szakramentumának”, sőt „az egész emberi nem egysége szakramentumának” (E 1; 9; 22; 26; L 26; Oe 4; EM 42). Az egység az emberi nem szempontjából azonban nem tény, hanem fel-

adatot jelent: Egyházunk természetfölötti erők birtokában van, és ezek segítségével kovázként kell átjárnia a világot és így érlelni a végső időkben bekövetkező egyetemes testvériségre (vö. 31. fejezet). Ebben az értelemben nevezte a zsinat az Egyházat „messiási nép-”nek (E 9).

Az első vatikáni zsinat határozata alapján *dogma*, hogy a Krisztus-akarta egység a római Egyházban megvalósul (DS 3060). A hittudósok hozzáteszik, hogy ennek az egységnek legmélyebb értelme (*ratio intrinseca*) az egyetlen Krisztus tanításának hiteles képviselője, valósító oka (*causa efficiens*) az eukarisztikus közösség, nélkülözhetetlen feltétele (*conditio sine qua non*) pedig a római pápával való közösség (166).

A második vatikáni zsinat többször hangsúlyozza, hogy az Egyház egysége nem színtelen egyformaság, mert a római pápa fősege nem akadálya a más szertartású római katolikusok relatív önállóságának, sőt a római szertartáson belül is egyes püspökségek és helyi egyházak külön jogainak és szokásainak. Ennek a relatív önállóságnak részletezésére azonban nem tér ki a zsinat, és a hittudósok is adósok még „az egység teológiájának” szakszerű és részletekbe menő kidolgozásával (167).

38. fejezet

A SZENTSÉG KRISZTUS EGYHÁZÁBAN

1. A szentség, mint kegyelmi adottság: objektív értelemben vett szentség

Az Ószövetség szerint csak Isten mondható tökéletesen szentnek. Szentsége lényegével azonos (vö. Iz 6,3). Isten népe azért „szent nép” (Kiv 19,6), mert Isten hozta létre, és Isten céljait szolgálja. Ebben a másodlagos értelemben mondható szentnek a templom is, vagy az istentisztelet, vagy a pap, vagy Jeruzsálem stb.

Az Újszövetség középpontja Jézus, az „Isten szentje” (Mk 1,25; Lk 1,35; 4,34; Jn 6,69; ApCsel 3,14 stb.). Isten új népe is szent, főképpen azért, mert Ő hívta össze (1 Kor 1,2; Ef 1,4; vö. 2 Tim 1,9),

és „mert szeretette az Egyházat és fölládozta magát érte, hogy a keresztségben isteni szavával megtisztítva megszentelje” (Ef 5,25–26).

Az Egyház őrzője és hirdetője Isten ígétének, Krisztus evangéliumának, egyetemes szentsége Isten kegyelmének, temploma a Szentléleknek, eszközölője az újszövetségi kultusznak, és várományosa az eszkatológiai teljességnek. Ezenfelül Krisztus jegyese, sőt titokzatos Teste. Mivel így Krisztust jelzi és közvetíti, részt kap Krisztus szentségéből, azért objektív értelemben vett szentséggel, „*ontológiai szentség*”-gel rendelkezik.

2. A szentség mint megvalósításra váró feladat

Az Egyház ontológiai szentsége elsősorban közösségi jellegű, mert a kegyelmi közösségre, az üdvintézményre, az egyetemes szentségre, az istenfiakat szülő édesanyára (*Ecclesia congregans*: H. Lubac) vonatkozik. Konkrét történelmi formájában azonban nemcsak ilyen az Egyház, nemcsak intézmény, hanem az intézményt hordozó emberekből álló közösség (*Ecclesia congregata*); az emberek pedig – akár alattvalók, akár vezetők – tévedésre, bűnökre, visszaélésekre hajlamosak. Számukra tehát a szentség megvalósításra váró feladat, *etikai követelmény*; „mert meg van írva: 'Szentek legyetek, amint én is szent vagyok'” (1 Pt 1,16; vö. Lev 11,44–45; Róm 12,1; 15,16; 1 Pt 2,5.9).

3. Az Egyház etikai szentsége csak a világ végén fog megvalósulni a maga teljességében

1. *Krisztus titokzatos Testének ontológiai szentsége állandóan ugyanaz.* Mivel Krisztus jelenlétét képviseli és közvetíti, Krisztusnak az Atya előtt való kedvessége rá is átárad. Ebben az ontológiai szentségben részesít bennünket a keresztség, mert eltörölhetetlen jeggyel kapcsol bele Isten új és örök szövetségébe. Ezért mondhatták az őskeresztények önmagukat és egymást szenteknek, ezért nevezte az Apostol is egyes egyházak híveit minden gyarlóságuk ellenére szenteknek (Ef 5,3), meghívott szenteknek (Róm 1,7), sőt Isten szént és kedves választottainak (Kol 3,12).

Ezen az ontológiai szentségen kívül a keresztség *egyéni objektív* szentséget is ad: eltörli az áteredő bűnt és felnőtteknél a keresztség előtt elkövetett súlyos bűnöket, és megadja a megszentelő kegyelem állapotát.

Akik ebben a kegyelmi állapotban kitartottak, vagy ha azt súlyos bűnnel elveszítették, a bűnbocsánat szentségében újra meg újra visszaszerezték, azokat *egyéni-szubjektív* (mások szerint: etikai vagy aktív) értelemben is szenteknek mondjuk. Különösen, akik a kegyelem állapotában haltak meg. Az utóbbiak közül egyesekről ünnepélyes formában is kijelenti az egyházi tanítóhivatal, hogy szentekként tisztelhetők.

2. Az *egyéni-szubjektív (illetőleg etikai) szentségre való törekvés minden megkereszteltnek kötelessége*. A második vatikáni zsinat ismételten hivatkozik a Bibliára (E 39; 1 Tesz 4,3; vö. Ef 1,4; E 40; Mt 5,48; vö. 1 Tesz 4,7). Hangsúlyozza továbbá, hogy ez a kötelesség nemcsak azoknak szól, akik valamiféle hivatalt töltenek be, vagy a világtól elvonult életmódot választottak. A cél pedig nemcsak az egyéni megszentelődés, hanem az is, hogy ezáltal emberibbé váljék a világban élők földi élete. Bővebben ezekről a laikusok apostolkodásáról szóló dekrétumban és „Az Egyház a mai világban” című konstitúcióban olvashatunk.

A zsinat figyelmeztet, hogy az így elérhető szubjektív szentség saját iparkodásunkon és fáradozásainkon kívül Isten kegyelmének köszönhető (vö. E 39), a kegyelem azonban föltételezi egyéni közreműködésünket, személyes döntéseinket, engedelmességünket, önelgyőzéseinket, hitünket, reményünket és szeretetünket. Az egyéni szentség létrejöttének mikéntjéről a dogmatikai kegyelemtan és az aszkétika-misztika tárgyal részletesen.

3. Az Egyház tagjainak életszentségre való törekvése csak az idők végén fog véget érni, mert addig az *Egyház etikai szentsége állandóan fluktuál: hol több, hol kevesebb van belőle*. Tény formájában mindig megmarad, hiszen mindig lesznek szubjektív értelemben vett szentek az Egyházban, továbbá az Egyház tévedhetetlensége következtében lehetetlen, hogy Egyházunk hit és erkölcs dolgában lényegesen eltérjen a kinyilatkoztatástól. Sok egyéb tekintetben azonban a „már” és a „még nem” eszkatológiai feszültségében (26. fejezet) élünk. Csak az idők végén valósul meg „a mennyből alászállott szent város”, az új Jeruzsálem (Jel 21,10).

4. Alkalmazható-e Krisztus Egyházára a „bűnös” jelző is?

1. Ma még vitatott, hogy jogunk van-e így fogalmazni: nemcsak szent az Egyház, hanem bűnös is.

Biztos, sőt dogma (DS 793), hogy *bűnös tagjai is lehetnek Krisztus Egyházának*. Jézus több hasonlata utal erre (Mt 13: konkoly a búzában; hasznos és hasznavehetetlen halak; Mt 25: okos és balga szüzek), és az ősegyházban is előfordultak súlyos bűnök, amelyeket nem büntettek kizárással (vö. 1 Kor 11,18–32; 2 Kor 12,20–21; 1 Jn 1,8; Jak 3,2). Egyes hittudósok úgy vélik, hogy az Egyház tagjai ugyan bűnösök, az Egyház azonban több, mint tagjai összessége, sőt Krisztus titokzatos Teste, a Szentlélek temploma, egyetemes szentség: ezért nem beszélhetünk „bűnös Egyházzal”, hanem csak „a bűnösök Egyházáról”.

Mások úgy vélekednek, hogy ez a megkülönböztetés nem alkalmazható a történelemben konkrét formában fennálló Egyházra, hanem csak egy elvont, ideális egyházképre. Ha konkrét megjelenési formájában beszélünk az Egyházzal, akkor ezt kell mondanunk: szent is, bűnös is egyszerre (168).

A második vatikáni zsinat nem döntötte el a vitát, hanem így beszélt: „bűnösöket is foglal magában, egyszerre szent is, és folytonos megtisztulásra is szorul” (E 8).

2. Bármelyik nézetnek adunk igazat, nekünk, az Egyház tagjainak állandóan „a bűnbánat és a megújulás útján” kell járnunk (E 8). Nemcsak a szentekkel és az Egyház szent adottságaival kell szolidaritást vállalnunk, hanem a bűnösökkel és a visszaélésekkel is. Szép példával szolgált a második vatikáni zsinat, amikor ünnepélyes formában engesztelt a római Egyház múltbéli bűneiért.

Az engesztelő lelkület azonban nem azt jelenti, hogy Egyházunk történelmi mulasztásait, bűneit és botrányait állandóan emlegetnünk kell, hanem: annak tudatában, hogy ilyenek is voltak, imádságainkat, önmegtagadásainkat és szeretet-gyakorlatainkat önmagunk bűnein kívül kisebb-nagyobb közösségünk, sőt az egész Egyház bűneiért is fel-felajánljuk engesztelésül. Így azt a Krisztust követjük, aki mások bűneiért, az egész Egyház, sőt az egész emberiség bűneiért vezekelt. Szent Páltól is tanulhatunk. Amikor az Apostol bűneinkről és bűnre hajló természetünkről beszél, ezekkel mindig szembeállítja Isten kegyelmének utolérhetetlen nagyságát: bűnösségünk ellenére is képes szeretni bennünket. Akár egyéni, akár közösségi bűnösségünk

átérzése nem arra való, hogy kisebbségi érzéseket vagy önmegvetést eredményezzen; az igazi bánat nem a szegény, hanem a hála és a bizalom érzésével telíti szívünket.

5. Krisztus Egyházának szentsége és a római Egyház

1. Krisztus Egyházának a Nicea-konstantinápolyi Hitvallásban felsorolt négy ismertető jegyét (egy, szent, egyetemes, apostoli) az újkorban megkülönböztető jegyekként kezelte a katolikus teológia: ezek csak a római Egyházban találhatók, ezért bizonyítékai a római Egyház krisztusi eredetének. Századunk hittudósai azonban sokkal árnyaltabb fogalmazáshoz jutottak, éppen az Egyház szentségének elemzése során. Mert már számításba vették: *a)* hogy a római Egyház történelme is sok egyéni és közösségi bűnt, botrányt és visszaélést tart számon; *b)* ugyanakkor a krisztusi hiten alapuló más egyházak, sőt a nem-keresztény vallások is sok szent egyént és a szentségre mint Istennel való bensőséges kapcsolatra vezető sok hatékony eszközt tudnak felmutatni. Tehát bennük is munkálkodik a Szentlélek. Ezt a meggyőződést tolmácsolják a zsinat dokumentumai is (E 15–16; Oe 3; 12; 15–23; NC 2–5).

Az árnyaltabb fogalmazás így hangzik: a keresztény felekezetek közül Krisztus Egyháza szentségét – bűnös tagjai és eltévelyedései ellenére – leginkább a római Egyház valósítja meg. Ezt bizonyítja tanításának szentsége, szentségei és egyéb megszentelő eszközei, egyházfegyelmi és közösségi törvényei, intézményei (pl. a szerzetesség), nem is szólva a kanonizált és a kanonizálásig el nem jutott szentek tömegéről. Ennek alapján *leginkább a római Egyházról mondható el*, hogy a krisztusi Egyház szentsége benne áll fenn (susbstit).

Hogy a római Egyház szent, azt a régi keresztelési hitvallások, az Apostoli Hitvallás, a Nicea-konstantinápolyi Hitvallás (DS 150) és későbbi zsinati megnyilatkozások (pl. DS 3013) alapján *dogmának* kell vallanunk.

AZ EGYETEMESSÉG (KATOLICITÁS) KRISZTUS EGYHÁZÁBAN

Az egyetemességet katolicitásnak vagy univerzalitásnak is szokták mondani. Ezt a tulajdonságot már az Apostoli Hitvallás Krisztus Egyháza lényeges jegyének mondja (DS 27), ezért *dogmának* kell tartanunk. A második vatikáni zsinat külön is szólt az Egyház katolicitásáról (E 8; 13).

1. Az egyetemesség bibliai alapjai

Jahve fokozatosan vezette rá *választott népét*, hogy mit jelent ez az ígélet: Ábrahámban áldást nyer a föld minden népe (Ter 12,3; vö. Gal 3,8). Leghatározottabban a próféták hirdették, hogy az eljövendő Messiás világosság lesz a pogányok számára is (Iz 49,6; vö. Lk 2,32), és meglátja a föld minden határa, hogy szabadulást szerez nekünk az Isten (Iz 62,10; vö. Ez 17,22–24; Mal 1,11). *Krisztus* maga – úgy látszik – kezdetben Izrael fiainak akarta hirdetni az örömhírt – kevesekkel tett csak kivételt: Jn 4,7–42; Mt 15,21–28 –, később azonban nyíltan szembefordult a zsidó partikularizmussal (pl. Mt 21,31; 22, 1–3), és kifejezetten vallotta, hogy amíg az Ország evangéliuma el nem jut a világ összes népeihez, nem következik be a világ vége (Mt 24,14). Feltámadása után is a világ minden népéhez küldte apostolait (Mt 28,19; ApCsel 1,8). Az *apostolok* már az első pünkösöd óta ebben a meggyőződésben élnek és járnak el. Szívesen alkalmazzák magukra a 19. zsoltár szavait: Végig a földön szárnyal a szavuk, a világ végéig elhat szózatuk (vö. Róm 10,18). Mert Isten „azt akarja, hogy minden ember üdvözüljön és eljusson az igazság ismeretére” (1 Tim 2,4).

2. Az egyetemesség formái

1. Az első keresztény apologéták főként *geográfiai értelemben* használták a *katholikosz* szót: Krisztus Egyháza az akkori földkerekség minden részén feltalálható, s az így szétszórt részegyházak egyetlen

családot alkotnak (Hermász, Jusztinus, Irénéusz, Órigenész). Ezzel szemben az eretnekek, különösen a donatisták – mondja Augustinus – csak egy-két helyen találhatók.

A katolicitásnak ez a külsőséges szemlélete fokozatosan elmélyült :

2. Rájöttek, hogy Krisztus Egyháza nemcsak jelen van mindennütt, de egész különös módon képes jelen lenni: nincs kötve egyetlen fajhoz, egyetlen kultúrához, politikai vagy gazdasági rendszerhez sem, előbb-utóbb megtalálja a helyét minden időben és minden helyen, mert *elvfeladás nélkül képes alkalmazkodni* egyéni, népi, nemzeti, kulturális és történelmi sajátosságokhoz. Az indiainak nem kell európaivá lennie, az afrikai és az ázsiai is megtarthatja a maga életformáját, mégis alkalmas az evangélium befogadására. Krisztus Egyházának ezt a csodálatos rugalmasságát *perszonális katolicitásnak* vagy perszonális univerzalitásnak mondják egyes mai hittudósok. Az elnevezés alapja az, hogy amint a kegyelem kinek-kinek egyéniségéhez (perszonájához) alkalmazkodva fejti ki hatását, úgy működik a világban a kegyelmek legfőbb eszköze, az „egyetemes szentség”, Krisztus Egyháza.

3. Mindez az Egyház lényegéből fakad. Az egyetemes szentség ugyanis Krisztus titokzatos Testével azonos, ennél fogva *tartalmazza a nyilvánkoztatás teljességét*. Már az ősegyházban előfordul a katolicitás ilyen értelmezésben is: igaz vallás, mert hűségesen tolmácsolja az egész Krisztust. Később ezt „*catholicitas intensiva*” vagy „*universalitas intensiva*” néven emlegetik, és így fogalmazznak: azért képes minden korban és minden helyen megvalósítani az „aggiornamento”-t, vagyis a korszerű szükségletekhez való alkalmazkodást anélkül, hogy lényegesen változtatna elvein és feladatain, mert birtokában van a mindenkinek szóló igazság és az üdvösségre vezető javak teljességének.

3. Az egyetemesség mint feladat

Geográfiai egyetemességről legfeljebb a Római Birodalom idején vagy a középkorban lehetett beszélni, amikor nem tudták, mennyi ember él Európán kívül. A Biblia csak a világ végére ígéri az egyetemesség geográfiai megvalósulását. Isten országa mustármag és kovász (Mt 13), de kiteljesedése csak a szünteia idejére, a világvégi nagy átalakulásra (apokatasztaszisz) várható. *Addig Krisztus*

Egyházára következő feladatok várnak :

1. Állandóan tudatában kell lennie intenzív katolicitásának, amit egyesek belső katolicitásnak mondanak. Törekednie kell a kinyilatkoztatás teljességének egyre alaposabb megismerésére, és nem szabad szem elől téveszteni Krisztus által kitűzött céljait.

2. Küzdenie kell a megmerevedés és partikularizmus minden megnyilvánulása ellen. Keresnie kell a korszerű igényekhez szabott alkalmazkodásnak olyan módozatait és a megfogalmazásnak olyan formáit, amelyek nem térnek el az Evangélium lényegétől, sem extenzíve (vagyis akár hozzáadással, akár elhagyással), sem intenzíve (vagyis az értelmezés hűsége tekintetében).

3. Nem szabad megfeledkeznie Krisztus missziós parancsáról, amelynek korszerű értelmezésével külön dekrétumban foglalkozott a második vatikáni zsinat, és amelynek feladatairól és problémáiról „missziológia” néven külön teológiai tantárgy szolgál részletes felvilágosítással.

4. Egy akol és egy pásztor

Jézus „egy nyáj és egy pásztor”-ról beszélt (Jn 10,16). Sokat vitatták a történelem során, hogy mikor és hogyan fog ez megvalósulni. Nem valószínű, hogy akár azt jövendölte meg ezzel Jézus, hogy még a világvég bekövetkezése előtt gyakorlatilag is megvalósul Isten országa az egész földkerekségen, (vagy ahogy Teilhard de Chardin gondolja: az emberiség fejlődése a misztikus Test kiépüléséhez vezet), akár azt, hogy a történelem során minden egyes nép megismeri és többé-kevésbé meg is valósítja a krisztusi életformát (ahogy azt egyes Tridentinum utáni hittudósok, pl. M. Cano és Bellarminus magyarázták). Mai egzegéták szerint Krisztus szavai az akkori konkrét helyzetre utalva csak annyit akartak jelezni, hogy valamikor megszűnik a zsidóknak és a pogányoknak elkülönülése, mert Egyháza nem származásra, hanem hitre épül.

KRISZTUS EGYHÁZA APOSTOLI EGYHÁZ

1. Az apostoliság fogalmi köre

Láttuk már, hogy az apostol elnevezés az újszövetségi szent-könyvekben nem szorítkozik a Tizenkettőre, hanem idővel más igehirdetőket is megilletett (25. fejezet). Ezzel szemben mi a hagyományos eljárást követjük: amikor az Egyház apostoliságáról beszélünk, az apostol szót a Tizenkettőre és rajtuk kívül Szent Pálra vonatkoztatjuk.

Az Egyház apostolisága elvileg három mozzanatot ölel fel:

1. Krisztus elgondolása nyomán az apostolok szervezték meg az Egyházat, és kezdték kiépíteni alkotmányát. Ezt egyes hittudósok „*az eredet apostoliságának*” nevezik.

2. Az Egyház mindmáig hű maradt és az idők végéig hű marad ahhoz a tanításhoz, kegyelemeszközökhöz és életformához, amelynek lényegét az apostolok örökölték meg a Szentírásban. Ezt sok hittudós „*a tanítás apostolisága*” néven tárgyalja.

3. A mai egyházi hivatalok alapvető formáit Krisztus elgondolása nyomán az apostolok szervezték meg. A mai pápa Szent Péter utóda, a mai püspökök kollégiuma az apostolok kollégiumának utóda, és ugyancsak apostoli időkre nyúlik vissza az áldozópapok és a diakonusok hivatala. Az apostoliságnak ezt az elemét „*apostoli utódlásnak*” (*successio apostolica*) szokás mondani. (169).

2. Apostoliság és a nem-katolikus keresztények

Az Egyház eredetének apostoliságát a nem-katolikus keresztények közül legfeljebb egyes liberális irányzatok tagadják.

Elvileg vallják a tanításnak, kegyelmi eszközöknek és életformának apostoliságát is, gyakorlatilag azonban nemcsak tőlünk, hanem egymástól is eltérnek az egyes keresztény felekezetek, mert Jézus és az apostolok tanítását és intézkedéseit más-más módon értelmezik, és mindegyik a saját értelmezését tartja apostolinak.

Legnagyobb az eltérés a „successio apostolica” tekintetében. Egyesek megtartják a hierarchiát (a keleti ortodoxok, az ókatolikusok, az anglikánok egy része és egyes skandináv protestánsok), de szentelési hatalmukat (potestas ordinis) csak a keleti ortodoxok és az ókatolikusok tudják visszavezetni az apostolokig. De mivel a szentelési hatalmon kívül a jogerős intézkedési hatalom (potestas iurisdictionis) is hozzátartozik a successio apostolicához, ennek feltétele pedig az Egyház fejével való közösség, amely hiányzik a potestas ordinis-szal rendelkező előbbieknél, azért más vallásokról nem mondható el teljes értelemben az apostoli jogutódlás (vö. 43. fejezet).

3. Krisztus Egyházának apostolisága és a Szentírás

Az apostoliság alapja a küldetés: az Atya küldte Jézust, Jézus az apostolokat és az Egyházat (E 1–4). Amint Isten ószövetségi népe Jákob tizenkét fia utódaiból alakult és növekedett, úgy az új Izrael a Jézus választotta Tizenkettő közösségéből (kollégiumából) mint mustármagból nőtt ki és növekszik a Szentlélek közreműködésével. Jézus szerint az utolsó időkben a Tizenkettő fogja megítélni Izrael tizenkét törzsét (Lk 22,30), és az ítélet tárgya nyilvánvalóan az lesz, hogy mennyire maradtak hűségesek a kezdethez, amely az apostolokra mint fundamentumra épült (Ef 2,20). Így köti össze az apostoliság az Alfát és az Ómegát, a kezdetet és az eszkatont.

Ennek a hűségnek tudata különösen a második század gnóosztikus mozgalmi idején játszott nagy szerepet. A gnóosztikusok ugyanis különleges kinyilatkoztatásokra hivatkoztak, az atyák velük szemben az apostoli folytonosságra való hivatkozással érveltek, főképp Irenaeus, Tertullianus, Hegesippus. Az apostoliságnak mint az Egyház lényegéből fakadó tulajdonságnak gondolata már a pasztorális levelekben, Római Szent Kelemennél és Szent Ignác vértanú leveleiben olvasható.

4. A római Egyház apostolisága

A római Egyházban az apostoliság mindhárom eleme feltalálható. Ezért nemcsak a tanítóhivatal mindennapi hivatalos igehirdetése, hanem már a Nicea-konstantinápolyi Hitvallás (DS 150) apostolinak

mondja Egyházunkat, ez tehát *dogma*. A második vatikáni zsinat is több ízben nyilatkozott erről (E 8; 19–20; M 5–6).

Az *eredet* apostolisága csak elvi jellegű megkülönböztetés, mert hogy melyik Egyház alapítása vezethető vissza az apostolokon keresztül Krisztusra, azt éppen az apostoliság másik két elemének visszavezethetősége dönti el.

A katolikus Egyház *tanításának, megszentelő eszközeinek és életformájának* az apostolok idejéből származó bibliai tanítással, megszentelési gyakorlattal és életformával való megegyezőségét a teológia különféle szaktudományai, különösen a dogmatika és az erkölcs-teológia részletekbe menő formában igazolják. Jézusnak a mustármagról szóló hasonlatát nemcsak az Egyház térbeli és számbeli terjeszkedésére kell vonatkoztatnunk, hanem a dogmafejlődésre is, sőt általában mindarra, amit az Egyház katolicitása címén egyes korokhoz való alkalmazkodás következményének mondtunk. Ha ezt szem előtt tartjuk, akkor megértjük, hogy sem a tanításbeli, sem az életforma szempontjából nem bibliai kijelentések egyszerű ismételtetésében kell keresnünk az apostoli jelleget, hanem a tanításnak és az életformának olyan szellemben történő korszerűsítésében, ahogyan Jézus tanítását, elgondolásait és intézkedéseit az apostolok a Szentlélek vezetésével már az első században saját koruk viszonyaihoz alkalmazva értelmezték.

A római Egyházban kialakult *hierarchia* lényeges elemeinek apostoliságával a további fejezetekben foglalkozunk. Főképpen kettőt kell bizonyítanunk: *a)* A vezetők és vezetettek megkülönböztetése és a vezetők jogilag körülírt hatásköre megvolt már az apostolok korában, és ők krisztusi intézkedésre hivatkoztak. – *b)* A vezetők hierarchikus tagolódása (pápa, püspök, áldozópap, diakonus) és a hierarchia tényezőinek „hatalmi” köre ugyanolyan szükségszerű fejlődés eredménye, mint a dogmafejlődés.

Fontos azonban leszögeznünk, hogy amikor a következőkben az egyházi hivatalok apostoliságát bizonyítjuk, korántsem tagadjuk, hogy *a hivatalvezetőkön kívül a laikusok is beletartoznak az apostoli Egyházba: az Egyház egésze apostoli*. Ezt kifejezetten nem említi a Lumen Gentium, utalás formájában azonban magától értetődőnek tartja (E 10–13; 33–35; R 10).

II. FŐRÉS

IV. RÉSZ

AZ APOSTOLI EGYHÁZ SZERVEZETÉNEK UTÓDLÁSA

ISTEN NÉPÉNEK KÉT STÁTUSA: KLERIKUSOK ÉS LAIKUSOK

Bár Jézus követői együttesen alkotják Isten új népét, Jézus kétféle követéséről beszélnek az evangéliumok.

Egyik a mindenkinek szóló meghívás: elérkezett Isten várva-várt országa... metanoeite, ...higgyetek a jó hírben (Mk 1,15 párh); „ha valaki követni akar, tagadja meg magát, vegye föl keresztyét és kövessen” (Mk 8,34). Akik ezeket magukévá tették, nagy tömegben lettek Jézus tanítványai (Mk 3,7; 5,24). Ezek egy része a kafarnaumi beszéd után kiábrándulva otthagya (Jn, 6,66), mások továbbra is követték (Jn 7,31).

Ezeken kívül Jézus egyeseket külön is meghívott, „Tizenkettővé tette őket” (Mk 3,13–14), hogy mint küldöttei (apostolai) egészen elsajátítsák tanítását, életfelfogását. E célból a többiekénél sokkal szigorúbb életmódot kívánt tőlük. Le kellett mondaniuk az anyagiakról, családjukat és foglalkozásukat is el kellett hagyniuk (Mk 10,28–31). Legközelebbi rokonaikat sem volt szabad jobban szeretniük, mint Jézust (Lk, 14,26; Mt 10,37), saját apja temetését is másokra kellett hagynia annak, akit Jézus követése másfelé szólított (Lk 9,59). Számolniuk kellett a hontalansággal (Lk 9,59), sőt a vértanúsággal is (Mk 8,34–35). Éjjel-nappal együtt voltak Jézussal, akit nem ők választottak mesterüknek, mint a rabbi-intézménynél történt, hanem megfordítva.

Csak így lehettek Jézus életének tanúivá, így váltak alkalmassá arra, hogy olyan megbízatásokat, felhatalmazásokat kapjanak, amelyeket Jézus mennybemenetele után gyakoroltak, s amelyeket Jézus követői elismertek (vö. a 25. fejezetet).

Jézus rendelkezése értelmében tehát két státusra különültek az ő követői: vezetőkre és vezetettek. Ennek az elkülönülésnek gyakorlati célja volt: Jézus hármass „munus”-ának, a prófétai, királyi és papi feladatoknak gyakorlása mindkét státus feladata (AL 2), ami

azonban csak akkor valósulhat meg a maga teljességében, ha vannak, akik élethivatásként vállalják ennek felelősségét, és azt, hogy a Szentlélek különleges segítségével ügyelnek a hű tolmácsolásra, a rájuk bízott „kincs”-nek (2 Kor 4,7) megőrzésére és továbbadására (vö. uo. 5. vers).

A két státus fenntartására az apostolok utáni korban még inkább szükség volt, és ma is egyik lényeges tétele ez a római Egyház, a keleti ortodoxok és az anglikánok alkotmányának. A középkor óta a vezetőséghez tartozókat klerikusoknak, a vezetetteket laikusoknak szokás nevezni.

Klerikusokon sokáig tonzurával (hajkoronával) és szent ruhákba való beöltöztetéssel felavatott kispapokat és rajtuk kívül a szent rendek birtokában levő papokat értettek. Így szerepelt a klerikus szó az egyházjogban sokáig, és csak újabban került bele az egyházjogba – pápai intézkedés folytán – a klerikus szó dogmatikai értelmezése. Eszerint klerikusoknak az úgynevezett „hierarchia ordinis” tagjait, vagyis a püspököket, áldozópapokat és diakonusokat mondjuk, ezekkel állítjuk szembe a laikusokat.

Fölmerülhet a kérdés, hogy milyen helyet foglal el a klerikusok és laikusok kettősségében a szerzetesség. Nem tekinthető a két státus közötti közbülsőnek, hiszen nem tartozik az Egyház struktúrájához, hanem karizmatikus jellege van. Tagjai akár egyik, akár a másik státusba tartozhatnak, sőt egy szerzetben belül is lehetnek mindkét státusbeliek.

1. A két státus közös elemei

Egyenlő a tagok méltósága, az istengyermekség kegyelme, közös a hivatásuk a tökéletességre, egy az üdvösségük, egy a reményük, ostromtalan a szeretetük és testvérei egymásnak (AL 2).

Közös feladatuk Krisztus Teste építése. Így is lehet fogalmazni: küldetésük alapvetően azonos, mindkettőé a krisztusi küldetés folytatása.

Küldetésüket az úgynevezett egyetemes papság alapozza meg, amelyre a keresztésben és a bérálásban nyertek felszentelést és felhatalmazást. Az egyetemes papságot régebben „sacerdotium universale”-nak nevezték, a Lumen Gentium azonban szándékosan használja a „*sacerdotium commune*” elnevezést, amely szó szerint közös papságot jelent, és azt akarja kifejezni, hogy ennek eltörölhetetlen keresztségi jegye megmarad a szolgálati papságra (*sacerdotium ministeriale*) felszenteltekben is, tehát azonos (*communis*) feladatokat ró mindkét státusba tartozókra.

A *sacerdotium ministeriale* a szolgálatnak más formáját adja hozzá

az egyetemes papsághoz. Újabb területeket és más feladatokat ad, de nem kölcsönöz olyan méltóságot, amelynek alapján a felszenteltek szembeállíthatók lennének azokkal, akik csak az egyetemes (más fordítás szerint: általános) papságnak részesei.

Sajnos, a *történelem során* nemegyszer úgy látszott, mintha a klérus az uralkodó, a laikusok pedig a szolgáló státust alkotnák (26. fejezet). A középkori jogalkotás mintegy szuperegyházzá avatta a klerikusokat, és ez a felfogás századokon át kísértett. A bibliai pásztor és nyáj hasonlatát félreértették illetve félre magyarázták, pedig – mint a második vatikáni zsinat hangsúlyozza – egy a pásztorunk, Krisztus, az ő pásztori hatalmában részesedik mindkét státus, más-más formában (AL 4).

Félreértést okozott az is, hogy pár száz év óta a hierarchiát „tanító egyház”-nak, a laikusokat „*tanuló egyház*”-nak kezdték nevezni, és ezt sokan úgy értelmezték, hogy a laikusok szerepe passzív, a klerikusoké aktív. Ezzel szemben a zsinat teológiája hangsúlyozza, hogy a kinyilatkoztatás forrásainak elmélyült tanulmányozása mindennapi kötelessége a klerikusoknak is, a tévedhetetlenség karizmája pedig az Egyház összességét illeti, a pápa és a püspökök csak reprezentálói ennek a tévedhetetlenségnek. Nincs különbség a két státus között az üdvösség eszközei tekintetében sem, mert pl. egyetlen pap sem gyónhat meg önmagának, még a pápa sem, ugyanakkor viszont laikusok is részt vehetnek bizonyos aktív funkciókban, amilyen a házasság szentségének kiszolgáltatása, a szükség esetén történő keresztelezés, sőt esetleg esketésnél a hivatalos egyházi tanú szerepe, az igehirdetés, a temetési szertartás végzése, áldoztatás stb. Van az Egyháznak „tanítóhivatala” (a pápa és a püspökök), de az egészen más, mint a fenti értelemben vett tanító egyház.

A *hierarchia* elnevezés is okot adhat a félreértésre. A hierarchia ugyanis szó szerint szent uralmat jelent, ha az arché szónak uralmi jelentését vesszük. A kinyilatkoztatás forrásaiban azonban nincs szó sem politikai, sem szociológiai értelemben vett uralomról, hanem itt mindig üdvtörténeti értelemben használatos akár az uralom, akár a hatalom szó: olyan vezetést jelent, amely felülről kapott megbízatáson alapul, és lényegében szolgálat, az egész Egyház üdvösségének szolgálata.

Az arché szó azonban eredetet is jelent, a szent szónak pedig Istennel kapcsolatos jelentése van (38. fejezet). Ezért nem való-

színűtlen azoknak a nézete, akik a hierarchia elnevezést a vezetői megbízatás isteni eredetére akarják visszavezetni. A második vatikáni zsinat „szent szolgálatokról” beszél (E 18), sőt Krisztusnál sem prófétai, főpapi és királyi „hatalmat”, hanem három ilyen „munus”-t, azaz tisztséget, szolgálati megbízatást említ.

2. A két státus eltérő elemei

Mint láttuk, mindkét státusbeliek „az egyetemes papságba” tartoznak, de a hierarchia tagjai ezenfelül külön megbízatásokat is kapnak. Krisztus első tanítványai az apostolok voltak, és az *Egyház apostolisága*, ha tágabb értelemben vesszük, azt is jelenti, hogy Egyházunk tovább folytatja a tizenkét apostol tevékenységét. Ilyen értelemben az apostolok kollégiumának utóda az egész Egyház, klerikusok, laikusok egyaránt; ezen alapul az egyetemes papság ténye.

De az apostolok olyan megbízatásokat is kaptak (Mt 28,18–20); ApCsel 1,8; vö 16,19; 18,18; Jn 20,23), amelyek teljhatalommal és külön kegyelmi segítséggel kapcsolatosak. Ezeknek a külön megbízatásoknak is tovább kell élniük az Egyházban. Mert keresztelésre, eukarisztikus átváltoztatásra, bűnbocsánatra, a tanítás épsége fölött való őröködére és fegyelmi ügyek intézésére stb. az apostolok halála után is szükség van. Az isteni üdvökonómia azt akarja, hogy minden későbbi ember részese lehessen a történelemben egyetlen egyszer végbement Krisztus-eseménynek. Ezért van szükség olyan testületre, amely örökölje és tovább adja (vö. Jn 1,1–3) az apostolok különleges megbízatásait. Így megy végbe az *apostoliság szűkebb értelemben vett utódlása* (170).

Voltaképpen az Ige inkarnációjának megörököltése valósul ez által is. Szent Pálnak meggyőződése volt, hogy az „apodoszisz”, amelyet ő az apostoloiktól kapott (vö. 2 Tim 1,6.13–14; 1 Tim 4,13–14), és amelyet kézföltétel kíséretében továbbadott, magától az Úrtól származik (1 Kor 11,23). A krisztusi küldetés bizonyos értelemben minden kézföltételkor inkarnálódik (vö. 2 Kor 5,20; 1 Tesz 2,13). Az ő „munus”-ait kapták meg az apostolok, és ezeken a munus-okon keresztül a megdicsőült láthatatlan Krisztus adta tovább azoknak, akikre ők tették rá kezüket, s így az emberré lett Krisztus az embereken keresztül történő küldő és felhatalmazó tevékenysége a világ végéig folytatódik. Akik különleges megbízatásukat ilyen formában magától Krisztustól kapják, azok tartoznak a hierarchiába.

Az apostoliság utódlásának ezt a kettősségét sejteti a *klérosz-szó bibliai használata* is. Ez a szó az Ószövetségben és egyszer az Újszövetségben (1 Pt 5,3) az egész népre vonatkozik. A szó a sorsolni (kléroó) igéből származik, és eredeti jelentése az, hogy az ószövetségi nép nem érdeme jutalmául, hanem Isten kivételező szeretete folytán, mintegy sorsszerűen jutott hozzá választottságához. Az Apostolok Cselekedeteiben a tizenegy apostol már későbbi értelemben mondja Júdásról: a mi szolgálatunk jutott neki részül (1,17). A részül jut (a kléroó ige passzív alakja) itt már azt jelenti, hogy krisztusi választás alapján különleges kitüntetést kapott. Ettől fogva klerikusok azok, akik az Egyház többi tagjai közül kiemelve szentelés (hierarchia ordinis) és jogi felhatalmazás (hierarchia iurisdictionis) formájában különleges vezetői megbízást kaptak.

Egyházunk *dogmaként* vallja a hierarchia isteni eredetét (DS 1776). A második vatikáni zsinat az Egyház missziós tevékenységéről kiadott dekrétumban (M 5) szól erről.

3. A laikusok szerepe az Egyházban

Erről külön dekrétumot adott ki a második vatikáni zsinat „Határozat a világi hívők apostolkodása” címen (AL). A dekrétum alapelvei már az Egyházzal szülő (E) konstitúcióban olvashatók, de sok utalás található az Egyház missziós tevékenységéről és a püspökök lekipásztori hivatásáról írt dekrétumokban is, különösen pedig az Egyház és a mai világ viszonyáról készült konstitúcióban.

1. Említettük már, hogy a zsinat az Egyház hivatását a világhoz való küldetésben, az üdvösségnek az egész emberiséghez való eljuttatásában jelöli meg (E 33), és ebből a szempontból nem különböznek a laikusok a klerikusoktól (AL 3; 25).

Erre a küldetésre épül a laikusok apostolkodása. Apostolkodásukat tehát nem a hierarchia megbízásából vagy a paphiány következtében szükséges pótlék gyanánt, sem pedig a hierarchia meghosszabbított karja gyanánt gyakorolják, hanem krisztusi küldetés jogán és élő kapcsolatban az élő Krisztussal (AL 4; 28). A laikusok *nem pótolják, hanem kiegészítik* a klerikusok munkáját, mert ők jobban benne élnek a világban (E 31), ennek következtében az egyetemes papságból következő küldetést szakszerűbben és hatékonyabban teljesíthetik, mint a világi dolgokban kevésbé jártas klerikusok.

Természetes, hogy a két státus kapcsolatát a testvériségnek (E 31) és a szabadságnak (E 25; 37) kell jellemeznie. A laikus szabadsága egyrészt abban áll, hogy saját küldetése területén nem köteles mindenben követni a hierarchia módszertani utasításait, másrészt abban, hogy konkrét megoldási formákat ne is várjon a klérustól, csak segítséget, testvéri támogatást igényeljen.

2. *A zsinati megnyilatkozások csak általánosságban szólnak a laikusok különleges jogairól és kötelességeiről, részletesen nem körvonalazzák azokat.*

A zsinat különösen a liturgiában való cselekvő részvételük jogáról, lehetőségeiről és kötelezettségeiről intézkedett.

Említi ezenkívül, hogy a laikusok bizalommal terjesszék elő szükségleteiket és kívánságaikat, a klérus pedig komoly megfontolás tárgyává tegye azokat. Arra is szükség van, hogy véleményt mondjanak akár készülő, akár már megjelent egyházi intézkedésekről. Sőt „laikus tanácsokat” kell felállítani, amelyek nem hozhatnak ugyan döntő érvényű határozatokat, határozataikat azonban komolyan figyelembe kell vennie a klérusnak, nemcsak azért, mert bizonyos ügyekben (pl. anyagi vonatkozások) többet és jobban lát egy szakember, hanem azért is, mert Isten népe jelentékeny részének hangját és érdekeit képviseli ez a tanács (AL 25–26). A zsinat azonban szándékosan elkerüli „az Egyház demokratizálása” kifejezést, helyette a keresztények testvériességéről beszél. A hittudósok szerint alkalmasabb lenne így fogalmazni: demokratizálás az Egyházban (171).

3. *Arról is csak általánosságban szól a zsinat, hogy mit jelent a laikusok részesedése Krisztus prófétai, papi és királyi tiszttségében.*

a) Krisztus prófétai küldetését akkor gyakorolják, ha jelenlevővé és ható erővé teszik az Egyházat azokon a helyeken és olyan körülmények között, ahol csak általuk lehet az Egyház a föld sója (E 33). Elsősorban tehát a *pélldaadás* vár rájuk, és az, hogy legyen mondanivalójuk kérdező embertársaik számára. Másodsorban családjukban ők a krisztusi nevelés biztosítói. Ezért egyre jobban el kell mélyülniük hitünk igazságaiban, mert anélkül nem tudják szóval és tettel igazolni, hogy életünk, ha Istenre és a megváltásra támaszkodik, már itt a földön szebb, jobb, emberibb lesz, halálunk után pedig beletorkollik az örök boldogságba. Ezen kívül azt a lehetőséget is biztosítja számunkra a zsinat, hogy a hierarchia felvegye őket olyan egyházi munkakörökbe, amelyek lelki célt szolgálnak (E 33).

b) *Papi feladatuk* kétféle áldozatbemutatást jelent. Minden munkájuk, imádságuk, apostoli kezdeményezésük, hitvestársi és családi életük, mindennapi kötelességteljesítésük, testi-lelki pihenésük, ha a Szentlélek tölti be, sőt az élet terhei is, ha türelmesen hordozzák azokat, Jézus Krisztus által Istennek kedves lelki áldozattá válnak (vö. 1 Pt 2,5; Róm 12,1). De a másik fajta áldozatból, az eukarisztia ünnepléséből is kiveszik a részüket: nemcsak passzív résztvevői a szentmisének, hanem bizonyos értelemben ők is bemutatók (E 11; 34; P 2).

c) Végül Krisztus *királyi* tisztségében is részesedik a világi hívő. A történelem során súlyos visszaélések történtek a föld javainak használatában. A teremtmények használatára vonatkozó krisztusi elveknek meghirdetése a lekipászorok feladata, ők közvetítik az elvek megvalósításához szükséges erkölcsi és lelki segítséget is. A világiak pedig az elvek szellemében „az evilági rend megújítását” vállalják (AL 7) anélkül, hogy tagadnák az evilági rend sajátos autonómiáját. Világiakként működjenek együtt világi társaikkal, szakképzettségük felhasználásával és saját felelősségükre. Különösen a karitatív munkában és a társadalom jobbátételéért való fáradozásban kell részt venniük, mondja a zsinat (uo.). Krisztus Király Isten országát alapozta meg, ez pedig „az igazság és élet, a szentség és kegyelem, az igazságosság, szeretet és béke országa” (Krisztus Király ünnepének prefációja). Földi országában ezeknek az értékeknek megvalósítására kell törekednünk abban a tudatban, hogy bár a teljes győzelem csak az eszkatológiai időkben következik be, nem fölösleges, hogy minél nagyobb mértékben való érvényesüléséért már most egyénileg és közösségileg sokat fáradozzunk. „A hívő szem felismeri Krisztus uralmát azokban, akik fáradoznak azon, hogy az igazság és szeretet minél inkább megvalósuljon a földön, akik legyőzik magukban a bűnös szenvedélyt, akik bűnbánatot tartanak, vagy akik az örök élet reményével viselik a test szenvedését. Uralma működik azokban is, akik meghódítják a vad természetet és a szellem hordozójává teszik, vagy arra készítetik, hogy élelmet és ruhát adjon embertársaikkal. Ott van azokban is, akik a békéért fáradoznak, akik elsimítják az ellentéteket, és akik maguk is tudnak szívből megbocsátani az ellenük vétőknek. Mi a kinyilatkoztatásra támaszkodva valljuk, hogy *Krisztusnak szolgálni uralmat jelent*, hiszen ebben a szolgálatban emberségünk az Isten gondolatának és kegyelmének hordozója lesz. De azt is valljuk, hogy a jutalom nemcsak

odaát vár szolgálatunkért, valamit már itt megélhetünk Krisztus győzelmes öntudatából” (172).

A papság szolgálatáról és életéről szóló zsinati határozat felhívja a papokat, hogy úgy éljenek a hívek között, mint testvérek között. A véleménykülönbségeket hozzák összhangba, hogy senki se érezze magát idegennek a közösségben.

4. Klerikusok és laikusok együttműködése nem-egyházi ügyekben

Különös meggondolást és sok dialógust kíván még a klérus és a laikusok egymáshoz való viszonya bizonyos társadalmi, gazdasági, kulturális és politikai tevékenységekben. *Az alapelv így hangzik: egység a hitben, sokféleség a politikai és szociális kérdésekben!* Hogy a gyakorlatban mi mindent jelenthet ez az elv, további tisztázásra és részletes kidolgozásra vár. Kétségtelen, hogy egyháziaknak és világiaknak egyaránt szorgalmazniuk kell a közéletben is a szabadság, igazságosság, szeretet és béke előmozdítását, és elmarasztalniuk, sőt bűnnek mondaniuk ezek elfojtását. Másrészről az is igaz, hogy politikai és társadalmi struktúrák értékelésében sem általánosan kötelező álláspontot, sem viszonylag legjobbnak mondható modellt nem találunk a kinyilatkoztatásban. Konkrét helyzetek rendkívül bonyolulttá tehetik a problémákat, ezért igen nehéz eleve eldönteni, hogy ki mikor szólalhat vagy szólaljon föl az említett jogok és értékek érdekében, vagy azok megsértése ellen. Döntő fontosságú e tekintetben a jól megnevelt egyéni lelkiismeret szava.

Úgy tűnik, hogy e tekintetben ma egészen más állásponton van az Egyház, mint a múlt század közepén, amikor IX. Piusz pápa Szillabusza (1864; vö. DS 2901–2980) több olyan szociális és politikai eszményt elítélt, amit a mai Egyház magáénak vall.

Ennek a ténynek megítélésénél nem szabad figyelmen kívül hagynunk, hogy szabadság, egyenlőség, testvériség, haladás stb. akkoriban egyházellenes, sőt keresztényellenes törekvések propaganda-szólamai voltak. Nem csoda tehát, ha a hivatalos egyházi körök védekező álláspontot foglaltak el. Jobb lett volna, ha fölismerik ezekben az egyházellenes törekvésektől független lehetőségeket és értékeket, és örömmel fogadják. De ilyen felismerést elvi harcok korában nemcsak emberi gyarlóságunkkal együttjáró elfogultság, végesség és korlátozottság tesz nehézzé, hanem az a kétségtelen tény is, hogy a kinyilatkoztatás tartalmi egészének megértése fokozatos fejlődésnek van alávetve, és a teljes igazság általában ellentétes erők ütközése folytán szokott kibontakozni. Ma világosabban

látjuk ezeket, mint a múlt században, de még ma sem mondható tisztázottnak, hogy ilyen eszmények és értékek a maguk konkrét részleteiben mikor, hogyan és milyen mértékben valósíthatók meg, és mi a szerepe az Egyháznak ezeknek a konkrétumoknak megvalósításában.

42. fejezet

A HIERARCHIA STRUKTURÁLTSÁGA

Hogy a krisztusi Egyház alkotmánya kezdetben milyen volt, és hogy ebből *a mustármagból hogyan alakult ki a mai hierarchia* megglehetősen bonyolult struktúrája, arra csak következtetni tudunk. A Szentírás könyvei ugyanis nem tárgyalnak erről tételszerűen, egyes kijelentéseik csak az apostolok életében fennálló viszonyokra utalnak, a szentatyák írásaiban pedig már az apostolok utáni állapotokkal találkozunk. Hogy a két állapot közti átmenet milyen formákban és részletekben ment végbe, arra vonatkozólag kevés adattal rendelkezünk (173).

Amikor ezekből az adatokból következtetés útján képet akarunk alkotni, akár a bibliai könyvek tanulmányozásánál, akár az egyházatyák kijelentéseinek elemzésekor nem szabad azt hinnünk, hogy *amit forrásaink nem említene*k, nem létezett. Hiszen a bibliai és patrisztikai iratok alkalmi írásokként keletkeztek, ezért nem mindenről tudósítanak. Gondoljunk például arra, hogy Krisztus idejében elég általános volt a római birodalomban, hogy akik nem akarták felnevelni a megszületett csecsemőt, kitették, hogy elpusztuljon. Szegények és élvezetvágyó gazdagok közt elég gyakori jelenség volt ez. Ha a gyilkosságnak ez ellen a formája ellen egy szót sem ír a Szentírás, következik-e belőle, hogy jónak vagy elfogadhatónak tartotta? Ha tehát valamilyen egyházi hivatalról nincs szó, abból sem következik, hogy az illető könyv megírásakor nem volt még meg az a hivatal.

1. Strukturáltság az apostoli Egyházban

1. Az Egyház krisztusi eredetéről szóló két fejezetben (24–25.) látuk, hogy Jézus az apostolokat különleges megbízatásokkal látta el, és Péterre ruházta a főhatalmat. Az első pünkösdkor megalakult Egyház csakhamar elterjedt, a vezetést egyre több területen kellett az apostoloknak gyakorolniuk, ezért a Szentlélek útmutatása nyomán *kisegítőket* vettek maguk mellé. Az első időkben a vezetés gyakorlásának több típusa alakult ki, és évtizedek kellettek hozzá, amíg kikristályosodott a többé-kevésbé végleges forma.

Az apostolokon kívüli vezetők jogkörét és az apostolok hatalmához való viszonyát nem tudjuk pontosan rekonstruálni. Ma már bizonyosnak látszik, hogy amikor a szent iratokban a Tizenkettőn és Szent Pálon kívül másokról is olvassuk az apostol elnevezést, ezeknek csupán hithirdetői feladatára kell gondolnunk, nem pedig arra, hogy ők is apostoli jogkörrel rendelkeztek. Más új elnevezésekkel is találkozunk: vannak előjárók (proisztamenoí), vezetők, (hégumenoi), felügyelők (episzkopoi), továbbá különleges karizmákkal (gyógyítás, hitbeli meggyőzés, idegen nyelven való beszéd stb.) rendelkezők.

Gyakran fordul elő a „preszbüterosz” (idősebb) név, amely nem életkorban idősebbekre vagy olyanokra vonatkozik, akik régebben lettek keresztténnyé, hanem azokra, akik valami miatt tekintélynek örvendtek. A többi elnevezés valószínűleg csak átmeneti megbízásokra utal.

2. Az apostoli hatalom gyakorlásának is több típusával találkozunk

Úgy tűnik, hogy az apostolok egy ideig közelinek gondolták a világvéget, ezért az általuk alapított egyházközösségekben a közösségi (kollegiális) vezetést alkalmazták, de a vezetőség teljesen az illető apostol hatáskörének volt alárendelve. A jeruzsálemi preszbiter-kollégium hasonlított a hét férfiből álló zsidó preszbiter-tanácshoz, amely a városokban a papokból és írástudókból álló szinédrium élén állott. Ezt a formát – amelyet ma sokan *palesztinai vezetési formának* mondanak – a pogányságból megtérteknél is alkalmazták, mert így célszerűbbnek és könnyebbnek látszott a politeizmusban és pogány erkölcsökben nevelkedett megtértek irányítása. Amikor a

paruzia (Jézus dicsőséges eljövetele a világ végén) késlekedett, önmaguk pedig abba az életkorba jutottak, amikor már ajánlatos volt utódokról gondoskodniuk, az úgynevezett *antióchiái forma* kezdett általánossá válni. Antióchiában ugyanis, továbbá a Szent Pál által alapított egyházakban nem preszbiter-kollégium, hanem egyetlen megbízott vezető volt, aki teljes felelősséggel tartozott az Apostolnak, és arra volt szánva, hogy az apostoli hatáskört örökölje. Ilyen volt Krétában Titusz, Efezusban Timóteus, Rómában Kelemen, Antióchiában Ignác. Ezeknek a vezetőknek hatásköréből a későbbi monarchikus jogkör természetsszerűleg kialakulhatott. Az antióchiái formára utal, hogy míg Szent Pál korábbi leveleit egyes egyházközségeknek írja, a pasztorális leveleket már az egyházközség vezetőinek címezi és őket utasítja (174).

3. Az apostolok megbízatásának utódlása

Az eddigiekből annyit látunk, hogy az Egyház már az apostoli időben hatalommal rendelkező hivatalokat hozott létre, és meg volt győződve, hogy ezt Krisztus rendelkezéseinek értelmében teszi. Szent Pál, amikor az efezusi hívektől búcsúzkodik, azt mondja, hogy az episzkoposzokat a Szentlélek rendelte előljáróul (ApCsel 20,28).

Hogy az apostolok halála után mikor és hogyan szűnt meg a kollektív vezetés, és vált általánossá a monarchikus püspökség, arról nincsenek adataink. A *történeti körülmények* kétségtelenül előmozdították a monarchikus forma kialakulását, és a hierarchia további strukturálódását: pápa, püspök, áldozópap, diakonus. A fejlődést elősegítette a hívek fegyelmenek és etikai színvonalának – hiszen sokan pogány életmóddal hagytak fel –, továbbá a hitbeli egység megőrzésének szükségessége, mind az Egyházon belüli elhajlások, mind pedig a kívülről fenyegető gnosztikus tendenciák miatt. Vegyük hozzá, hogy az üldöztetések idején különösen fontos volt a központi irányítás.

Már a pasztorális levelekben látható, hogy az egyházi vezetők legfőbb feladata az apostoloiktól kapott hitletételmeny – apodoszisz = hagyomány – megőrzése (1 Tim 6,20; 2 Tim 1,14; Tit 2,1). A hit tisztaságának, a hitbeli és erkölcsi életforma krisztusi és apostoli örökségének biztosítása csak úgy látszott lehetségesnek, ha lesznek,

akik nemcsak magukért vállalnak felelősséget, hanem a többiek hitéért és keresztény életéért is, és ennek tudatában járnak el a tév-tanítókkal szemben, szervezik és irányítják az istentiszteletet, és szigorúan ügyelnek a hívek erkölcsi viselkedésére. Szent Pál a korinthusiakat utasítja, hogy a vérfertőzést elkövetőt zárják ki a közösségből (1 Kor 5,1–13), súlyosan kifogásolhatónak mondja a pogány bró előtti porösködést (1 Kor 6,1–6), saját nevében, de az evangélium szellemének tudatában engedi meg az úgynevezett „privilegium Paulinum”-ot (1 Kor 7,15), kizárja Himeneuszt, Alexandert és a többieket, „akik hajótörést szenvedtek a hitben” (1 Tim 1,19–20).

Ilyen esetekben az apostolok Krisztus nevében és a tőle kapott felhatalmazás tudatában jártak el (1 Kor 5,4, ApCsel 15, 28–29). Krisztusi felhatalmazásukról való meggyőződésüket pedig az Úr Jézusnak az evangéliumokban megörökített szavaira építették, főleg arra, amit Jézus a megkötés és feloldás (Mt 18,18), a bűnbocsánat (Jn 20,21–23) és az utolsó vacsorai történés megjelenítése (1 Kor 11,24–25; Lk 22,19) parancsaként közölt velük. Ezekről bővebben a 26. fejezetben olvashattunk.

Az apostolok a Krisztustól kapott vezetői és intézkedési jogokat abban a tudatban adták tovább, hogy rajtuk keresztül a Szentlélek rendeli el az új előjárókat (ApCsel 20,28; vö. 1 Kor 12,28; Ef 4,7.11). Ez a tudat különböztette meg az ő kézfeltételüket (1 Tim 1,6; 4,14) attól a kézfeltételtől, amelyet akkoriban profán meghatalmazások átadásánál is alkalmaztak. Vallották, hogy a továbbadásnak folytatódnia kell, ezért buzdította Szent Pál Timóteust (2 Tim 2,2) és Tituszt (Tit 1,5), hogy városról városra rendeljenek egyházi előjárókat.

A mai teológia a tannak és a vezetésnek ilyen fokozatos továbbadását arra a teológiai elvre vezeti vissza, amely többé-kevésbé tudatosan benne élt az első keresztényekben. Egyes hittudósok ezt az elvet az *inkarnáció állandósága elvének* mondják. Jézus küldetése minden hatalom átadásánál mintegy újra inkarnálódik (41. fejezet). Mások az *Egyház szakramentalitása megnyilvánulásának* mondják ugyanezt: ha Krisztus Egyháza látható és közvetítő jelszerűség, akkor az Egyházon belül biztosan megállapíthatónak kell lennie, hogy kik képviselik, közvetítik és hivatalosan biztosítják a krisztusi küldetést.

4. A hierarchia további tagolódása

1. A kollegiálisan vagy monarchikusan működő legfőbb irányító mellett már a legrégebbi időkben ott találni olyan segítő társakat, akiket *diakonusoknak* neveznek (Fil 1,1; vö. 1 Tim 3,9–11). Róluk bővebben később szólnunk (48. fejezet).

2. A ma *áldozópapnak* nevezett rendfokozatról a második század elejétől kezdve vannak adataink. Valószínűleg az történt, hogy egyes püspökök, akiknek lelki hatalma nagyobb földrajzi területet ölelt fel, hatáskörük egy részét megosztották olyanokkal, akiket szintén részesítettek a felszentelésben, de csak az úgynevezett áldozópapi felhatalmazásokat közölték velük. Az áldozópapok küldetéséről is a későbbiekben lesz szó (47. fejezet).

Az episzkoposz, preszbüterosz, diakonosz szakkifejezések mai értelemben Antióchiai Szent Ignácnál olvashatók először. Ugyanezzel a hármassággal és ezeknek a hivataloknak a laikusoktól való elhatárolásával azonban már Római Szent Kelemen első levelében (40,50) találkozunk, de ő más elnevezéseket használ.

3. Különleges tárgyalást igényel Szent Péter utóda, a *római pápa* primátusának és jogkörének kialakulása (41–45) fejezet).

5. Papi szolgálat és papi „hatalom” az Egyházban

Az egyházi vezetők „hatalma” *lényegesen más természetű, mint a világi-hatalom birtokosaié.* Egyrészt azért, mert nem tekinthető a tisztviselő saját hatalmának, hanem a közösség hatalmából neki jutott jogkör és feladatkör; másrészt, mert bár a közösség nevében gyakorolt hatalom, mégsem közösségi megbízatás adja, hanem *krisztusi kiválasztás.* A püspököt nem a közösség egésze, vagy annak képviselője ruházza fel hatalommal, hanem Krisztus küldi. Lehet, hogy személyét egy kisebb vagy nagyobb közösség vagy annak képviselője jelöli ki, vagy pedig másik püspök, vagy akár a pápa. Hatalmát mégsem ezektől, hanem Krisztustól kapja a fölszentelésben: *„isteni jagon” birtokolja, és „in persona Christi” gyakorolja* (E 26; P 2). Kánoni küldetése mindig ennek a személyes küldetésnek szolgálatában áll, ezért elsősorban az Atya színe előtt felelős, és csak másodsorban a közösség előtt. Mindkét irányú felelősségnek *prototípusa* az Atyát és Fiút szeretetben egybekapcsoló és egymás iránti szeretetüket az egyházi közösség felé is tolmácsoló Szentlélek.

Ebben az összefüggésben minden funkció, amelyet akár klerikusok, akár laikusok gyakorolnak, *bibliai értelemben vett diakonia*, azaz szolgálat. Nem hatalmi jellegű diakonia, nem is humanizmusból teljesített szolgálat, hanem *Krisztus diakóniájának folytatása*, ezért azonos jelentésű a tágabb értelemben vett karizmával (E 18; vö. 1 Kor 12,5). Ez a tény vezetők és vezetettek részéről *állandó metanoia-t kíván*: a funkcióknak az evilágítól teljesen eltérő természetfeletti szemléletét és gyakorlatát. Így válik lehetővé, hogy jog, hatalom, törvény, engedelmesség és egyéb evilági kategóriák teljesen átértékelt formában „Krisztus Testének felépítését szolgálják” (Ef 4,11–12). Ez az átértékelés nem szünteti meg sem a hatalmat, sem a jogot, sem az engedelmisséget, hanem áthatja ezeket a krisztusi szeretet és alázat szellemével (Mt 20,25–28; Jn 13,13–15). A hierarchia isteni eredete és tagolódása *dogma* (vö. DS 1776).

43. fejezet

AZ APOSTOLOK MEGBÍZATÁSÁNAK PÜSPÖKI UTÓDLÁSA

1. Az apostoli küldetés végigvonul az egész történelmen

Jézus az apostolokat Jeruzsálemből a föld végső határáig (ApCsel 1,8) küldte, hogy tanúságot tegyenek róla, tanítsanak és kereszteszenek meg minden nemzetet, ő pedig megígérte, hogy velük lesz a világ végéig (Mt 28,20). Természetes, hogy mindez nem valósulhatott meg az apostolok életében és személyében. A küldetés és ígélet tehát kell, hogy nemzedékről nemzedékre öröklődjék az Egyházban, amelynek feladatává lett, hogy minden nemzetet egybefogva és az egész emberi történelmet áthidalva összekapcsolja Krisztust mint az üdvösség Alfáját az Ómega-Krisztussal, aki mindent mindenben beteljesít (Ef 4,13).

Ezért kellett az apostoloknak utódokat állítaniuk (Tituszt, Timóteust stb.) és ezért volt, hogy – mint láttuk – utódaik is vezetőket állítottak az általuk alapított egyházak élére.

A *Didachében* vándorprédikátorokon kívül helyhez kötött vezetők-ről is olvashatunk, *Clemens Romanus* preszbüterosz és episzkoposz

névvel illeti azokat a hivatalviselőket, akik valószínűleg kollegiális formában irányították a korintusi egyházat az első század végén. Fontos, hogy ez a levél már Krisztustól és az apostoloktól eredezteti hatalmukat. Maga Kelemen Róma monarchikus püspökének látszik. Egy emberöltővel később *Polükarposznak* a filippiekhez írt levelében is Szmirna város egyetlen püspökeként lép fel a szerző. Filippiben ugyanakkor – minden valószínűség szerint – kollégium kormányoz.

Antióchiai Szent Ignác leveleiben látjuk először, hogy minden városban püspök elnököl, és a presbiterek és diakonusok csak segítő társai. A püspök itt részben az egység biztosítója, részben a közösségnek és a krisztusi hagyományok folytonosságának képviselője. A püspök központi hatalmának még határozottabb formájával találkozunk Irénéusznál és Hégeszipposznál. *Irénéusz* szerint minden egyház élén egyetlen püspök áll már az apostolok idejétől kezdve, ő képviseli a hagyományt és az ősegyházzal való utódlási folytonosságot. Preszbüterosznak is lehet őt nevezni. A folytonosság elsősorban az apostolok által alapított egyházközösségekben mutatható ki, leginkább a római püspöknél, de a mások által alapított egyházközösségek püspökei is az apostoloktól vagy utódaiktól kapták hatalmukat. Hasonlóképpen tanít a második század közepén *Hégeszipposz*: Rómában való tartózkodásakor meggyőződött róla, hogy az apostolokra visszavezethető hagyomány ott található, és hogy ennek a hagyománynak biztosítékai mindig a püspökök voltak, az ő személyük és tanításuk révén maga Krisztus van jelen az Egyházban. Irénéuszon és Hégeszipposzon kívül érdemes figyelembe vennünk az első időkbeli származó *püspök-listákat*, amelyek mind az apostoli folytonosságot akarják igazolni.

A trienti zsinat *dogmának* mondja a püspöki hatalom krisztusi alapítását (DS 966). Ugyanúgy beszél az első vatikáni zsinat (DS 1828) és a második vatikáni zsinat is (E 18; 20).

2. Apostoli kollégium és püspöki kollégium

1. A kétféle kollégium lényege

A tizenkét apostol közvetlenül Jézustól kapta megbízatását, az ehhez szükséges kegyelmet pedig nem felszentelés adta meg nekik, hanem a Jézus emberségéből mint ős-szentségből kisugárzó erő. Ez

az erő pótolta náluk már a keresztséget és a bérmlást is. Ez az erő pótolhatta a fölszentelést Mátyás apostolnál, aki János keresztségétől Jézus mennybemeneteléig együtt volt Jézussal (ApCsel 1,21–22), apostoli megbízatását azonban mégsem Jézustól kapta, hanem úgy, hogy sorshúzás útján tagjává lett az apostolok testületének, kollégiumának. A „hitetlen” Tamás esete megfordítottja ennek: ő nem volt ott, amikor a többi tíz a bűnbocsátó hatalmat megkapta, még sincs említve, hogy külön kellett volna ezt megkapnia, hiszen János keresztségétől Jézus mennybemeneteléig együtt volt az apostolokkal, tagja volt az apostoli testületnek. Ebből látjuk, hogy az apostoli felhatalmazást az apostolok mint egy közösségnek, testületnek, kollégiumnak tagjai, közös felhatalmazásként birtokolták (E 19).

Amikor az *apostolok az általuk alapított egyházközségek élére vezetőket állítottak*, kézfeltételük az ő apostolságuknak mindkét elemét közvetítette: a megbízatást és a szentségi kegyelmet. Mégsem apostollá lett az illető a szó szoros értelmében, *nem vált az apostoli kollégium tagjává*, hiszen ő már nem azok közé tartozott, akik együtt voltak Jézussal, és tanúi voltak feltámadásának. Ezért az ilyen „apostolutód” már nem kapott meg minden apostoli felhatalmazást, és vele a kézföltétel formájában történő felszentelés közölte azokat a kegyelmeket (vö. 2 Tim 1,6), amelyeket az apostolok közvetlen kaptak meg Jézus emberségéből.

Az így felszentelt és felhatalmazott apostolutódok szintén közösséget alkottak egymással az apostoli kollégium mintájára. *Az apostolutódoknak ez a közössége volt a magva annak, amit ma „püspöki kollégium”-nak szokás mondani.*

A kollégium jogászai értelmezésben olyan egyenrangúak gyülekezete, akik vagy szavaztöbbséggel döntenek, vagy pedig önként ráruházzák a hatalmat valamelyikükre, akinek intézkedései azonban nem feltétlenül kötelezők, mert csak úgy parancsol, mint első az egyenrangúak között (primus inter pares). A hittudomány és a második vatikáni zsinat (E 22) nem ilyen értelemben emlegeti az apostolok és a püspökök kollégiumát. Mindkét esetben testvéri közösségről (*koinonia*) van szó, és a kollégium olyan vezetőjéről, aki nem a tagoktól, hanem felülről kapja a megbízatást. Az apostolok kollégiumának feje Szent Péter, a püspökök kollégiumának pedig a pápa, aki nélkül hiába fognának össze a világ összes püspökei, nem képeznének kollégiumot (kivéve azt az esetet, amikor meghalt a pápa és az új pápa még nincs megválasztva). A kollégium szó félreérthetősége miatt az Egyházzal szóló konstitúció szándékosan használja ezen a kifejezésen kívül a „corpus episcoporum” és az „ordo episcoporum” kifejezést.

2. A püspöki kollegialitás következményei

A püspökök kollégiuma *bizonyos értelemben* az apostolok kollégiumának utóda (E 22), amiből az következik, hogy *egyes püspökök csak annyiban számíthatnak apostolutódnak, amennyiben tagjai a püspöki kollégiumnak*. Ha valamelyik megszüntetné a kapcsolatot a kollégiummal, különösen a kollégium fejével, megszűnne apostolutód lenni. A zsinatnak ebből a tanításából azt is következtetik a hittudósok, hogy *a kollégium mindig több, mint az egyes püspökök összessége*; olyan szervezet, amely elvben tőlük függetlenül is létezhetne, szervezet, amelybe szentelésükkor felvételt nyertek. E tekintetben – mondják egyes hittudósok – a püspöki kollégium is egyik megnyilvánulási formája az Egyház szakramentalitásának: a kollégiumba való felvétel és az odatartozás egyrészt jele, másrészt eszközlője a püspök apostoli hatalmának. Eszközlője annyiban, hogy a püspökszentelés nem valamelyik apostol utódává teszi a felszenteltet, hanem az apostoli kollégium utódának, a püspöki kollégiumnak tagjává. Ilyen értelemben mondhatók apostolutódnak a püspökök.

3. Az apostolok és a püspökök „hatalmának” különbözősége

Vitatott, hogy a püspöki kollégium milyen elemeket örökölt az apostolok kollégiumától.

1. Biztos, hogy az apostolok egyenként kinyilatkoztatást kaptak és rendelkeztek a tévedhetetlenség adományával a hitletétemény (depositum fidei) magyarázatában. Mivel Jézussal éveken át együtt voltak, és mert megkapták a megígért Szentleket, mikor Jézus szavait és viselkedését elemezték, a Szentlélek segítségével új igazságokra jöttek rá (vö. Jn 14,26; 16,13). Ilyen igazság pl. a Szent Pálnál – aki közvetlen Krisztustól kapta a megbízatást és a kinyilatkoztatást, ezért ő is az apostolok közé számít – az Ecclesia corpus Christi tana. Ezzel szemben a püspökök egyénileg nem tévedhetetlenek, csak kollegialiter, vagyis csak akkor, ha egymással és a pápával teljes egyetértésben tanítanak, akár egyetemes zsinaton, akár külön-külön.

2. Az apostolok tévedhetetlenségéből következett: egyénileg is hozhattak az egész Egyház számára kötelező döntéseket, amilyenek az ún. „apostoli zsinat” határozatai (ApCsel 15,23–29) és az úgyne-

vezett „privilegium Paulinum” (1 Kor 7,15). A püspökökre ez nem áll.

A második vatikáni zsinat így ír erről: „A részegyházak élén álló püspök, mint lelkipásztor az Isten népének őrá bízott részlegét kormányozza, nem más egyházat, nem is az egyetemes Egyházat. Ellenben, mint a püspöki kollégium tagja és az apostolok törvényes utóda kötelezve van arra, hogy az egész Egyházzal is gondoskodjék. Ez a gondoskodás... nem joghatósági alapon történik” (E 23).

4. Mit jelent a gyakorlatban, hogy minden egyes püspök gondoskodjék – bár nem joghatósági alapon – az egész Egyház sorsáról?

A Lumen Gentium így tanít: Egyénileg is érezzen felelősséget az Egyház sorsáért. Tartozik megvédeni a hit egységét és az Egyház közös fegyelmét és ránevelni a híveket Krisztus egész misztikus Testének szeretetére. Minden erejével gondoskodnia kell a missziók ügyéről. A püspökök nyújtsanak segítséget egymásnak a szeretet jegyében, de tartsák tiszteltben a másik egyházmegye sajátos egyházfegyelmi, liturgiai, teológiai és lelkiéleti örökségét. Kisebb közösségekbe (pl. püspöki karok) szerveződve hatékonyabban szolgálhatják a kollegialitás szellemét.

5. A püspöki kollégium tévedhetetlensége

A püspöki kollégium két formában gyakorolhatja a tévedhetetlenséget:

1. Mint *magisterium ordinarium* (rendes, azaz mindennapi tanítóhivatal). Ilyenről akkor beszélünk, ha egyes püspökök külön-külön, de egymással és a pápával összhangban kinyilatkoztatott tételként képviselnek valamely hit és erkölcsbe vágó igazságot. A képviselőt különféle formákban történhet: prédikációkban, körlevelekben, hivatalosan jóváhagyott katekizmusokban vagy más vallási tárgyú könyvekben, püspöki konferenciákon és részleges zsinatokon. Ilyen egyetemes jellegű tanítás alapján tartjuk dogmának pl. azt, hogy Isten szent, jó, igazságos, az Egyház Krisztus misztikus Teste stb. Külön-külön nem tévedhetetlenek a püspökök, sőt elég sokan eretnekké váltak, mint az egyháztörténelem tanúsítja.

2. Rendkívüli útja a tévedhetetlenségnek az *egyetemes zsinat*. Ilyen zsinatot a jelenlegi jog szerint a pápa hív össze, ő irányítja és határoztait ő hagyja jóvá. A zsinat egyetemességéhez nem szükséges a világ összes püspökeinek személyes jelenléte, hanem csak az, hogy a jelenlévők az egész püspöki kollégiumot képviseljék, a szavazásnál morális értelemben vett egyhangúság legyen, tehát olyan többség, amely a pápával egyetértésben dönt az alaposan megvitatott kérdésekben.

6. A megyéspüspök hatalma saját egyházmegyéjében

1. *A püspökök személyében jelenik meg a hívek előtt a legfőbb pap, Krisztus (E 21)*

Nem mintha „helyettesítenék” Krisztust, hanem Krisztus tevékenykedik általuk. „Reprezentálják” Krisztust, de csak ebben az értelemben: ők a felelősök azért, hogy Krisztus ígéje és a hit szentségei eljussanak a hívőkhöz, tehát jelei és egyben közvetítői Krisztus kegyelmének, olyanformán, mint a szentségek.

Hatalmukat illetve munus-aikat Istentől kapták a szentelésben, nem pedig a pápától. A püspökszentelés a papi hatalom teljességét adja: hatalmat a megszentelésre, a tanításra és a vezetésre. A régebbi hittudósok, nagy része a tanítási és vezetési hatalmat egybefogva joghatósági (iurisdictio-s) hatalomról beszélt, és úgy vélte, hogy azt nem a püspökszentelés adja meg, hanem a pápa. A második vatikáni zsinat a püspöki hatalomnak mind a három formáját a szentelésre vezeti vissza, de kijelenti, hogy *tanítói és kormányzó hatalmukat csak a pápával és a többi püspökkel egyetértésben* (tehát mint a püspöki kollégium tagjai) gyakorolhatják az egyes püspökök. Olyan egyházak, amelyeknek érvényesen felszentelt püspökei vannak, de nincs meg ez az egység, nem Krisztus rendelkezésének értelmében gyakorolnak tanítói és vezetői hatalmat. Hogy gyakorlatuk érvénytelen-e emiatt, vagy pedig érvényes, de nem megengedett, arról szóló hittudományos vita eldöntését szándékosan mellőzte a zsinat. Ami viszont a *megszentelő hatalmat* illeti, arról több zsinati dokumentumban is olvasható: azokban az egyházakban is érvényesen szolgáztatják ki a szentségeket, amelyekben fennáll ugyan a püspökszentelésnek az apostolokra való visszavezethetősége, de nincsenek egységben Szent Péter utódaival.

2. *A püspök hármassága (munusa) saját egyházmegyéjére vonatkozik.*

Ezt azonban nem területileg kell értelmezni, hanem mindazokra vonatkoztatva, akik jogilag egyházmegyéjébe tartoznak, bárhol is lakjanak (Ep 18).

Saját egyházmegyéjében *bizonyos autonómiát* élvez a püspök, tehát hozhat olyan törvényeket és tilalmakat, amelyek csak saját alattvalóit kötelezik. Ilyen intézkedésekhez azonban a pápa beleegyezése – legalábbis hallgatólagos jóváhagyása – szükséges (E 21).

3. *A püspökök feladatai* közt kimagaslik az evangélium hirdetése. Amidőn a római pápával közösségben tanítanak, mindenki úgy tisztelje őket, mint az isteni és katolikus igazság tanúit. Vallásos, odaadó lelkülettel kell ragaszkodnunk a püspök által előterjesztett tanokhoz és állásfoglalásokhoz, még akkor is, amikor nem tévedésmentes formában tanítanak.

A püspökre tartozik minden eukarisztikus ünneplés törvényes irányítása. Ők szabályozzák a keresztelést és a bűnbánati fegyelmet, ők a bérmlás elsődleges kiszolgáltatói, ők adják fel a szent papi rendeket.

Kormányzói tisztségüket nemcsak tanácsadók, meggyőzők és példaadás formájában látják el, hanem tekintéllyel és szent hatalommal is: a hatalom nevében törvényeket hozhatnak és bíraskodhatnak. De sohasem tévesszék szem elől a jó Pásztor példáját, aki nem azért jött, hogy szolgáljanak neki, hanem hogy szolgáljon (Mt 20,28; Mk 10,45), és életét adja juhaiért (vö. Jn 10,11). Alattvalóikat igazi fiakként szeressék és buzdítsák. A hívők pedig úgy ragaszkodjanak püspökhöz, ahogyan az Egyház ragaszkodik Jézus Krisztushoz.

A zsinat a püspök és papsága együttműködésének szükségességét is hangsúlyozza. Ahogy az ősegyházban a presbiterek segítették püspököket, úgy a ma papjai is egyetlen papi testületet (preszbiteriumot) alkotnak püspökökkel, akinek szorgos munkatársai és segítő szervei, bár a rájuk bízott feladat más, mint az övé (E 28).

7. A zsinat állásfoglalása néhány vitatott kérdésben

A püspök szentelésével és hatalmával kapcsolatban több tekintetben nem volt egységes a hittudósok véleménye. A Lumen Gentium kitért ezekre a kérdésekre, tanítóhivatali állásfoglalása azonban nem tekinthető véglegesnek és tévedhetetlennek, mert a második vatikáni zsinat szándékosan zárkózott el attól, hogy új dogmákat mondjon ki. Állásfoglalásait teológiailag biztos (certum) jelzővel illethet-

jük. Természetes, hogy ilyen döntések elfogadása is kötelező, de nem olyan mértékben, mint a dogmák elfogadása.

1. Egyik ilyen döntése a zsinatnak – mint már említettük – hogy a *püspök nem a pápától kapja hatalmát*, hanem Istentől, de Istentől sem a pápa közvetítésével, hanem közvetlenül kapja a szentelésben.

Más lapra tartozik, hogy hatalma gyakorlásához a „kánoni küldetés” (missio canonica) is szükséges, ami azt jelenti, hogy a „püspököt nem lehet beiktatni hivatalába, ha a pápa azt ellenzi, vagy ha megtagadja tőle az apostoli közösséget” (E 24). A püspöki hatalom gyakorlása ugyanis föltételezi a püspöki kollégiumba való tartozást, ennek a kollégiumnak feje pedig a pápa.

2. A középkorban az a felfogás alakult ki, hogy a papi hatalom lényege az eukarisztia körüli szolgálat (circa corpus Christi eucharisticum), a püspök hatalma pedig a papság és a hívek gondozására, a misztikus Test irányítására (circa corpus Christi mysticum) vonatkozik. Ezért Szent Tamás és az ő tanításához szorosan ragaszkodók még sokáig azt hirdették, hogy a püspök-szentelés nem része az egyházirend szentségének, hanem csak szentelmény-jellegű, éppúgy, mint a pápa-koronázás. Az előbbi elv értelmében ugyanakkor az úgynevezett kisebb rendeket a szentségekhez tartozóknak minősítették. Ez az utóbbi században már csak kevesek által képviselt nézet megdőlt a második vatikáni zsinaton.

A zsinat ugyanis kijelentette, hogy a *püspökszentelés éppúgy része az ordo szentségének, mint a papszentelés és a diakonus szentelése, sőt éppen a püspökszentelés adja meg a papi hatalom teljességét*, a másik két szentelés csak egy-egy részét közvetíti ennek a hatalomnak.

3. Ebből logikusan következik, hogy a *püspökszentelés az ordo szentségének eltorölhetetlen jegyét is megadja*. Az utóbbi tételt közvetítő megoldásként századunk eleje óta néhány olyan hittudós is tanította, akik szentelménynek tartották a püspök szentelését. Az eltorölhetetlen jegyet úgy kell képzelnünk, mint a papi hatalmat, amely gyakorlatilag részekre bontható; az első részét a diakonátusban kapjuk, másodikat a preszbiterátusban, a betetőző harmadik részt a püspökszentelés adja meg.

4. A szentelés formájáról és anyagáról XII. Piusz pápa 1947. nov. 30-án kelt Apostoli konstitúciója (DS 3858–3860) intézkedett. Eszerint a diakonátus, preszbiterátus és episzkopátus egyedüli anyaga a kézföltétel, formája pedig a kézföltételt követő „praeformatio”-nak egyik kiemelt mondata.

SZENT PÉTER UTÓDAI

Szent Péter primátusának utódlása egészen más jellegű, mint a többi apostolok hatalmáé, mert *Péternek csak egyetlen utóda lehet.* A többi apostol több püspöknek is átadhatta hatalmát, de *Péter csak püspöki hatalmát adhatta át többeknek, a primátust csupán egy embernek* adhatta tovább. Ez a tény a primátus természetéből, vagyis abból következik, hogy csak egy feje lehet a püspöki kollégiumnak. Püspököket szentelhetett Péter is, a primátusban azonban csak egyetlen ember lehetett utóda.

Az apostolok nemcsak olyanoknak adták át hatalmukat, akik az ő püspöki székhelyükön fogják azt gyakorolni, hanem új püspökségeket is alapítottak. Ennek következménye, hogy a későbbi püspökökről nem tudjuk megmondani, hogy ki melyik apostol hatalmát vette át. Mindössze annyit mondhatunk, hogy a püspökök kollégiuma utóda az apostolok kollégiumának, és ezért minden mai püspök a maga hatalmát vissza tudja vezetni az apostolokig.

1. Az utódlás bibliai alapja

1. Péter primátusát az Egyház krisztusi alapításával kapcsolatban bizonyítottuk (25. fejezet). Primátusának utódlását azonban már nem tudjuk kifejezett bibliai érvekkel igazolni, mert arról csak burkolt formában szól a Szentírás. *Jézus kifejezetten nem hagyta meg, ki legyen Péter utóda, sőt hogy egyáltalában utódot akar-e Péternek.*

a) Hogy az utódlás mégis szándékában volt Jézusnak, azt a főhatalom megígéréseinek szavai (Mt 16, 17–19) burkoltan (implicite) tartalmazzák. Mert akkor Jézus nemcsak azt ígérte meg, hogy az Egyház fenn fog maradni a világ végéig anélkül, hogy a sátáni gonoszság megrontaná, hanem ennek az állandóságnak szikla alapjává Pétert tette. Péter tanítói és irányítói hatalmán múlik tehát, hogy a ráépült Egyház romlatlanul megmaradjon az idők végéig. Péter azonban halandó ember, személye tehát nem biztosíthatja az állandóságot, hanem csak alapkőszerepének, oldó-kötő hatalmának és kulcshatalmának öröklése (175).

b) Jézus szavaiból azonban nem vezethető le, hogy ki legyen Péter utóda a primátusban. Egyházunk ezért a legrégibb idők óta a joggyakorlatban megszokott módon okoskodott: Krisztusi intézkedés hiányában annak kell örökölnie Péter primátusi hatalmát, aki püspöki hatalmát öröklí, tehát a mindenkori római püspöknek. Példa: esztergomi érsek mindig az lesz, aki megkapja az esztergomi megyéspüspökséget.

2. Szent Péter római püspöksége

A jogászi okoskodás helyességének alapvető feltétele Péter római püspöksége. Hogy Péter Róma püspöke volt, ma már elég sok protestáns hittudós is elismeri, mások azonban változatlanul tagadják.

1. *A Bibliából* mindössze annyit tudunk, hogy Péter eltávozott Jeruzsálemből (ApCsel 12,17) és főleg zsidókeresztények között működött (Gal 2,11.14), bár ő volt az első, aki pogányságból származó embert vett fel a kereszténységbe (ApCsel 10 Kornéliusz). Egyetlen bibliai adat látszik utalni Péter római tartózkodására: az első Péterlevél írja Babilonból küldi köszöntését (5,13). Az akkor romokban heverő mezopotámiai városra nem gondolhatunk, de átvitt értelemben elég gyakran Rómát is Babilonnak nevezték. Így olvassuk az Apokalipszis több helyén (pl. 14,8; 16,13; 17,5; 18,2) és a Biblián kívüli korabeli írásokban. Legfeljebb azt kérdezhetjük, hogy ha nem Péter vagy megbízottja írta ezt a levelet – mint több mai egzegéta feltételezi – érvnek fogadható-e el ez a babiloni megjelölés. Többek szerint igen, mert ha írja Péterre hivatkozva akarta elfogadtatni a levelet, Babilon említése nélkül is megtehetette volna.

2. Péter római tartózkodásának *szenthagyományi* tanúi: Antióchiai Szent Ignác, Korintusi Dénes, Gaius római egyházi férfiú és főképpen Irenaeus, aki 200 táján az egész Egyházban elterjedt tradícióra hivatkozik.

3. *Péter apostol római tartózkodását ásátások is igazolták.* Közülük a legfontosabbat a Szent Péter bazilika kupolája alatti területen folytatták 1939 és 1950 között. Az ásátás eredményéből kitűnt, hogy Péter apostolnak azon a helyen már a 2. század közepétől állandó kultusza volt. Előkerültek a maradványai – két kis oszlop és egy kőlap, fölötté és alatta félkörös fülkével – az Anicetus pápa idején emelt szerény emlékműnek („tropaion”), amelyet az eredeti sírgödör fölé építettek, és amelyről az említett Gaius nevű tanult egyházi férfiú – akit Eusebius 4. századi történetíró idéz – egy vitairatában 200 táján már megemlékezik.

Az apostolt ugyanis eredetileg egyszerűen földbe temették, majd mások is temetkeztek sírhelye köré. Az utóbbi sírokat Vespasianus császár korabeli (68 tájáról való) jelzett téglák fedték. Az említett kis emlékmű védelmére falkerítések épültek. Egyikük, a vörös vakolatos fal, amelyhez az emlékmű háta támaszkodik, és amelybe a fülkéi is mélyednek, részben átvágja a sírüreget. A talaj az emlékmű alatt a feltérás nyomait viseli, bizonyára a régiek is keresték ott az apostol maradványait, és akkor – vagy már előzőleg – valaki ki is emelte. A jelenkori ásatások mindössze két női lábszárcsontot találtak a vörös fal alatt. Az emlékműtől jobbra húzódó fal merőleges a vörös falra. Vakolata számos karcolatot (graffitó-t) visel Péter monogramjával – kulcsformára egybeírt P és E betűkkel – valamint nevekkal, amelyek viselőit az apostol pártfogásába ajánlják a karcolatok írói. A graffitók kibetűzése Margherita Guarducci professzor-asszonynak, a római állami egyetemen a görög-latin epigrafika tanárának érdeme. Kétségtelen, hogy a karcolatok még a régi bazilika előtti időből valók, hiszen 324-ben, amikor Nagy Konstantin császár az építkezést elkezdte, a graffitós falat egy párhuzamos másik fallal fedték el. A jelenkori ásatások során az utóbbi falat részben lebontották, és mögötte egy 77 cm hosszú, márványlapokkal bélelt kis sírüreget találtak a graffitós falba mélyesztve. Ebben az üregben emberi csontok voltak (az embertani vizsgálatok szerint egy 60–70 esztendőös tagbaszakadt férfi csontvázának csaknem minden részéből) aranyszálakkal átszótt biforkelme foszlányaival és az apostol sírgödrének földjével egyező földdarabakkal. E sírűreg közelében a vörös fal vakolatán görögnyelvű karcolat került elő: PETR...ENI (Petrosz cnei: „Péter van benn”) szöveggel. Konstantin császár a kis síremléket és a mellette húzódó falrészeket egy kockaalakú márványból és porfirból készült építménybe foglalta be. Nagy Szent Gergely pápa idejében, 600 táján misézni kezdtek rajta. Így lett belőle a régi bazilika pápai oltára.

Nem lehet kétségünk aziránt, hogy Konstantin korában ezt a helyet tekintették Péter apostol hiteles és pontos sírhelyének. Különböznem nem épült volna a bazilika erre a legkevésbé sem alkalmas területre a Vatikán-domb déli lejtőjén, ahol előbb el kellett tüntetni egy még használatban lévő szép pogány temetőt, majd pedig hatalmas és igen költséges feltöltő és talaj-egyengető munkálatokat kellett végezni, hogy az építkezés egyáltalán elkezdhető legyen. Érdekes továbbá, hogy a bazilika tengelyébe nem Péter eredeti síremléke került, hanem éppen a graffitós (sírűreges) fal!

A főapostolnak még egy másik – Szent Pállal közös – ókeresztény kultuszhelyét is feltárták Róma környékén, az Appius-úton, az „ad catacumbas” nevű helyen. Ott az 1915 és 1921 között folytatott ásatások fedezték fel a Péterhez és Pálhoz szóló graffitókat egy helyiség maradványaiban, ahol a 354-ből való keresztény Kalendárium szerint június 29-én ünnepelte a római Egyház a két apostol közös emlékezetét.

Az ilyenkor szokásos emléklakomák (refrigérium-ok) színhelyeül alkalmas épület – egy részben fedett udvar – állt rendelkezésre. Számos szakember lehetségesnek tartja, hogy amikor a keresztényülődő Valerianus császár 258-ban megöltötte a keresztény temetői összejöveleteket, akkor erre a gyanút nem keltő helyre hozták át a két apostol testét (legalább a fej-ereklyéjüket) és ez lett a kultuszuk színhelye mindaddig, amíg az üldözések megszűnte után a csontokat eredeti sírhelyükre lehetett visszazállítani. Péter vértanúhalála minden bizonnyal 64 október 13-án volt, vagyis a római tűzvész évében, Néró császár trónraléptének tizedik évfordulóján, minthogy azt a napot egyébként is hagyomány volt kegyetlen vérontásos látványosságokkal ünnepelni. Június 29-e a maradványok áthozatalának évfordulója lenne. Ámde keresztény pót-kultuszhely létesítése a csontok átvitele nélkül is lehetséges, és a mondott korban még egyáltalán nem

volt szokásos Rómában a halottakat sírjukból kiemelni. Június 29-e különben Novatianus római ellenpüspök vértanúhalálának évfordulója, és talán az általa okozott helyi egyházszakadás megszűnésekor szentelték ezt a napot a két főapostol emlékének. A kultuszhely léte azonban mindenesetre bizonyítja, hogy a római keresztények városuk apostolainak tekintették Pétert és Pált. A hely fölött már Konstantin császár elkezdte egy bazilika építését, amely 400 táján, I. Ince pápa idejében fejeződött be. Eredetileg „basilica apostolorum” volt a neve, csak később nevezték el Szent Sebestyénről (176).

Hogy miért ment Rómába Péter, nem tudjuk. Lehetséges, hogy az a meggondolás vezette, ami miatt Szent Pál Rómába készült: az akkori világ szellemi központja igen alkalmas volt arra, hogy a krisztusi tanok világ minden részébe eljussanak. Ez a terv lehetett egyéni meglátása, de lehet, hogy mások hívták fel rá a figyelmét; egyik eset sem zárja ki a Szentlélek sugallatát, hiszen Isten általában embereket szokott felhasználni tervei végrehajtásában.

3. A római püspök primátusának történeti bizonyítása

1. A primátusi jogkör fokozatos bővülésének elvi alapja

Krisztus mustármaghoz hasonlította országát, amely később fává fog terebélyesedni. Ha kezembe veszek egy mustármagot és szétfejtetem, nem láthatom benne a későbbi fa körvonalait, holott azok valamiféleképpen benne foglaltatnak. Így vagyunk az Egyház alkotmányának és ezen belül a primátusnak kialakulásával. Az első és második század papsága még csak a magot mutatta. A későbbi századokban már figyelemmel kísérhetjük a kibontakozást, és azokat a történeti tényezőket is, amelyek a fejlődést elősegítették. A közelebbi vizsgálódás megmutatja, hogy a fejlődés során a lényeges elemeken kívül átmeneti jellegű, kortörténeti eszmékből és szükségletekből fakadó *lényegtelen elemek is* kapcsolódtak a primátushoz, és az utóbbiak néha majdnem elhomályosították a lényegét. Ilyen volt például a pápának az egyházi államban betöltött fősege, továbbá egyes pápáknak olyan igényei és jogai, amelyek részben hatalmi és uralmi vágyakra vezethetők vissza, részben és ugyanakkor a püspökök hatalmát elfojtani látszanak.

Róma már a legrégebbi időben *felelősnek érezte magát az egész Egyház sorsáért* és igényelte magának a közbelépés jogát, ha akár a hit egysége, akár a krisztusi életforma valahol veszélybe került. Ilyen ese-

tekben mások is elismerték illetékességét, részben elvi jelentőségű nyilatkozatok formájában, részben ítélőbírói szerepre való felkérés-sel.

A harmadik század óta szokásba jött, hogy Róma ilyenkor a Szent Péternek ígért oldó-kötő hatalomra (Mt 16,19) hivatkozzék, vagy pedig arra, hogy Péter és Pál Rómában haltak vértanúhalált, emléküik, ereklyéik és közbenjárásuk különös tekintélyt és természetfölötti erőt kölcsönöz a római apostolutódnak.

A Rómán kívüli egyházak *általában tiszteletben tartották* a római püspöki székek ezt az igényét. Mindössze egyes afrikai püspökök kerültek szembe néha Rómával, továbbá több keleti püspök, akik a vallási ügyekbe való beleszólás jogát igénylő konstantinápolyi császár befolyása alatt álltak.

2. *A pápai primátusra utalnak egyes elvi jelentőségű kijelentések*

Nem tartozik ide a pápa = atya szó használata. Mert ezt a szót kezdetben papokra, püspökökre, kolostorok előjáróira is alkalmazták, később egyes pátriárkákra is, és csak VII. Gergely pápa (†1085) óta vált Nyugaton Róma püspökének megkülönböztető nevévé.

Antiochiai Szent Ignác (†107) hét különböző egyháznak írt levele maradt ránk. Az illető egyházak mindegyikének utasításokat ad, kivéve a római egyházat, amelyet „a szeretetközösség előjárójának” mond. A szeretetközösség kifejezésben sok szaktudós többet lát, mint érzelmi és erkölcsi összetartozás jelzését: annak a Krisztus által képviselt kíváncsolomnak, annak az „új parancsnak” visszhangját hallják ki ebből a kifejezésből, amelynek alapján Krisztus tanítványai felismerhetők lesznek (Jn 13,34–35). A kifejezés tehát sajátosan krisztusi közösségre utal, ilyen krisztusi közösségek előjárója a római egyház. Azt is kéri Ignatius, hogy Szíria egyházai ügyében úgy járjon el a római egyház, mint Krisztus és mint egy episzkoposz. Megokolásul Szent Péter és Szent Pál római tartózkodására és ige-hirdetésére hivatkozik.

Szent Irenaeus (†202) a gnószticizmussal szemben az apostoloknak ránk hagyományozott tanítására hivatkozik. Ezt a tanítást az apostolok által alapított egyházak őrzik, különösen a római, amelyet Szent Péter és Szent Pál alapítottak, és amely hatékonyabb elsőbbsége miatt (propter potentio rem principalitatem) minden más egyház hitének normája, a többi egyház tanításának tehát az ő tanítá-

sával kell megegyeznie. Irenaeus két oldalról látja megokoltnak Róma elsőbbségét: egyrészt tanításának, másrészt előjáróinak az apostolokra való visszavezethetőségével.

Tertullianus (†222) és *Hippolytus* (†235) is Péterre vezeti vissza a római püspök hatalmát, ezért tulajdonítanak neki nagyobb tekintélyt, mint más egyházaknak. *Cyprianus* (†258), aki nézetét az afrikai egyházak hagyományának mondja, nemcsak „Ecclesia principalis”-nak nevezi a római egyházat, hanem azt állítja róla, hogy minden más egyházi közösség forrása (unde unitas sacerdotalis orta est). A principalis szó itt időbeli és hatalmi elsőbbségre egyaránt utal. Hasonló szellemben nyilatkoztak már korábban: *Korintusi Dénes* és *Gaius* római egyházi férfiú.

Az eddigi nyilatkozatok csíraszerűen tartalmazzák, amit ma a pápa primátusának mondunk. A 4. századtól kezdve már sokkal határozottabb kijelentésekkel találkozunk. *Szent Ambrus* (†394) írja: „Ubi Petrus, ibi Ecclesia” = Ahol Péter, ott van az Egyház. *Szent Jeromos* (†420): Krisztuson kívül csak a római szentszékekben lelhetjük fel azt a sziklát, amelyre az Egyháznak rá kell épülnie. *Szent Ágoston* (†430): A római Egyház mindig megtartotta Péter méltóságát, apostoli elsőbbségét és a legfőbb tekintélyt. Hasonlóképpen nyilatkoznak egyes keleti atyák a negyedik században, például *Nazianzi Szent Gergely* (†390).

3. A pápai primátus további tanúi: a gyakorlati magatartások

a) A második századtól kezdve nemegyszer arra kérték a római püspököt, hogy vitatott kérdésekben vállalja el a *döntőbíró* szerepét.

Ilyen minőségben fordul hozzá Szmirna püspöke, Polycarpus (†155) a húsvét ünnepének kérdésében, továbbá az efezusi Polycrates, a lioni Irenaeus, a szir Tatianus, a palesztinai Hegesippus, Iustinus és mások. Alkalmilag még eretnekek is az ő jóváhagyását szeretnék elnyerni (pl. Valentinus, Markion, a montanisták, Apellész). Egyes püspökök, ha jogaik veszélybe kerültek, Rómába fordultak védelemért, így a hispániai Basilides és Martialis, a lioni Faustinus, a karthágói Felicissimus, Alexandriai Péter és Alexandriai Athanasius.

b) Jelentősek az olyan esetek, amikor nem felkérésre, hanem *saját kezdeményezésére* igényelte a döntés jogát a római püspök.

A korintusi egyházban ellentét merült fel a hívek és az előjárók között. *Római Szent Kelemen* pápa az első század végén arra hivatkozva avatkozott be a viszályba, hogy felelősnek érzi magát az egész Egyház egységéért. Megbékélést sürgető utasításait

tanácsnak mondja ugyan, mégis engedelmességet kíván, mert „a Szentlélek ihletésére” ír. Éppen ezért súlyos bűnnek minősíti az engedetlenséget. Figyelemre méltó, hogy ez a levél az egész második században nagy tekintélynek örvendett, sőt egyesek kánoninak tartották.

Arra is gondolhatunk, hogy a levél megírásakor minden valószínűség szerint élt még Efesusban Jézus legkedvesebb apostola, Szent János, és Efesus közelebb is volt Korintushoz, mint Róma, mégis a római püspök akar igazságot szolgáltatni ebben az egyház-fegyelmi kérdésben.

Szintén saját kezdeményezésű volt *Viktor* pápa (†198) eljárása, amikor a kisázsiai egyházaknak kiközösítés terhe alatt megparancsolta, hogy fogadják el a húsvétnek azt az ünneplési formáját, amelyet Rómában gyakorolnak. *Callixtus* pápa (†222) is kötelező formában igényelte annak elismerését, hogy az Egyháznak joga van mindenfajta bűn megbocsátásához. *Stephanus* pápa (†257) a Szent Péternek adott krisztusi ígéretre hivatkozva jár el Cyprianus-szal szemben az úgynevezett újrakeresztelési vitában.

A negyedik századtól kezdve az ilyen jogigények megsokszorozódtak. Hogy a római zsinatokon is nagy szerepe volt a pápának, a monarchikus püspökség kialakulása óta magától értetődő. Fel-tűnő viszont, hogy az ilyen zsinatok határozatai szerint nemcsak a római, hanem az egész Egyház ügyéért való felelősség tudatában foglal állást a római pápa.

4. A primátusi jogok kialakulásának egyéb tényezői

A pápa tekintélyének növekedését mutatja, hogy a keresztény *hitvallás*nak római formája vált általánosan elfogadottá az egész Egyházban, és a nyugati *misekánon* kialakulásában is Rómának volt a legnagyobb befolyása. Nem kis jelentőségű továbbá az a tény – aminek ismerete annakidején nagyban hozzájárult Henry Newman, a későbbi bíboros katolizálásához –, hogy a kereszténységnek azok az eretnekségei, amelyek Rómával szembefordultak, a történelem során egytől-egyig kipusztultak vagy összezsugorodtak, *Róma hite* azonban épségben *fönnmaradt*.

A PÁPAI PRIMÁTUSRÓL SZÓLÓ DOGMA

1. Az első vatikáni zsinat előtti dogmafejlődés

A pápai primátus dogmaként való kimondása hosszú dogmafejlődés eredménye, ami akkor válik nyilvánvalóvá, ha a primátusra vonatkozó ókeresztény nyilatkozatokat és magatartásokat összevetjük a középkori és újkori elgondolásokkal.

A primátus dogmája ugyanolyan módon alakult ki, mint egyéb dogmák: az Egyház a külső körülmények által felvetett kérdések és igények hatása alatt *fokozatosan tudatosította* a kinyilatkoztatásban megalapozott jogait és kötelességeit, intézmény-jellegéből következő hierarchiájának felépítettségét. Ugyanazzal a törvényszerűséggel találkozunk itt, mint az embernél, aki gyermekből felnőtté fejlődése közben a külvilág követelményeire adott magatartásbeli válaszaira reflektál, így ébred rá saját képességeire, jellemére, lehetőségeire és korlátaira. Így jut el ahhoz, amit *öntudatnak* szokás nevezni. És amint az ember fokozatos öntudatra-ébredését nem magyarázhatjuk meg pusztán a külső körülményekből – hiszen az állatnak nincs szellemi lelke, őt a körülmények nem vezetik el az öntudatig –, úgy az Egyház életét sem magyarázzák maradéktalanul a kedvező külső körülmények. Dogmáinak kibontakozása mögött ott kell látnunk a Szentlelket, aki a dogmafejlődést megindítja és állandóan irányítja.

1. A primátus az Egyház ókorában

Mint a megelőző fejezetben láttuk, az első századokban a pápai primátus a *hit egységének* és a kölcsönös *egyetértésnek* biztosítására irányult elsősorban. Egységes egyházjogról, valamint az úgynevezett joghatósági vagy adminisztratív hatalomnak (*potestas iurisdictionis*) az Egyház egészére vonatkozó gyakorlásáról még nem beszélhetünk, hiszen a keresztényüldözések korában (313-ig) nem lehetett szó ilyesmiről. A püspökök megválasztásába vagy letételébe és egyes püspökök intézkedési jogaiba sem szólt bele a pápa.

Még az üldözésnek megszűntetésével is átmeneti megoldásokkal találkozunk. Az új helyzet ugyanis a Konstantinápolyban székelő

császároknak a vallási ügyekbe való beleszólási, sőt intézkedési igényét hozta magával.

Az első egyetemes zsinatokon nem látjuk világosan a pápának, illetőleg a pápa képviselőinek pontos szerepét. Kétségtelen, hogy az ókorban egyetemes *zsinatot* csak a császár hívott össze. A pápa elküldte képviselőit, akik résztvettek az elnöklésben. A határozatokat már akkor is kollektíve dolgozták ki, mint ma, a döntéseket azonban a zsinat befejezése után a pápa hagyta jóvá és emelte egyetemesen kötelező rangra. A kalcedoni zsinaton (451) a császár ezt kifejezetten is kérte Leó pápától.

Az első niceai zsinat (325) 6. kánónja még három olyan sedest (apostoli székhelyet) ismer, amelyek adminisztratív ügyekben a legfelsőbb fórumok: *Róma, Antióchia, Alexandria*. Ezek püspökeit egyaránt primas-oknak mondja, ugyanezeket később pátriárkának kezdték nevezni (177). Nem tisztázott, hogy a három sedes adminisztratív ügyekben való egyenrangúsága nem császári befolyásra utal-e.

A római pápa mint Nyugat pátriárkája egyre inkább igényelte magának az adminisztratív intézkedéseket. Igényének elfogadását megkönnyítette, hogy a népvándorlás korában a pápa nemegyszer védelmezője volt a nyugati kereszténységnek. Később pedig az egyházi állam kialakulása is növelte a pápa tekintélyét.

2. A primátus további fejlődése a középkorban és az újkorban

Az arianizmus megszűntével a népvándorlás újonnan megtért népei hitének egységét csak Róma tudta biztosítani, és a *nemzeti egyházakra való szétszakadás veszélyét* is csak egy központi tekintély adminisztratív irányítása tudta elhárítani.

Adminisztrációs igényeit Róma a két keleti pátriárkátusra is kiterjesztette, de hiába hivatkozott arra, hogy régen keletiek is (pl. Polycarpus, Polycrates, Iustinus, Tatianus, Hegesippus) hozzá fordultak és döntőbíráskodásra kérték, törekvései a konstantinápolyi császár befolyása alatt álló püspököknek és pátriárkáknak, sőt maguknak a császároknak ellenállásába ütköztek, és ez a tény elősegítette a keletiek elszakadását.

A középkorban a *szerzetesrendeknek* nagy tekintélye volt az egész Egyházban. Azáltal, hogy az új középkori szerzetek (főleg a domonikánusok és franciskánusok) előjárói anyagi függetlenségük biztosítására püspökeik megkerülésével közvetlenül a pápa joghatósága

alá kerültek, lényegesen hozzájárultak a pápa központi szerepének tudatosításához.

A német-római császárság kialakulása óta egyes császárok és fejedelmek a püspöki székek betöltésében és egyéb egyházi ügyekben önkényesen próbáltak intézkedni. Velük szemben a pápa az Egyház szabadságát védelmezte (vö. *investitura-harc*), aminek káros következményei is lettek. Amikor ugyanis a püspökök fölötti illetékesség kérdéséről folyt a vita, önkéntelenül a jogi szempontok kerültek előtérbe, és ez a püspöki kollegialitás tételét elhomályosította: mintha a pápa nem mint a kollégium vezető tagja, hanem mint a kollégiumon kívül és fölötté álló hatalom rendelkezne a püspökökkel (178). Másik hátrányos következmény, hogy egyes pápák idővel a világi dolgokban való intézkedés jogát is igényelték. Ezek a káros következmények is hozzájárultak ahhoz, hogy már a középkorban felléptek eretnek irányzatok, amelyek tagadták a pápa primátusát. Az avignoni fogság, illetve az ezzel összefüggő nyugati szkizma idején alakult ki az úgynevezett „*konziliarizmus*”, amely szerint a zsinat fölötté állna a pápának. Bár ezt a felfogást a firenzei zsinat elítélte (DS 1307), különféle formákban (gallikanizmus, episzkopalizmus, febronianizmus) az újkorban is fel-felbukkant a pápa központi hatalmának kétségbevonása. A primátus újkori tagadása kétségtelenül összefüggött az európai nemzetek fokozatos öntudatosodásával és függetlenségi törekvéseivel, továbbá azzal az egyházfogalommal, amelyet a protestantizmus alakított ki magának, és amelyet a Bibliára hivatkozva egyedül hiteles evangéliumi elgondolásnak tüntetett fel.

Amikor a múlt században egyre többen szembefordultak a pápa primátusával, amelyet egyedül a pápa világi hatalmából akartak levezetni, Egyházunk az első vatikáni zsinaton dogmaként monddotta ki a primátust, megfogalmazta annak lényegét és a pápának abból következő egyházfegyelmi jogait.

2. Az első vatikáni zsinat dogmája a primátusról

1. A zsinati határozat szövege és mondanivalói

Több hivatalos megnyilatkozás után az első vatikáni zsinat így foglalta össze a primátus lényegét: „Ki van közösítve, aki azt mondja, hogy a római pápának csak felügyelői vagy irányító tisztevan, nem pedig az egész Egyházra kiterjedő teljes és legfőbb joghatósága

(*primatus iurisdictionis*), nemcsak a hit és erkölcs ügyében, hanem az egész földön elterjedt Egyház fegyelmére és kormányzatára tartozó ügyekben is; vagy hogy ennek a legfőbb hatalomnak csak a legnagyobb része az övé, nem pedig egész teljessége; vagy hogy ez a hatalom nem rendes és közvetlen, akár az összes és egyes egyházak fölött, akár az összes és egyes pásztorok és hívők fölött” (DS 3064).

Ennek a zsinati határozatnak mondanivalói így részletezhetők:

a) „*Primatus iurisdictionis*”-t emleget, ami azt jelenti, hogy a pápának nemcsak tiszteletbeli elsőbbsége van, vagy legfőbb tanácsadói szerepe, vagy felügyeleti joga, hanem ezekenfelül jogi értelemben vett hatalma is. A pápa tehát rendelkezik mindazon tanítói, törvényhozói és liturgikus vonatkozású hatalommal, amellyel Krisztus felruházta Egyházát, illetve annak képviselőjét, főleg Szent Pétert.

b) Ennek a hatalomnak *birtokosa* nem az apostoli, ill. püspöki kolégium, amely hatalmának egy részét átruházná a pápára.

c) „*Suprema potestas*”, legfőbb hatalom, vagyis nem áll fölötte sem a zsinat, sem az Egyház összessége, sem valami más hatalom.

d) „*Immediata potestas*”, vagyis minden hívőre és az egyházi hatalom minden hordozójára úgy irányul, hogy akár az illető a pápához, akár a pápa az illetőhöz közbülső hatalmi fokozatok megkerülésével, közvetlenül is fordulhat.

e) „*Ordinaria potestas*”, ami annyit jelent, hogy Krisztus rendelkezéséből származik, éppen ezért soha meg nem szűnhet, továbbá nemcsak bizonyos körülmények fennforgása esetén gyakorolhatja kivételesen ezt a hatalmat, hanem állandóan.

A pápa hatalmának gyakorlásába külső körülmények is beleszólnak, sőt magának a pápának egyénisége is. Ez a tény azonban elvileg nem befolyásolja a fent említett szempontokat.

A hatalom gyakorlásának ugyanis több formája lehetséges, és különböztetnünk kell a hatalomhoz való jog és a hatalom gyakorlati megvalósulása között. A pápai primátusban adott hatalomnak leginkább krisztusi jellegű gyakorlása, amikor a pápa mint az Egyház legfőbb tanítója „tévedhetetlen formában” mond ki egy dogmát, mert erre az esetre vonatkozólag Krisztus kifejezetten vállalta a felelősséget (vö. 46. fejezet). A nem-tévedhetetlen tanítások és a nem tanítás-jellegű, hanem adminisztratív, joghatósági intézkedések szintén Krisztust reprezentálják, de az ilyenekben sokkal inkább szóhoz jut az emberi elem, nevezetesen a korhoz és a körülményekhez való alkalmazkodás és a pápa egyénisége.

2. A primátus az Egyház szakramentalitásából is következik

Egyházunk szakramentalitása, mint már láttuk (32. fejezet), azt jelenti, hogy a Szentlélek közvetítésével köztünk állandóan jelenlevő Krisztus az Egyházon keresztül válik számunkra hozzáférhetővé: az Egyház olyan jel, amely Krisztust mutatja és közvetíti. Ennek következtében kell, hogy legyen valaki az Egyházban, aki az egyházi hatalom teljességének birtokában jelenteti meg és képviseli Krisztus hármias „munus”-át, hármias hatalmát.

A megjelenítés akkor mondható teljesnek, amikor a pápa az Egyházzal teljes egyetértésben Krisztus szellemében gyakorolja jogait, és az üdvösséget mint Isten és az emberek iránt gyakorolt szeretetet és békét saját életében is be tudja mutatni a világnak. A hatalom vagy annak gyakorlása azonban nincs hozzákötve ehhez az erkölcsi követelményhez. Hiszen a vándor-Egyház szenteket és bűnösöket egyképpen magában foglal, és a történelem sok bűnös pápát ismer, sőt olyanokat is, akik visszaéltek hatalmukkal. Ilyen szomorú esetek éppúgy nem szüntetik meg az illető pápa hatalmát, ahogyan Egyházunk bűnös tagjai, sőt bűnös korszakai sem szüntetik meg az Egyház jelszerűségét. A pápai hatalom nem lenne szikla-alap, ha gyakorlása a pápa mindenkori érzületén vagy viselkedésén múlna. Egyházát és a pápákat eszközként használja Isten, és a Mindenható képes arra, hogy céljai érdekében bármilyen eszközt jól felhasználjon. Wycklif, Husz és Luther állításaival szemben ismételten rámutatott erre a tanítóhivatal. Annál inkább kell ennek így lennie, mert Krisztus láthatatlansága és az emberi gondolatok és érzületek rejtettsége miatt sohasem lehet biztosan megállapítani, hogy kinek a szívében él Krisztus és kinek a szívében nem él.

3. A pápa a Krisztusban egyesült család feje

A pápa főségében különleges módon jut kifejezésre azoknak egysége, akik a messiási közösséghez, a „*communio sanctorum*”-ba tartoznak. Jól mutatja ezt, hogy mikor Isten népe a krisztusi megváltást megjelenítő szentmisében a világ bármely részén egybegyűl, az eukarisztikus imádságba mindig beleveszi a pápa nevét. A Krisztusban egyesült család egységének látható jelét és az egység biztosítékát Isten új népének vezetőjében, a pápában láthatjuk. Újabban több protestáns hitudós is elismerte ennek a ténynek nemcsak üdvös következményeit, hanem azt is, hogy ez biztosítéka lehet a Krisztus és a jóakarató keresztények által óhajtott egységnek (179).

Ma sokan úgy látják, hogy az egység megvalósulásához a primá-

tusról és a tévedhetetlenségről szóló dogmák „újraértelmezése” is szükséges. Ez nem jelenti a dogmák lényeges mondanivalójának kétségbevonását, csak ennyit: alaposan megvizsgálandó, hogy a zsinat által használt szakkifejezéseket hogyan értelmezték száz évvel ezelőtt, milyen jelentésváltozáson mentek át azóta, és eredeti jelentésük, mondanivalójuk hogyan fogalmazható meg manapság (180).

A pápa fősege nemcsak morális jellegű, vagyis nem olyan, mint az egyesületek választott elnökéé, aki első az egyenrangúak között, hanem *jogi értelemben vett elsőség*: parancsolhat, törvényeket hozhat és felelősségre vonhat. Krisztus hatalmát képviseli, ezért Krisztus mintájára bűn terhe alatt kötelezheti a hívőket, sőt az engedetlenekeket ki is zárhatja közösségi jogaikból. Hatalma az Egyház minden tagjára kiterjed, a többi püspökre is: *univerzális püspök*. Az apostolok megbízatása az Őszövetségben szereplő saljach-intézmény szellemében történt (vö. 25. fejezet), a saljach pedig megbízójának teljhatalmát képviselte. Ennélfogva a pápa iránti engedelmesség vagy engedetlenség a Krisztus iránti engedelmességet vagy engedetlenséget foglalja magában.

4. *A primátus nem öncélú hatalom*

Amikor a hierarchia strukturáltságával foglalkoztunk (42. fejezet), láttuk, hogy a tisztán jogilag értelmezhető hatalom helyett alkalmasabb volna a szolgálat kifejezés használata. Hiszen az Egyházban minden vezetői megbízatás Krisztus diakóniájának folytatása Isten népének az üdvösség útján való vezetése és Krisztus Testének felépítése érdekében. Sajnos, előfordulhat – elő is fordult a történelem során –, hogy egyes pápák hatalmi vagy anyagi érdekek szolgálatába állítják elsőbbségüket. Ilyen esetben Isten népének a szeretet jegyében kell összefognia és hangoztatnia a helyes utat. Ahhoz azonban, hogy egy pápát letegyenek vagy lemondásra kényszerítsenek, sem a híveknek, sem a püspököknek, sem a bíborosoknak nincs joga. Egyetlen esetet kivéve, ha a pápa akár szellemi erőinek eltompulása, akár nyílt herezis hirdetése következtében alkalmatlanná válna hivatása gyakorlására. Önként azonban a pápa bármikor lemondhat.

5. *A pápa Róma püspöke*

Nem dogma, hanem általános meggyőződés, hogy a pápának püspökszentelést kell kapnia, hiszen Szent Péter székét Róma püspöke öröklí. Ez ellen a tény ellen nem lehet érvelni azzal, hogy magát a hatalmat választás útján, illetve a választás eredményébe való

beleegyezése révén kapja meg a pápa, még akkor is, ha csak áldozópap vagy akár polgári személy. Ha az utóbbi eset előfordulna, akkor – ősi hagyomány szerint – minél előbb püspökké kellene szenteltetnie magát.

3. A pápai primátus az első vatikáni zsinat után

Mivel a dogmát a pápa központi hatalmát tagadó mozgalmak ellensúlyozására mondták ki, a közvélemény és egyes hittudósok is úgy látták, hogy a zsinati határozat az úgynevezett centralizmus teljes győzelmét jelenti.

1. *A centralizmus győzelmének látszata*

Az egyházi hatalmat a negyedik század óta kétféle hatalom egységének mondják: szentelési hatalom (*potestas ordinis*), amely a szentségek kiszolgáltatására vonatkozik, és főpásztori hatalom (*potestas iurisdictionis*), amely a tanítást, a kormányzást és az istentiszteleti ügyekben történő intézkedések jogát foglalja magában. Az első vatikáni zsinat dogmája a főpásztori hatalomról szól, ebből joggal következtethető, hogy *szentelési hatalom tekintetében nem áll fölötté a pápa a püspököknek*. Szentelési hatalmukat nem a pápától kapják a püspökök, hanem közvetlenül Krisztustól, amikor püspökké szentelik őket (lásd 287. lap).

Az első vatikáni zsinat dogmája azt a látszatot keltette, mintha a főpásztori hatalmat nem közvetlenül, hanem csak a pápa közvetítésével kapnák a püspökök. Ezzel szemben egyes hittudósok a zsinatnak arra a mondatára hivatkoztak, amely szerint a püspökök isteni joron gyakorolják hatalmukat (DS 3001), és ebből azt következtették, hogy a pápai jóváhagyás nem a hatalmat adja, hanem csak a hatalom gyakorlását engedélyezi.

A második vatikáni zsinat, azoknak felfogását képviseli, akik az utóbbi nézetet vallották (vö. 43. fejezet, 6.), és hozzáteszi, hogy ennek következtében a püspökök „saját, rendes és közvetlen hatalommal rendelkeznek” (E 27). Ugyanakkor hangoztatja a *Lumen Gentium*, hogy a püspököknek az Egyház egysége és a hívek irányítása érdekében a pápával egyetértésben, legalábbis hallgatólagos jóváhagyásával kell gyakorolniuk a hatalmukat.

Mit jelent ez az egyetértés és jóváhagyás a gyakorlatban?

Nem változtatta meg a második vatikáni zsinat – hiszen dogmát

nem is változtathat meg az Egyház – azokat a következményeket, amelyek az első vatikáni zsinaton kimondott legfőbb iurisdictioból adódnak. Ilyen például a pápának az a joga, hogy püspöke megkezdésével beleszólhat a pápa bármely katolikus hívó vallási életébe (potestas immediata). A „missio canonica”-nak nevezett törvény értelmében püspököket nem lehet beiktatni hivatalába (hiába szentelték fel érvényesen), ha a pápa azt ellenzi, vagyis ha megtagadja tőle az apostoli közösséget (E 24). A püspök hatalmának gyakorlását az Egyház legfőbb tekintélye irányítja, és pontosan körül is írhatja az Egyház és a hívók érdekében (E 27). Az egyetemes zsinatok határozatait csak a pápa jóváhagyásával válnak jogerőssé, sőt ha a pápa mellőzésével jönne össze a világ valamennyi püspöke, nem is számítana egyetemes zsinatnak, hiszen a püspöki kollégium feje a pápa. Ennél is jelentősebb az, hogy a pápai tanácsadó testületnek, a püspöki szinodusnak tagja nem minden püspök lehet, csak akiket a pápa kinevez, és a szinodus összehívása és határozatainak elfogadása vagy elutasítása a pápa belátásán fordul.

Ilyen pápai előjogok figyelembe vételével úgy tűnhet, mintha a püspökök Istentől kapott hatalma csak névleges hatalom volna, mert a valóságban nem volna több a püspök, mint a pápa hivatalnoka, akaratának végrehajtó eszköze.

2. *A püspökök jogainak biztosítása*

Mit lehet szembe állítani ezzel a látszattal? Először azt, hogy – mint említettük – a püspökök az első vatikáni zsinat szerint is isteni joggal gyakorolják a hatalmukat; a második vatikáni zsinat pedig úgy nyilatkozott, hogy saját, rendes és közvetlen hatalommal rendelkeznek. Másodszor: IX. Piusz pápa az első Vatikánum után öt évvel jóváhagyott olyan tételeket, amelyek szerint a pápa iurisdictioja nem akarja megszüntetni vagy gátolni a püspökök iurisdictioját, nem akar helyébe lépni az egyes püspököknek, és nem akarja, hogy a püspökök csupán eszközei vagy hivatalnokai legyenek a pápának (181). A püspöki hatalom isteni eredete miatt lehetetlenség, hogy a püspöki székek nagyobb részét a pápa adminisztrátorok útján kormányozza. Továbbá a pápa nem vonhatja meg a püspököktől a jogot, hogy saját alattvalóik számára törvényeket és tilalmakat hozzanak, ítélkezzenek és az istentisztelet meg az apostolkodás területén rendeleteket adjanak ki (E 21).

3. *A kétféle hatalom elvi összeegyeztetésének kísérletei*

Ha a most említett döntéseket tekintjük, nem beszélhetünk a cent-

ralizmus győzelméről. Inkább a hatalmi tényezők olyan ütközési lehetőségeiről van szó, amelyek két egymással állandóan konkuráló, a hatalomért versengő tényezőnek tüntethetik fel Egyházunk legfőbb vezetőségét. A konkurrencia – ha valamelyik fél gyengesége folytán néha esetleg előadódik – nem az elvekből következik. De máig sem történt meg az elvek összeegyeztetésének olyan megfogalmazása, amelyből önként következnek a helyes gyakorlati magatartás egy-egy esetben. Ma még csak kísérletekről beszélhetünk e tekintetben.

A legrégibb elmélet az egyházi hatalom két olyan szervéről beszélt, amelyek nem egyenrangúak, mert a pápa egyedül is képviselheti a püspöki kollégiumot, fordított esetben azonban nem lehetséges.

Későbbi hittudósok „modell”-je szerint Krisztus a hatalmat a pápa vezetése alatt álló kollégiumra ruházta, a hatalom gyakorlása pedig kétféleképpen történhet: bizonyos ténykedéseket a pápa egyedül végezhet a kollégium nevében, más ténykedéseihez viszont a kollégium tagjainak hozzájárulása is szükséges.

Ismét mások szerint a főhatalom birtokosa egyedül a pápa, aki azonban csak bizonyos tevékenységeket végezhet egyedül, más tevékenységeit a kollégiummal egyetértésben, a kollégiumon keresztül kell végeznie. Ez az elmélet alig különbözik a megelőzőtől.

Egy új és igen valószínűnek látszó elmélet olyan dialektikus kettősségekre utal, amelyek Egyházunk egész életét jellemzik: isteni és emberi elem, kegyelmi és jogi szervezet, a „már” és a „még nem” kettőssége stb. (lásd a 30. fejezetben). Ilyenféle a primátus és az epizkopátus kettőssége is. Ezek alapján *Egyházunkat nem körrel, hanem ellipszissel kellene ábrázolni*. Mert a körnek csak egy fókusza van (ti. a középpontja), az ellipszisnek viszont kettő. Nem a hatalmi vetélkedés, hanem ilyen két fókusz közti egészséges feszültség határozza meg Krisztus Egyházának ideális életformáját (182), és a két hatalom konkurálása, hatalmi versengése csak egészséges feszültség hiánya esetén következhet be. Ennek a kettősségnek szellemében dogmatizálta a Vaticanum Primum, hogy mit jelent a pápa primátusa, és ugyanakkor azt is, hogy a püspökök apostolutódok, és hatalmuk a Szentlélektől való, tőle kapták.

Az I. vatikáni zsinat egyéb területeken is mondott ki egymásnak látszólag ellentmondó határozatokat. Dogmatizálta például, hogy Isten a műveiből természetes módon észszel biztosan felismerhető, de azt is dogmának mondotta, hogy az istenismeret teljes bizonyosságát az ember számára csak a kinyilatkoztatás adhatja meg (183).

Az elméleti viták még folynak. *Egy dologban egységes a vitatkozók álláspontja: a pápa elvileg sohasem állhat önmagában, hanem szükséges, hogy mindig maga mögött tudja a püspöki kollégiumot.* Hiszen elsősorban ő a felelős az Egyház egységéért. Ezért legalább olyan formában kell kapcsolatban lennie a püspökök összességével, hogy nem mondhat ki olyan hittételt, amely a kollégium tanításával ellenkezik.

46. fejezet

A PÁPA TÉVEDHETETLENSÉGE

1. A tanítóhivatal tévedhetetlensége

A 32. fejezetben bizonyítottuk, hogy Krisztus Egyházának a hit és az erkölcs területén rendelkeznie kell a tévedhetetlenség karizmájával.

Azt is láttuk, hogy a keleti ortodoxoktól és a protestánsoktól eltérőleg mi így fogalmazunk: az Egyház a maga egészében tévedhetetlen, de ezt a tévedhetetlenséget egy-egy konkrét esetben az Egyház tanítóhivatalának megnyilatkozása reprezentálja, azaz képviseli, vagyis az Egyház tévedhetetlenségének szócsöve a tanítóhivatal. Mivel bizonyítjuk ezt?

A Krisztus utáni II. században találkozunk először az apostoli jogutódlás (successio apostolica) problémájával. A gnóosztikusok ugyanis a keresztényektől eltérő tanokat hirdettek, és ezek igazolására olyan „szentiratokra” hivatkoztak, amelyeket a keresztények nem fogadtak el hitelesnek, mert nem igazolja ezeket a „diadoché”. A diadoché szó hagyományt jelent, de nem elsősorban szóban hagyományozott tanítást, hanem olyan személyeket, akik a hitet az apostolokig visszavezethető formában képviselik, vagyis utódai azoknak, akik az apostoli tanítást írásba foglalták, vagy akiknek az apostolok leveleiket címezték és ők hűségesen tovább adták. Ebben az összefüggésben a tanítás hivatalát viselő egyénekhez van kötve, az egyének hivatala pedig arra irányul, hogy az apostoloktól hagyományozott ígét átvegyék, hűségesen őrizzék és olyanoknak adják tovább, akik szintén vállalják annak hamisítatlan formában való megőrzését. A hivatal viselője itt tehát egészen az ige, azaz a krisz-

tusi tanítás szolgálatában áll, olyan, mint a pusztában kiáltó szó (vö. Mt 3,3 par és Iz 40,3.6), vagy inkább a Szentlélek szócsöve.

Eszerint az apostoliság kezdetben az apostolok tanítására való visszavezethetőséget jelentette, a hagyomány szó pedig elsősorban azokra vonatkozott, akik az utódlás során felhatalmazott örei és tanúi az apostoloktól származó tanításnak, beleértve a keresztyének által elfogadott szentkönyveket is, amelyeket akkoriban még nem tekintettek „Szentírás”-nak (mert ezt a fogalmat akkoriban még csak az ószövetségi szentkönyvekre alkalmazták), hanem olyan írásoknak, amelyek az apostoli tanítást közvetítik. A hangsúly itt még nem a sugalmazottságon van, hanem az apostoliságon, és a szentírási kánonnak, valamint az újszövetségi szentiratok jelentőségének fogalma éppen ebben az időben, a gnóosztikusok ellen vívott küzdelmekben kristályosodik ki (184).

Ebben az időben a hit tisztaságának mértéke: visszavezethető-e az apostolokig? Ennek bizonyítéka pedig az, hogy az Egyház vezetői vissza tudják vezetni megbízatásukat az apostolok által megbízott vezetőkig.

Az újszövetségi meggyőződés nem az írásban megöröklített kinyilatkoztatásra épül elsősorban – ahogyan az ószövetségiek hite a tórára épült – hanem Jézusnak az apostolok útján ránk hagyományozott tanítására. A krisztusi tanítás hitelességeért akkor nem az evangéliumok és az apostolok írásai kezeskedtek, hanem azok az emberek, akiket az apostolok alkalmasnak találtak erre a feladatra, és átadták nekik a „depositum”-ot – amelynek nagy részét írásban is birtokolták – és kézzel átadott keretében a felhatalmazást is. Ez már a pasztorális levelek megírása korában így volt (2 Tim 4,14; 2 Tim 1,6). A krisztusi tanítás tévedhetetlen megőrzésének és magyarázatának biztosítéka tehát nem a Biblia olvasóinak ajándékozott isteni megvilágosítás, mint a hitújítók tanították, sem pedig az Egyház egésze kizárólagosan, mint a keleti ortodoxok tanítják, hanem azok, akik különleges felhatalmazást kaptak, vagyis az Egyház püspökei.

2. A pápa külön tévedhetetlensége

A megelőző két fejezetben láttuk: a pápai primátus körének kialakulása a legszorosabb összefüggésben volt azzal a ténnyel, hogy a római pápa felelősnek érezte magát a keresztyén hit és erkölcs egy-

segéért, ebben a szellemben intézkedett, és intézkedéseit nemcsak elfogadták, hanem sokszor kérték is.

Idővel sok olyan püspöki székhely létesült, amelyek alapításukat nem tudták történelmileg kimutatható formában visszavezetni az apostolokig. De mivel ezek püspökei is érvényesen felszentelt püspököktől kapták felszentelésüket és ezzel felhatalmazásukat, törvényességüket arra alapozták, hogy tanításuk megegyezik az apostolokéval. Ennek bizonyítására tanításuknak az apostolok által alapított püspökségek tanításával való megegyezésére hivatkoztak, apostoliságukat tehát indirekt úton igazolták. Olyanok viszont, akik direkt úton tudták igazolni apostoliságukat, ha tanításukat valaki komolyan kétségbe vonta, Róma tanításával vetették össze. Így Róma az ő esetükben azt a szerepet töltötte be, mint amelyet ők töltöttek be azok vitatott ügyeiben, akik nem tudták direkt úton igazolni apostoliságukat.

Ilyen gyakorlati magatartások során Isten népében egyre inkább megfogalmazódott a tétel, hogy az apostoli illetve krisztusi tanítás folytonosságát és sérthetetlenségét csak az biztosíthatja, ha van valaki, aki egyedül is reprezentálja az Egyház tévedhetetlenségét. Főképpen a nyugati szkizma és a pápai primátus tagadó későbbi eretnek mozgalmak (konciliarizmus, gallikanizmus, febronianizmus) ellensúlyozására tudatosult az Egyház gyakorlatában már a legrégibb időkben is ott rejlő tétel: a pápának mint a keresztény hit és erkölcs képviselőjének külön is kijár a tévedhetetlenség karizmája. Szükséges ugyanis, hogy az *Egyházban elhangzó ige valódisága és a hívek hitének helyessége biztosítására legyen valaki, aki a maga személyében is garanciát nyújthat ennek az igének helyességéről, a Szentlélek különleges segítsége révén.*

A mai hittudósok így is fogalmazznak: az Egyház szakramentalitása következtében az Egyháznak biztosan felismerhető jelként kell képviselnie a krisztusi igazságot olyan esetekben is, amikor egyetemes zsinat összehívásáról nem lehet szó, a mindennapi igehirdetésben (magisterium ordinarium) pedig még nem alakult ki az egységes vélemény, de szükség van a vitatott kérdések tisztázására.

Hivatalos formában a II. lioni zsinat (1274-ben), majd a firenzei zsinat (1439-ben), sőt bizonyos formában már a IV. konstantinápolyi zsinat (870-ben) képviselte a pápai tévedhetetlenség elvét (DS 3066–3068). Részletes és félreérthetetlenül pontos megfogalmazása az I. vatikáni zsinaton (1870-ben) történt (DS 3074). A II. vati-

káni zsinat ugyanazt vallja, mint az I. Vatikánum, és különösen hangsúlyozza – amit mindig tanított az Egyház és az I. vatikáni zsinat is –, hogy a tévedhetetlenség kijár a pápával közösségben lévő püspökök testületének is, ha akár egyetemes zsinaton, akár külön-külön, de egymással és a pápával egyetértésben tanítják valamely tételtől, hogy az kinyilatkoztatott igazság (E 18).

3. Az I. vatikáni zsinat dogmája a pápai tévedhetetlenségről

A dogma szövegében a következő megállapítások olvashatók:

a) A tévedhetetlenség első feltétele, hogy a pápa „*ex cathedra*” nyilatkozzék. Az „*ex cathedra Petri* = Szent Péter székéből” képletes kifejezés, amely nem helyre vonatkozik, hanem ezt jelenti: a pápa mint a szent Péternek adott felhatalmazás birtokosa, minden hívő pásztorának és tanítójának szerepében ünnepélyes formában nyilatkozzék.

b) A második feltétel, hogy *csak hitbeli és erkölcsi igazságról* mondhatja ki tévedhetetlenül, hogy benne van a kinyilatkoztatásban, és ezért az Egyház minden tagjának hittel kell fogadnia.

c) Nyilatkozatai nem az Egyház hozzájárulása következtében (*ex consensu Ecclesiae*) tévedhetetlenek, hanem a maguk erejében: „*ex sese*”.

d) És mivel a nyilatkozatok tévedhetetlenek, azért egyúttal visszavonhatatlanok és megváltoztathatatlanok is.

4. A tévedhetetlenség dogmájának hittudományos értelmezése

a) Hogy melyik pápai nyilatkozat *ex cathedra*-döntés és melyik nem, azt a középkor óta elhangzott nyilatkozatoknál aránylag könnyű, a régebbiekénél nem mindig könnyű megállapítani. Nehezebb esetekben a hittudósok a nyilatkozat tartalmának, hangjának, a hozzáfűzött megjegyzéseknek és a történeti körülményeknek elemzésével szokták ezt a kérdést eldönteni. Nem tartoznak a tévedhetetlenség körébe az ilyen esetek: ha a pápa körlevelet (enciklikát) ad ki, ha egy elébe terjesztett ügyben válaszol, ha kongregációi határozatot hagy jóvá, ha szózatot intéz hivekhez, zarándokokhoz vagy más csoportokhoz stb.

b) A tévedhetetlenség nem a pápa személyének szól, hanem hivatalával együttjáró karizma. Mivel karizma, független a pápa tehetőségétől, tanultságától, jellemétől és kegyelmi állapotától. Mivel hivatalával jár együtt, azért éppúgy nem ruházható át másra, mint ahogy a primátust sem lehet átruházni.

c) Az „*ex sese*” kifejezés sok félreértésre és félremagyarázásra adott alkalmat.

Ha ugyanis önmagában nézzük ezt a kifejezést, úgy tűnik, mintha izolálná a pápát az Egyház összességétől, mintha lehetőséget adna olyan tételek kimondására, amelyek az Egyház összességének hite szerint nem egyeztethetők össze a kinyilatkoztatással. Ha azonban a vatikáni zsinat szövegét és a történeti körülményeket tüzetesen elemezzük, könnyen észrevehetjük, hogy szó sem lehet ilyenről. Az *ex sese* kifejezés elsősorban arra utal, hogy a pápa külön tévedhetetlensége nem az Egyház összessége által, hanem Krisztus által ajándékozott karizma, amelyet sem a hívek, sem a püspöki kollégium nem vehet el a pápától és lényegében nem módosíthat. Másodsorban arra utal ez a kifejezés, hogy a tévedhetetlen nyilatkozatok hitelét nem az adja meg, hogy az Egyház utólag magáévá teszi, „ratifikálja” azokat, hanem a dogma kimondása maga teszi visszavonhatatlanná és megváltoztathatatlanná a kimondott tételt (185).

A tagadó formában szereplő „*consensus Ecclesiae* = az Egyház beleegyezése” kifejezés tehát szigorúan jogi értelemben veendő, vagyis az utólagos „ratifikálás” szükségességét tagadja, de nem zárja ki azt a kívánalmat, hogy a pápai döntés összhangban álljon az Egyház hitével. Hiszen a pápa Egyházunk hite egységének képviselője, megjelenítője, reprezentálója akkor is, amikor hitigazságot mond ki. Ezért csak az Egyháznak adott kinyilatkoztatásból meríthet (E 25), és megnyilatkozásainak olyan tárgyúaknak kell lenniük, amelyek nemhogy megbontanák, hanem egyenesen szolgálják az egyházi közösség egységes hitét (vö. Jn 19,35). Ez magának a zsinatnak szavaiból is kitűnik: ugyanazt a tévedhetetlenséget birtokolja a pápa, amellyel Krisztus felruházta Egyházát.

Amikor tehát a pápa tévedhetetlenül nyilatkozik, nemcsak Krisztust képviseli, hanem a tévedhetetlen Egyházat is, Isten népét, amelynek maga is tagja, és amelynek tévedésmentes hitét fogalmazza meg úgy, hogy az mindenki számára kötelezővé válik. A pápa és a tanítóhivatal tévedhetetlensége tulajdonképpen az Egyház közössé-

gének kijáró aktív tévedhetetlenség egyik konkrét és látható megnyilatkozása (186).

d) Így nézve nem egyéb a tévedhetetlenség, mint egyfelől Isten üdvözítő szeretetének útmutatása, másfelől a választott nép igentmondása erre az isteni útmutatásra. Tehát *nem külsőleg ránk kényszerített igazságok* és magatartás-formák elfogadásáról, vagyis egyszerű jogi ténykedésről van szó, hanem a Krisztussal való bensőséges kapcsolat épségben maradásának egyik nélkülözhetetlen feltételéről.

e) A tévedhetetlen nyilatkozat *jogilag is kötelez*. Aki szándékosan nem fogad el egy nyilatkozatot, dogmaként kimondott hittételt, vétkezik a hit ellen, az eretnekség bűnét követi el. Sőt egy-egy hittétel visszautasításában magának a tévedhetetlenségnek kétségbevonása vagy visszautasítása is benne foglaltatik. Ez pedig az Egyháznak mint Krisztus hűséges követőjének elutasítása, aminek következtében az ilyen ember tulajdonképpen önmaga zárja ki magát a hivek közösségéből.

f) Mivel a tévedhetetlenség karizma, azért elvileg független a pápa egyéniségétől és teológiai jártasságától. Hiszen nem saját tudását, hanem az Egyház hitét tolmácsolja a pápa a Szentlélek segítségével. Mivel azonban a határozatok megfogalmazása mindig az illető kor nyelvén és világképének megfelelően történik, azért nem ugyan elvileg, de gyakorlatilag szükség van arra, hogy a pápa a szóban forgó kérdést és megfogalmazásának lehetőségeit *a kérdésben jártas hittudósok bevonásával* tanulmányozza. Így alkalmasabban, kevésbé félreérthetően és hatásosabban tudja tolmácsolni a Szentlélek mondanivalóját. Úgy is szokták ezt fogalmazni, hogy a tévedhetetlen kifejezések történetisége megkívánja a szaktudósok bevonását.

g) A történetiségnek más következménye is van. Mivel a pápa a tévedhetetlen döntésekben mindig saját korának nyelvén és világképének megfelelően fogalmaz, azért a későbbi korokban egy fontos, manapság „*hermeneutikai*”-nak mondott feladat is hárul a hittudósokra. Ez abban áll, hogy tanulmányozniuk kell, mi a korhoz kötöttség a tévedhetetlen döntésekben, és ezt elhagyva, saját koruk világképének megfelelően kell értelmezniük és átfogalmazniuk a korhoz nem kötött mondanivalót. Ilyenkor nem változhat meg a dogma lényeges mondanivalója, hanem csak új ruhába öltözteti az újabb hittudomány. Szűz Mária mennybe felvétele jó példa erre. Sok mai hittudós ugyanis úgy látja, hogy a Biblia nem helynek, hanem állapotnak

tartja a mennyországot, Mária felvétele tehát nem testének más helyre való átvitelét jelenti, hanem azt, hogy a térre nem szoruló megdicsőült testet Jézus már a föltámadás pillanatában tökéletes közelségbe hozta a mindenütt jelenlévő Istennel.

A történetiség azt is eredményezi, hogy egy dogma olyan szempontból is elemezhető, újra meg újra elővehető, hogy *nem szoruló kiegészítések*re. Hiszen a legtöbb dogmatikai határozat valamilyen tévedésnek ellensúlyozására készült, mondanivalója tehát csak egy vagy két oldalról, a tévedések által fenyegetett oldalról világítja meg a szóbanforgó témát, nem minden szempontból. Így az első vatikáni zsinat a pápa primátusát olyan tévedésekkel szemben szögezte le, amelyek a püspökök vagy a hittudósok vagy a hívek összességének elsőbbségét állították. Ugyanakkor nem tisztázta azt a kérdést – amely később merült fel –, hogy a primátus milyen viszonyban van a püspökök hatalmával. Egy dogma kimondása után tehát nem zárulnak le a dogmával kapcsolatos problémák, hanem tovább folyhat a teológiai kutatás.

A hermeneutikus értelmezés nem mindig a szaktudósok felkészültségén fordul. Hiszen az Egyház összességének tévedhetetlensége magában foglalja a kimondottnak tévedhetetlen értelmezését, ha nem is merül ki ebben.

5. Nem-tévedhetetlen egyházi megnyilatkozások

1. A pápa és az egyházi tanítóhivatal többi tagjának nem-tévedhetetlen, de hivatalos (autentikus) megnyilatkozásai „assensus”-t vagyis vallási színezetű engedelmisséget kívánnak. Ez nemcsak az elutasítást, hanem a közömbösséget is kizárja, hiszen ilyen esetekben a tanítóhivatal teljes felelősségének tudatában főpásztori útmutatást kíván nyújtani olyan kérdésekben, amelyekben nem akar végleges és megváltozhatatlan döntést hozni. Némi fenntartással is lehet fogadni az ilyen útmutatásokat – amelyeknek elfogadása nem a hit, hanem az engedelmisség nevében kötelező –, vagyis abban a tudatban, hogy esetleg idővel elavulnak, vagy megváltoznak. Komoly tanulmányozás és lelkiismereti mérlegelés nélkül azonban nem szabad őket kétségbevonni, így megalapozott kétségeinket csak szakmai körökben szabad képviselni.

A nem-tévedhetetlen, de hivatalos megnyilatkozások tételeit nem dogmának mondjuk, hanem biztos teológiai igazságnak (certum).

2. *A hittudósok vagyis teológusok tanítása sohasem tévedhetetlen.* Ők ugyanis nem tartoznak az Egyház tanítóhivatalához, csak *szócsövei* annak.

Hivatásbeli feladatuk azonban jóval több a tanítóhivatal által képviselt igazságok tolmácsolásánál. A kinyilatkoztatás forrásait és az Egyház hitét állandóan tanulmányozniuk kell: nem vonhatók-e le ezekből olyan következtetések, amelyek részben előkészítik a tanítóhivatal esetleges későbbi megnyilatkozásait, részben a már elhangzott megnyilatkozásokat érthetőbbé és a hívők számára könnyebben elfogadhatóvá teszik. A hittudósok állásfoglalásai annyit érnek, amennyi bizonyítékra épülnek.

Az utóbbi elv a tévedhetetlen pápai vagy egyéb tanítóhivatali döntéseknek olyan kísérő szövegeire is vonatkozik, amelyek nem tartoznak a tévedhetetlen kijelentés mondanivalójához, hanem azt csak magyarázni vagy bizonyítani akarják.

3. *A hittudósok állításait gyakorlatilag különféle szempontok szerint szoktuk mérlegelni.* Ha egyöntetűen képviselnek egy igazságot, akkor általános hittudományi véleményről (*sententia communis*) beszélünk. Ilyenkor a tévedés veszélye nélkül nem lehet a kijelentés ellenkezőjét állítani, hiszen szakemberek alapos tanulmányozása és a Szentlélek segítő kegyelme szokta megelőzni az ilyen kijelentéseket. Viszont nem egy esetben komolyan vitatható, hogy megvan-e az egyöntetűség, különösen, ha nem az egész történelem minden jelentősebb hittudósa, hanem csak egy-egy korszak hittudósainak összessége képvisel valamilyen tételt. Bonyolítja a problémát, hogy az egyöntetűség megállapításánál tekintetbe kell vennünk a történetiséget is, hogy tudniillik egyes tudósok véleményét mennyiben befolyásolta koruknak természettudományos vagy antropológiai szemlélete.

AZ ÁLDOZÓPAPOK KÜLDETÉSE

1. A preszbiteri fokozat kialakulása

Az Újszövetség teljes értelemben vett papja, vagyis Isten és az emberek közötti közvetítő maga Jézus Krisztus (Zsid 4,15; 5, 5–10; 7,24; 8,1–2; 9,11.15). Másodlagos értelemben azonban papi funkciókat tulajdonít a Biblia Isten újszövetségi népének is (1 Pt 2, 9; Jel 1,6; 6,10). Ennek a papi jellegű népnek egyik feladata az „Istennek tetsző lelki áldozatok” (1 Pt 2,5) bemutatása, vagyis a Krisztus akaratának megfelelő életforma, amellyel Krisztus önátadását követve „élő és szent áldozatul” adjuk át magunkat Istennek (Róm 12,1). Isten papi népe másik feladata Isten dicsőségének, azaz egyetemes üdvözítő akaratának és üdvözítő tetteinek hirdetése (1 Pt 2,9–10).

1. Az első század vége felé – mint a 41. fejezetben láttuk – már világosan kitűnik, hogy a krisztusi közvetítést aktualizáló tevékenységeket nem minden vonatkozásban gyakorolták valamennyien, akik a keresztség által az egyetemes papság (*sacerdotium commune*) részeseivé lettek. *Bizonyos feladatok egy szűkebb réteg, a szolgálati papság (sacerdotium ministeriale) hatáskörébe tartoztak.* Ezen szolgálati papságon belül a hit, a liturgia és az apostolkodás irányítása és az egyházfegyelmi kérdések egysége feletti őröködés a vezetőségre, a püspökökre tartozott, akik vagy kollégiumszerűen, vagy pedig monarchikus formában jártak el az ilyen ügyekben. Segítőtársaik a diakonusok voltak. A klérus hármas tagolódásáról először a századforduló körül keletkezett iratokban olvashatunk (pl. Ignatius, Clemens Romanus), általánossá pedig a második század folyamán válhatott ez a hármaság (vö. 42. fejezet).

Ennek alapján azt kell mondanunk: *bár a mai értelemben vett papság alapításáról kifejezetten sehol sincs szó a Szentírásban, mégsem mond ellent Krisztus akaratának,* hiszen kezdetei visszamennek az apostolok korára, ők pedig tévedhetetlen értelmezői voltak a krisztusi akaratnak. Az áldozópapság isteni eredete *dogma* (DS 1776).

2. Természetesen történelmi körülmények is közrejátszottak a hármas tagolódás létrejöttében. A hívek számának gyarapodása és az

egy püspök alá tartozó földrajzi terület nagyobbodása következtében ugyanis egyre nehezebbé vált a püspök számára a rá váró összes feladatok ellátása. Minél nagyobb lett a diaszporában élő keresztények száma, annál inkább szükségessé vált, hogy a püspök a segítőtársai közül egyeseket kiválasszon és a diaszporába küldje, ahol a közösségek kisebb létszáma miatt nem volt szükség az egész püspöki hatáskörre. Az így kiválasztottakat tehát csak bizonyos feladatok ellátására szentelték fel. Ennek nyoma a mai egyházjogban, hogy a püspökökön kívül joghatósági (iurisdictio-s) hatalommal csak a plébános rendelkezhet.

3. Az áldozópapi hatalom átadása – akár a püspöki hatalomé – kézrátételt kísérő imádság által történt (vö. ApCsel 6,6; 1 Tim 1, 18; 4,4; 5,22; 6,12; 2 Tim 1,6; 2,2; Tit 1,3). A trienti zsinat dogmának mondotta, hogy a kézfeltétel nemcsak papi hatalmat és úgynevezett szentségi kegyelmet közvetít, hanem a papnál is eltörölhetetlen jegyet (character indelebilis) nyom a lélekbe (DS 1774). Ennek következménye, hogy a szentség felvétele meg nem ismételtető, és a szentelésben nyert képesítés akkor is megmarad, ha a pap hűtlenné válik hivatásához, sőt ha hitét is megtagadja. Ez az alapja annak, hogy halálveszedelemben forgó hívőre vonatkozólag más pap hiányában érvényes a papi teendőktől eltiltott, sőt hittagadó pap gyóntatási feloldozása.

2. Az áldozópapok feladatai

„Az áldozópapoknak nincs ugyan főpapi méltóságuk, és hatalmuk gyakorlásában függnek a püspököktől, mégis összeköti őket velük a papi méltóság” – tanítja a II. vatikáni zsinat, és így folytatja: „őket is az evangélium hirdetésére, a hívek lelkipásztori gondozására és az istentisztelet végzésére szentelik fel” (E 28).

Az újszövetségi Szentírás az apostolokra és azok utódaira sohasem alkalmazza a pap (hiereusz) elnevezést, csak Krisztust nevezi így a Zsidóknak írt levél (7,15; 8,4), amikor az általa bemutatott és örök időkre érvényes áldozatról beszél. Nyilvánvalóan azért, mert a zsidó és a pogány hiereusz főteendője az áldozatbemutatás volt, az Újszövetség pedig nem a liturgia végzésében látja a papság elsődleges feladatát. Elsődleges papi feladat a II. vatikáni zsinat szerint is:

az evangélium hirdetése, vagy más fogalmazásban: az *ige szolgálata* (DR 25; Papi szolg. 4), nem pedig a liturgia végzése.

Szorgosan kell tanulmányozniuk Krisztus evangéliumát, nehogy saját bölcsességüket hirdessék, és hogy tévedésmentesen értelmezzék Krisztus szavait, szemük előtt kell tartaniuk az Egyház tanítását. Ne feledjék továbbá, hogy szavuknak hallgatóik szívéig kell eljutnia, azért ne általánosságokról beszéljenek, és olyan nyelven szóljanak, amely alkalmazkodik a hívek képességeihez és különleges körülményeihez.

1. „*A papság elsőrendű feladata abban áll, hogy a természetfölötti rendet hihetővé tegye.* Nem egy vallási berendezkedés, hivatalnoka, hanem Istennek olyan szolgálója, akit Isten az ő barátainak, sokszor nehezen meggyőzhető barátainak meghívására és kiszolgálására választott ki. Ehhez alázat, türelem és szeretet kell. Sokkal könnyebb volna azt mondani, hogy Isten helyettesei vagyunk, az ő tekintélyét és hatalmát képviseljük, és ezért nekünk is jár valami abból a hódolatból és tiszteletből, amivel az emberek Istennek tartoznak” (187).

Tudjon embertársaihoz olyan nyelven beszélni, amely visszhangra talál lelkükben. Ehhez viszont az is szükséges, hogy korának problémáit és nemesebb törekvéseit ismerje és magáévá tegye. Nem azt jelenti, ez, mintha Egyházunk feladata a világ értelmezése és megjavítása volna. A világot értelmezni a filozófia hivatott, megjavítani pedig a szociológia és a politika. De a papnak is kell munkálkodnia az értelmezés és a megjavítás területén, mégpedig abban a formában, hogy az emberek szeme önkéntelenül ráirányuljon arra, hogy mindkét területen az embernek Istenhez, önmagához és az anyagi világhoz való olyan viszonyulásában található meg a végső megoldás, amilyent a krisztusi kinyilatkoztatás hirdet. A világ javait szolgáló horizontális tevékenység és az Istenre irányuló vertikális tevékenység szükségképpen kiegészítik egymást (188).

2. A második feladatnak, a *liturgikus ténykedésnek* különleges célja az emberek hódolatának közvetítése Istenhez és Krisztus kegyelmi kincseinek közvetítése az emberekhez. *De ezeket a ténykedéseket is az ige szolgálatának szellemében kell végezniük*, mert a liturgiának másodlagos, de nem kevésbé fontos célja az is, hogy hitet fakasszon és mélyítsen el az emberekben, és imádkozni is tanuljunk belőle.

Szentelési felhatalmazásukat különösképpen az Egyház szentségi élete középpontjának, az eukarisztiának ünneplésekor gyakorolják a papok, amikor mintegy Krisztus személyében tevékenykednek

és a hívek önátadását összekapcsolják a Főnek áldozatával. A többi szentségek közül még a bűnbocsánat szentségének és a betegek kenetének kiengesztelő hatását említi a zsinat abban a szellemben, amelyet Szent Pál így fogalmazott: „ránk bízta a kiengesztelődés szolgálatát” (2 Kor 5,18).

Liturgikus ténykedésnek mondja a zsinat a breviárium végzését is, hiszen az mindig az Egyház nevében történik, még ha egyedül mondja is valaki: az Egyház dicsőró, hálaadó és kérő imája a titokzatos Test tagjaiért, sőt az egész világért (P 5).

3. *A hívek irányítására* különösen áll, hogy az áldozópapok „a hívek egy-egy helyi közösségében valamiképpen jelenvalóvá teszik a püspököt, . . . állomáshelyükön láthatóvá teszik az egyetemes Egyházat, és hathatósan járulnak hozzá Krisztus egész Testének építéséhez” (E 28). Munkájukat a püspök megbízásából és előírásai szerint kell végezniük.

Krisztusban atyaként viseljék gondját a híveknek és legyenek a nyáj példaképe (vö. 1 Pt 5,1–4), küzdjenek mindenfajta széthúzás ellen, tartsák kötelességüknek a hívek összefogását és összetartását, neveljék rá híveiket, hogy ne csak maguknak éljenek, hanem ki-ki milyen lelki ajándékot kapott, aszerint legyen a másik ember szolgálatára: valamennyien a krisztusi szeretet szellemében teljesítsék kötelességeiket az emberi közösségben. Különös gondjuk legyen a szegényekre és a betegek, és arra, hogy papi és szerzetesi hivatások is fakadjanak a rájuk bízottak között.

„A lelkipásztori tevékenység azonban nem szorítkozhat arra, hogy a hívekkel csak egyenként törődjék, hanem sajátosan kiterjed arra, hogy valódi keresztény közösséget alakítson ki” (P 6).

A közösségi szellem azonban csak akkor mondható egészségesnek, ha a helyi egyház problémáin túl magáénak érzi az egyetemes Egyház érdekeit és problémáit.

Minden keresztény közösség alapja és szegletköve az eukarisztia ünneplése, „amelyről csak akkor mondható el, hogy szívből fakadt és teljes értékű, ha mindenkit a szeretet cselekedeteire és egymás megsegítésére készítet, ha gyümölcse a missziós tettvágy és a keresztény tanúságtétel a maga különféle formáiban” (uo.).

Ezekből a szövegekből látjuk, „hogy a papság munkájának elsődleges célja nem az egyházi szervezet építése, nem az úgynevezett keresztény kultúra elemeinek megvalósítása, nem a díszes templomok építése, hanem a hitnek és a krisztusi lelkiületnek beoltása az

emberekbe. Minden egyéb csak eszköz ennek a célnak elérésére. Az Isten országa azáltal terjed, hogy az emberek Isten gyermekeivé válnak a kegyelmi megigazulásban és erkölcsi felfogásban” (189).

4. Az áldozópapok feladataiból következik, de a zsinat külön is megemlíti, hogy a papoknak a *keresztény tökéletességre törekvése* nem öncélú és nem is csupán az egyéni üdvösség biztosítása, hanem a közös tanúságtételnek egyik hatékony eszköze. „A zsinat most lelkipásztori célkitűzéseire gondol: miként újítsa meg belsőleg az Egyházat, hogyan biztosítsa az evangéliumnak az egész világon való elterjedését, és mit tegyen annak a párbeszédnek a sikeréért, amelyet a mai világgal kell folytatnia; ezeket tartva szem előtt, buzdítja a papokat, hogy az Egyház által ajánlott eszközöket felhasználva törekedjenek az életszentségre” (P 12).

3. A papok személyi kapcsolatai

1. A papi életéről és szolgálatról szóló zsinati dekrétum hangsúlyozza, hogy az Egyház közös tanúságtétele csak úgy érhető el, ha papok a *püspök* vezetésével, és a rájuk bízott hívekkel együtt fejezik ki hitüket, reményüket, és gyakorolják a szeretetet.

Az egység és a rend megköveteli, hogy a püspökökhöz bizalommal, őszinte szeretettel és engedelmisséggel ragaszkodjanak. A püspökök pedig úgy tekintsenek rájuk, mint nélkülözhetetlen segítőkre és tanácsadókra, testvéreiknek és barátaiknak tartsák a papokat. Ezért erejükhöz mérten gondoskodjanak anyagi, de főképpen lelki ügyeikről. Ajánlotta a zsinat az egyházmegye testületét képviselő papi tanács, papi szinodus felállítását. VI. Pál pápának 1966. augusztus 6-án kelt Motu proprio-ja ezt el is rendelte, és azóta már működnek is a papi szinodusok.

2. A papszentelés a *papi kollégiumba* való felvételt is eredményezi. „A papokat az egyházirend szentsége az egyetlen papi rend tagjaivá és egymás testvéreivé teszi. Ajánlatos azonban – írja az idézett dekrétum –, hogy ezenfelül egyházmegyenként is külön egységes testületet alkossanak a papok, püspökök vezetésével”. Nem külön szervezetről van itt szó, hanem annak a testvéri együttműködésnek felújításáról, amely az apostolok korában és az ezt követő időkben magától értetődő volt, még a monarchikus vezetési forma kialakulása után is.

Az áldozópapok kezdetben preszbiterkollégium keretében működtek és teljesen kollektív formában határoztak, egyiküknek mint előjárónak vezetésével. A közösségi vezetésnek ez a formája átmenet volt a kezdetben egyes helyeken kialakult teljesen kollektív vezetés és az idővel mindenütt kialakult monarchikus püspöki vezetés között (41. fejezet). Antióchiai Szent Ignác leveleiből tudjuk, hogy a monarchikus forma is fontosnak tartotta: a püspök tekintse tanácsadóinak a presbitereket. Így ír például: „Törekedjetez mindent Isten szellemében egyetértésben intézni, miközben a püspök Isten helyett, az áldozópapok az apostoli tanács helyett járnak az élen, az én kedves diakonusaim pedig Jézus Krisztus szeretetszolgálatával vannak megbízva” (Magna 6, 1).

Minden pap működése a közös célra irányul, ezért nagyon fontos, hogy valamennyien, akár egyházmegyések, akár szerzetesek, segítsek egymást, és legyenek megértéssel egymás iránt, különösen az öregek és a fiatalok. Legyen gondjuk beteg társaikra, az elcsüggedtekre, a magukra hagyottakra és más rászorulókra, főképpen azokra, akik lelki válságba jutottak. Felüdülés végett is szívesen találkozzanak, és tegyenek meg minden lehetőt arra, hogy az egyedüllétből eredő esetleges veszélyektől megszabaduljanak.

3. A *világi hívőkkel* való személyi kapcsolatot is a testvéri szeretetnek kell jellemeznie, hiszen papok és laikusok Krisztus egy és ugyanazon Testének tagjai, és ezt a Testet minden keresztény köteles építeni. Vegyék komolyan a papok azt a jogos szabadságot, amely az emberi közösségben mindenkit megillet. Testvéri megértéssel vegyék tehát figyelembe a világiak kívánságait, és ne feledjék, hogy a tevékenységnek bizonyos területein ők több tapasztalattal, illetékességgel és tekintéllyel rendelkeznek. Bizalommal ruházzanak rájuk tisztségeket is az Egyház szolgálatában, teret biztosítva tevékenységüknek; alkalomadtán bátorítsák őket, hogy kezdeményezzenek is. A jó pásztor nem mulasztja el, hogy azokat is felkeresse, akik nem járulnak szentségekhez, vagy esetleg a hitükben fogyatkoztak meg (P 9).

A DIAKONÁTUS

1. Diakonusok a Bibliában

Az újszövetségi Szentírásban háromféle értelemben olvasható a diakonus szó: Tágabb értelemben minden keresztény diakonus, amennyiben szolgálja Krisztusnak és az Atyának (Jn 12,26; 1 Kor 3,5; 1 Tesz 3,2). Szűkebb értelemben az apostolokat is diakonusoknak mondja a Biblia (Ef 3,7), amikor krisztusi szeretet-szolgálatról van szó, vagy arról, hogy más személyes szolgálatot teljesítenek a közösség érdekében. Legszűkebb értelemben olyanokat nevez diakonusoknak a Szentírás, akik a fokozatosan kialakuló hierarchia egyik hivatalát töltik be, és feladataik teljesítésében felszentelés útján nyernek megbízatást és erőt. A felszentelésre abból is következtetünk, hogy „ki kell előbb próbálni őket, és csak akkor szolgáljanak, ha kifogástalanok” (1 Tim 3,11). Az ApCsel-ben szereplő „hét férfi” is kézföltételt kísérő imádság közben kapta megbízatását. Az első diakonusok a püspök segítőtársai voltak (Fil 1,1; 1 Tim 3,8–13), és kisebb közösségi megbízatásokon kívül különösen a karitatív tevékenységet végezték.

Az ApCsel 6,1–7-ben említett hét segéderő választásánál hiányzik a diakonus szó. Az is feltűnő, hogy ott csak a szeretet cselekedeteinek végzésére szentelik fel őket, másutt viszont a közéjük tartozó István és Fülöp prédikálnak, sőt Fülöp kereszttel is (ApCsel 6,8–10; 7,2–53; 8,5.12–13.38). Ezért ma még vitatott, hogy ennek a hét férfiúnak felszentelése diakonus-szentelés volt-e. Egyesek szerint az történt, hogy az eredetileg csak szeretetszolgálatra kiszemelték közül Istvánt és Fülöpöt később szentelték diakonussá. Mások szerint már kezdetben mindnyájan diakonussá szentelődtek, de a diakonusi munkakör fokozatosan bővült. Eszerint a diakonusok a Krisztus utáni harmincas években még csak szeretetszolgálatot végeztek (erről tudósít az ApCsel 6,3–6), később pedig a kereszttelést és az igehirdetést is rájuk bízta, ezidőtájt történt István és Fülöp működése (190).

Annyi mindenesetre bizonyos, hogy a diakonusok intézménye az apostoli időkre megy vissza. A trienti zsinat *dogmaként* tanítja, hogy

a diakonátus a hierarchiához tartozik. Tehát a diakonus ennek a szentségnek révén biztosított papi felhatalmazásnak egy részét kapja szenteléskor (DS 1776; vö. E 29; M 16). Éppen ezért a szentelés eltörölhetetlen jegyet is ad. A szentelés anyaga a kézföltétel, formája pedig a kézföltételt követő praefatio-nak egyik kiemelt mondata (vö. DS 3858–3860).

2. A diakonus feladatai

A diakonátus szolgálatot jelent, és ez az elnevezés jól kifejezi, hogy a diakonus az egyetemes papságból következő szolgálatot végzi, de más formában, mint a laikusok. Szolgálatuknak tárgya legközelebb áll a laikusokéhoz, mert teendőik voltaképpen olyanok, amiket laikus is végezhet, ők azonban külön szentelési megbízatás alapján hivatásszerűen végzik azokat. A püspöknek és a papoknak fenntartott teendőkön kívül, tehát a konszekráción, gyóntatáson, bérnálásán, valamint a betegek kenete és az ordo szentsége kiszolgáltatásán kívül minden más teendő ide tartozik. A *Lumen Gentium* (29) részletesen felsorolja ezeket a teendőket.

A zsinat szerint a diakonusok a püspök segítőitársai, de nem olyan értelemben, mintha a püspök vagy a plébános közvetlen szolgálatára volnának felszentelve. Felszentelésük önálló munkakört biztosít, mert a *diaconatus* ugyanannak az egy ordo szentségnek egyik fokozata, amely szentségnek másik két fokozata az *episcopatus* és a *presbyteratus*.

3. Önálló és állandó diakonátus

Az ősegyházban a diakonátus általában nem képezett átmeneti fokozatot a preszbiterátushoz, mint ahogy az újkorban kialakult, hanem önálló és állandó életforma volt. A II. vatikáni zsinat több dokumentuma (E 29; M 16; O 17) leszögezi, hogy az egyes püspöki karok visszaállíthatják ezt az önálló diakonátust, és a pápa jóváhagyásával érett korú házasembereket is felszentelhetnek erre az életformára; a cölibátus kötelezettsége csak olyanokra áll, akik fiatal korukban választják életformának a diakonátust.

NYÍLT KÉRDÉSEK

1. A klérus társadalmi helyzete

Körülbelül az ötödik század óta a püspökök, papok és diakonusok különleges helyet foglalnak el a társadalomban, ami főleg abban nyilvánul, hogy világi hivatást általában nem választanak, hanem egyedül a vallásért és a vallásból élnek, az emberek pedig a legtöbb országban természetesnek tartják ezt az állapotot.

Felvetődhet a kérdés, hogy ez a társadalmi helyzet milyen összefüggésben van a papi hivatás lényegével. A válasz két szempont szem előtt tartásából adódik:

1. Bár Krisztus apostolait elhívta addigi foglalkozásuktól, hogy egészen az evangélium terjesztésének élhessenek, *krisztusi eredetűnek, krisztusi akaratnak mégsem mondható*, hogy a papság különleges társadalmi helyzetet élvezzen. Hiszen Szent Pál esetében sem volt így (ApCsel 18,3; 1 Tesz 2,9; 1 Kor 9,15). A különleges helyzetet tisztán társadalmi képződménynek kell tartanunk.

2. Kétségtelen, hogy a papi hivatás megkívánja, hogy a pap emberek közt éljen, szerves tagja legyen a társadalomnak, de ugyanakkor az is kívánatos, hogy valamilyen formában mégis más legyen a pap, mint a laikus. Bizonyos értelemben „corpus alienum = idegen test” legyen a többi ember között, mert csak így képviselheti az evangéliumnak az evilágiságtól teljesen eltérő, sőt annak sokban ellentmondó üzeneteit.

3. Ezek azonban csak elméleti megfontolások. Gyakorlatilag nehéz megmondani, hogy mennyire illeszkedjék be a többiek közé, és miben különbözzék tőlük. A megoldás nemcsak a társadalmi körülményeken fordul, hanem különféle papi egyéniségek szerint is más-más megoldás kívánatos.

2. Cölibátus a klérusban

Az előbbi témával némileg összefügg a cölibátus kérdése (191).

1. Először le kell szögeznünk, hogy bár Krisztus maga a cölibátust választotta és apostolaitól is megkívánta, hogy családjukat elhagy-

ják, az *ősegyház* mégsem tekintette kötelezőnek, dogmatikailag tehát nem *velejárója* az *egyházrend* szentségének.

Nyugaton már a negyedik században több provinciális zsinat előírta, az egész Egyház számára azonban csak Nagy Szent Leó pápa (†461) intézkedése által vált kötelezővé. A népvándorlás alatt és után ellenkező gyakorlat kapott lábra, és a Leó-féle előírást 1123-ban elevenítette fel VII. Gergely pápa szigorú törvény formájában (DS 711), de hosszú időbe telt, amíg a törvényt az egész akkori világban mindenütt végrehajtották. Újabbban különféle formában jelentkeznek olyan törekvések, amelyek a cölibátus megszüntetését vagy tetszőlegessé, fakultatívvá tételét kívánják. Ennek ellenére a II. vatikáni zsinat A papi szolgálatról és papi életéről kiadott dekrétumában ragaszkodik a cölibátushoz a nyugati Egyház számára, de ugyanakkor tiszteletreméltónak mondja a keletiek ellenkező gyakorlatát (P 16).

2. Kétségtelen, hogy a cölibátus mellett sok és súlyos érv felhozható. Fontosabbak a következők:

a) A zsinat utal az Egyház *eszkatológiai jelszerűségére*, amelynek értelmében kell, hogy legyenek olyanok, akik elővételezik a végső állapotot, amikor megszűnik a házasság, de nem szűnik meg, sőt kiteljesedik a szeretet (Mt 22,30).

b) Szent Pál írja, hogy míg a házasság házastársuk tetszését keresik, a nőtlenek *nem „megosztottak”* Krisztus és a házastárs között (1 Kor 7,32–33). Ezt a szép gondolatot csak annyiban lehet érvnek tekinteni, hogy rámutat: az ideális állapot így jobban megvalósítható. Azoknál ugyanis, akik nem lépnek házasságra, nemegyszer másféle megosztottságot tapasztalunk: magányosságuk önző önkeseresésben, kapzsiságban, hatalomvágyban vagy egyéb területen keres kompenzálást, és irreális ábrándvilágba vezethet, aminek következtében az illető nem képes beleélni magát az átlagemberek lelki állapotába és gondolataiba.

c) Krisztus több olyan dologról való lemondást kívánt szűkebb körű tanítványaitól, amit másoknál megengedett; hogy akik hozzá közelebb állnak, *másoknál inkább kivegyék részüket az ő keresztségéből* (Lk 15,29; 19, 29). Ez a tény viszont a cölibátus mellett szól.

d) Mellette szól egy *pedagógiai érv* is: aki becsületesen megtartja a cölibátus törvényét, példájával igazolja, hogy a kegyelmi eszközök felhasználásával a laikusok is képesek megtartani a számukra kötelező úgynevezett „állapotbeli tisztaságot”.

Különösen olyanok számára jelent példát és bátorítást ez, akik saját hibájukon kívül nem tudtak házasságra lépni, és olyan házasságoknak, akik kényszerítő körülmények (pl. egyik házassfél betegsége) miatt nem élhetik meg a házasságot a maga teljességében.

e) Végül *gazdasági szempontokat* is fel szoktak hozni a cölibátus mellett. Ez az érv azonban vitatható.

3. A nők papsága

Ebben a kérdésben nem beszélhetünk dogmáról, bár némelyik hittudós úgy tünteti fel, mintha dogmatikailag is tilos lenne a nőket pappá szentelni. Több egyházi megnyilatkozás szól a nők felszentelése ellen, de nincs olyan tévedhetetlen megnyilatkozás, amely kinyilatkoztatott igazságnak tüntetné fel. Más kérdés, hogy mivel Egyházunk a legrégebbi időktől fogva határozottan úgy intézkedik, hogy az egyházirend szentsége csak férfiaknak adható fel, azért egy esetleges női szentelés érvénytelen lenne.

1. *A Biblia álláspontja vitatható*

a) A Rómaiaknak írt levélben (16,1) szó van egy Főbe nevű női munkatársról és hivatásának neve hímnemben szerepel: diakonosz; amiből egyesek arra következtetnek, hogy diakonussá lett volna szentelve. Más szentírásmagyarázók arra utalnak, hogy egyéb helyeken (pl. 1 Tim 3,11) szerepelnek ugyan diakonisszák, de elnevezésük nem felszentelésre, hanem megbízásra vonatkozik. Ebből úgy látszik, hogy Főbe sem fölszentelt diakonus, hanem fölszentelés nélküli kisegítő volt.

Az ötödik században ismét találkozunk diakonisszákkal, akik a nők keresztelését és a keresztségre való előkészítését végezték. A későbbi századokban a preszbütera és az episzkopa elnevezés is előfordul, de akiket ezek a nevek jelölnek – mai felfogás szerint – minden valószínűség szerint feleségük vagy anyjuk voltak a papoknak, illetve püspököknek. Nemegyszer kézrátétellel avatták fel őket, akárcsak néhol az apátnőket, de ez a kézrátétel – ma úgy látjuk – egyik esetben sem volt szentségi jellegű.

b) A nők felszentelésével szemben sokan hivatkoznak Szent Pál utasítására, hogy *a nők hallgassanak* a gyülekezetben (1 Kor 14,34). De ugyanakkor ugyanannak a szentpáli levélnek más helyén azt olvassuk, hogy nőknek is engedélyez profétálásokat Szent Pál,

feltéve, hogy fejüket látyollal takarják (1 Kor 11, 2–6). Az ApCselben (21,9) is olvasunk női karizmatikusokról. Mit szólunk ezekhez az egymásnak ellentmondó szentírási helyekhez? A korintusiak részletes körülményeit nem ismerjük, de a szövegösszefüggés és a bibliai analógia alapján igen valószínűnek tarthatjuk, hogy a nők hallgatását nem elvi okból, hanem valamilyen gyakorlati, éppen akkor felmerült különleges körülményre való tekintettel írta elő Szent Pál. Ez a hely tehát nem bizonyít a nők felszentelése ellen.

c) Feltűnő viszont, hogy *az utolsó vacsorára, ahol a misemondás hatalmát adta meg Jézus, nem hívta meg édesanyját*, aki egyébként tanúja szokott lenni élete jelentős eseményeinek (12 éves Jézus a templomban, első csodája Kánában, Golgota). Ezzel szemben nem hivatkozhatunk arra, hogy a nőknek férfiakkal való közös étkezése nem volt szokásban Jézus idejében, mert a húsvéti vacsora kivétel volt ez alól a szabály alól. Egyébként Jézus több alkalommal is túltette magát a korabeli szokásokon (pl. a samariai asszony esetében), és az első pünkösdkor is ott kellett lennie Máriának az apostolok körében. Éppen az utóbbi az, ami témánk szempontjából elgondolkoztató. Mert Mária ugyanúgy megkapta a Szentlelket, mint az apostolok, de a misézés hatalmát nem. Abból tehát, hogy Jézus az utolsó vacsorára nem hívta meg édesanyját, nem alaptalanul következtetjük, hogy ő sem akarja a nők papságát.

2. Egyéb szempontok és érvelések

Mint láttuk a Bibliában nem találunk egyértelmű választ problémánkra. Nem meggyőzőek egyéb érvelések sem, amelyek a nők papsága ellen *a női nem értelmi, jellembeli és egyéb tulajdonságaira, valamint a nőknek a családban betöltött szerepére hivatkoznak*.

A mai idők egyenjogúsítási törekvései, valamint a nők közéleti szereplései azt mutatják, hogy az ilyen érvek komolyan kikezdehetők (192).

3. Az Egyház gyakorlata

Komoly megfontolást érdemel az a tény, hogy az Egyház kétezeréves gyakorlata kizárta a nőket a szentelésből. Elgondolkoztató továbbá, hogy az *Ószövetségben* isteni rendelkezés folytán csak férfi lehetett pappá vagy levitává.

További hermeneutikai kutatásra, sőt esetleges hivatalos egyházi döntésre van szükségünk, hogy meg tudjuk mondani: Jézus és az apostolok eljárása, továbbá Egyházunk kétezeréves gyakorlata az ószövetségi rendelkezés érvényességének tudatára épült-e, vagy

pedig a nők akkori társadalmi helyzetéből adódó és más területeken is érvényesülő keretek megtartásából fakadt. Első esetben ugyanis az egyetemes és mindennapi tanfőhivatal (magisterium universale et ordinarium) megnyilatkozásának és ezért dogmának kell mondanunk, hogy nők nem szentelhetők pappá. Ha viszont csak korhöz-kötöttség és a kinyilatkoztatással összefüggésbe nem hozott keretek megtartásának esete forog fenn, akkor nem dogmatikus tanítás, hanem bármikor megváltoztatható tételes jogi előírás tiltja a nők felszentelését (193).

4. Az Egyház fogalmi megközelítése

Hivatalos meghatározása nincs a katolikus Egyháznak.

1. A Krisztusban hívők közössége

A Bibliában a görög ekkleszia szó a zsidó qahal szónak fordítása. Az utóbbi az Ószövetségben az Isten által összehívott gyülekezetet, a választott nép együttesét jelentette. Az első keresztények abban a tudatban alkalmazták magukra ezt az elnevezést, hogy Isten Krisztusban új népet hívott össze magának zsidókból és pogányokból. Akár a részegyház, akár ezek összessége mindig a Krisztusban hívők közössége (communio fidelium), akik azonban nem személyes kezdeményezésből társultak, hanem isteni hívásra válaszolva egy Isten-akarta szervezett közösségbe (institutio Dei) léptek be. A communio és az institutio kettősségének tudata végig kíséri az Egyházzal szembeni megnyilatkozások egész történetét (194).

2. Bellarmin meghatározása

Fogalmi meghatározásra azonban nem került sor, amíg a reformáció és ellenreformáció harcaiban előtérbe nem került a kérdés: melyik egyház Krisztus igaz Egyháza? milyennek akarta Jézus az ő Egyházát? Az akkor keletkezett különféle meghatározások közül a Bellarmin Róbert (†1621) által készített meghatározás vált népszerűvé, belekerült sok katekizmusba és hosszú időn át nagy tekintélynek örvendezett. Eszerint „az Egyház azoknak az embereknek társasága, akiket ugyanannak a hitnek vallása és ugyanazoknak a szentségeknek használata kapcsol egybe a törvényes pásthoroknak, kivált Krisztus földi helyettesének, a római pápának főisége alatt”.

Ennek a meghatározásnak értéke:

a) Pontosán elkülöníti Egyházunkat minden más vallási közösségtől, másféle egyházaktól.

b) Kiemeli az Egyház látható voltát és nem zárja ki, hogy bűnösök is tagjai közé tartozzanak.

c) Bizonyos jogi kategóriák számára is hozzáférhető, belefér pl. a hierarchikus megszervezettség, továbbá a közös hit, közös szentségek és az azonos vezetőknek való engedelmesség „hármasság kötele” (triplex vinculum).

Ezekkel az előnyökkel szemben nagy hiányossága, hogy főleg az Egyház külsejéről ad leírást: olyan, mint amilyenek az útlevelek személyi leírásai szoktak lenni. Ezért azt a látszatot keltheti, mintha az Egyház természetes történeti alakulat, szociológiai képződmény volna, amilyenek a hitetlenek tartják. Figyelman kívül hagyja ez a meghatározás, hogy az Egyházon keresztül maga Isten lépett be az emberiség történetébe. Bellarmin definíciójába nem fér bele az Egyház természetfölöttisége, Krisztussal való szakramentális kapcsolata.

3. Újabb próbálkozások

Ezért a hittudósok egy idő óta újabb, teljesebb definíciókkal próbálkoznak.

Az újabb definíciók elsősorban a corpus Christi mysticum gondolatát próbálták beledolgozni Bellarmin meghatározásába. Például: „Az Egyház az a vallási közület, mely Jézus Krisztus meghatalmazásából az idők végéig valósítja az emberek megszentelését, melynek tagjai a hit, a kegyelemeszközök és a törvényes felsőbbbségek iránti hódolat által, mint Krisztus titokzatos Teste, közösségben vannak egymással és Istennel” (195).

A II. vatikáni zsinat óta a hittudósok két új kifejezést vettek be definíciójukba: „Isten népe” és „az abszolút jövő előkészítése”. Pl.: „Az Egyház Isten újszövetségi népe, amely Krisztus titokzatos Teste gyanánt él és cselekszik, Isten uralma megvalósításának és az emberek ezáltal való üdvöztetésének szolgálatában áll, hogy az emberek és a világ abszolút jövőjét előkészítse” – írja M. Schmaus (196).

4. A II. vatikáni zsinat eljárása

Maga a zsinat szándékosan zárkózott el attól, hogy meghatározást adjon. Definíálás helyett két más utat választott az Egyház lényegének megértésére:

a) Mint már említettük: *bibliai képeket mutatott fel* és ezekkel mint szimbólumokkal próbálta érzékeltetni a fogalmilag pontosan ki nem fejezhető valóságot (vö. 288. lap).

b) Alkalmilag *olyan kijelentéseket tett*, amelyek az Egyház vala-

melyik lényeges megnyilvánulására utalnak és így a lényegnek más-más úton való megközelítését teszik lehetővé. Ilyen kijelentések: „azoknak gyülekezete, akik hittel tekintenek fel Jézusra, az üdvösség szerzőjére, az egység és a béke alapjára” (E 9); „a hit, remény és a szeretet közössége ezen a földön, általa árasztja (Krisztus) mindenkire az igazságot és a keyelmet” (E 8): „Isten országának csírája és kezdete a földön” (E 5); „hierarchikus szervekkel ellátott társaság és ugyanakkor Krisztus misztikus Teste” (E 8); „azért van, hogy Krisztus országát az Atyaisten dicsőségére a föld végső határáig elterjessze, és így minden embert részesítsen a megváltásban és az üdvösségben, az emberek által pedig Krisztushoz kapcsolódják a világmindenség” (AL 2); „gondoskodnia kell az emberek egész földi életéről is, amennyiben az összefügg mennyei hivatásukkal, s így részt kell vállalnia a nevelés fejlesztéséből és általánossá tételéből” (EC bev.) stb.

Ehhez az eljáráshoz hasonlóan *szentatyák* is mellőzték és *sok mai hittudós* is mellőzi a fogalmi meghatározást, és részben az Egyházra vonatkoztatható bibliai képeket elemzik, részben az Egyház vonásaira utaló kijelentéseket tesznek. Ilyenek: az Egyház „a kiválasztottak gyülekezete” (Alexandriai Kelemen), „a hívők népe” és „az összes szentek közössége” (Órigenész), „olyan emberek gyülekezete és társasága, akik közt a szeretet tevékenykedik” (Augustinus); „az Egyház az egész földkerekségen élő hívő nép” (Ágoston után a Catechismus Tridentinus); „az Egyház a Szentháromság tökéletes kiterjedése az időben” (de Lubac); „az Egyház olyan nép, amely Krisztus testéből él és az eukarisztia ünneplése révén maga is Testévé válik Krisztusnak” (Ratzinger); „az Egyház olyan valóságos egyetemes zsinat, amelyet Isten hívott össze” (Küng).

Mai hittudósok figyelmeztetnek, hogy mivel az Egyház misztérium (30. fejezet), ezért „egyetlen kép, vagy fogalom sem írja le tökéletesen úgy, hogy javításra ne szorulna. A Szentírásban található számos képet és fogalmat mind figyelembe kell vennünk, ahogy ezt a hagyomány is tette” (197). „Az Egyház természetét és sajátos jellegét nem lehet beszorítani egyetlen fogalomba vagy egyetlen képbe. A zsinat tanítása ezt határozottan állítja” (198). „Óvakodnunk kell olyan definíciótól, amelyet az Egyház kimerítő meghatározásának vennénk” (199). Mint láttuk, Michael Schamus próbálkozik ugyan egy mai „zsinat utáni” definícióval, de azt csak munkahipotézisnek tartja, mert ugyanakkor vallja, hogy „az Egyház,

misztérium-jellegénél fogva, semmiféle szűkebb értelemben vett definícióval meg nem jellemezhető” (200).

5. *A nem-katolikus keresztények egyházfogalma*

A keleti ortodoxok az Egyházat a Szentháromságra vezetik vissza („képmása az abszolút Egyháznak, a három isteni személynek”), és olyan eszköznek tartják, amelynek révén a Szentlélek folytonosan munkálkodik az emberiségnek, sőt az emberen kívüli világnak megszentelésén. Feje Krisztus, aki jelen van az Egyházban mint Testében. Ezzel kapcsolatban azonban az Egyház ún. „ontológiai” szentségét eltúlozzák. A pápa primátusát elutasítják, az egyetemes zsinatok közül pedig csak az első hetet fogadják el. Különben nagyon fontosnak tartják a zsinatot. „A zsinat ugyanis az Egyház trinitárius jellegének kifejezése, mert a különféleségben levő egység misztériumát itt működésben látjuk. A zsinaton a püspökök gyűlnek egybe, s a Szent Lélek irányításával, szabadon, közös megegyezésre jutnak” (201). A helyi püspök legfőbb feladatait ebben látja Kelet: ő teszi lehetővé, hogy a liturgia epiklízisében a Szentlélek megszentelje az áldozati adományokat és a népet.

A lutheri elképzelés szerint Krisztus új népet szerzett magának, és azt igéje útján állandóan élteti és vezeti. Határozott szervezetet, főképpen központi hatalmat azonban nem adott neki. Annál inkább, mert lényegéhez tartozik a láthatatlanság: aki engedelmeskedik az igének, az tartozik Krisztus Egyházához. Az engedelmesség viszont belső, lelki, láthatatlan valami. A püspökök, pásztorok és egyéb egyházi hivatalok csak arra valók, hogy gondoskodjanak az ige hirdetéséről, de ehhez nem szükséges az „apostoli szukcesszió”, elég, ha a nép maga bíz meg egyeseket, akik hivatásuknak tartják az ige tanulmányozását és hirdetését, valamint a szentségek kiszolgáltatását. Hiszen az apostoloiktól ránk hagyományozott és a Bibliában megörökített ige önmagában bírja annak biztosítékát, hogy aki őszinte hittel közeledik hozzá, az helyesen értelmezi. Ezért nincs szükség tanítóhivatalra sem.

A kálvinisták eredetileg a predestináltak társaságának mondták Krisztus Egyházát, ezért láthatatlanságát is tanították. Ennek ellenére sokkal határozottabban képviselték a Biblia könnyebb megértése céljából önként tömörült hívek egyházfegyelmének, valamint egyes egyházi hivataloknak fontosságát, mint a lutheránusok. Legfőbb tekintélynek azonban ők is a Bibliában olvasható isteni ígét tartják. Ehhez próbálják hozzámérni mind az egyéni, mind pedig a közös-

ségi tennivalókat. A tanítóhivatalt szintén fölöslegesnek mondják.

A 18–19. században különféle ekkleziológiai mozgalmak keletkeztek a protestantizmuson belül: pietizmus, szélsőséges individualizmus, racionalizmus stb. Az első világháború után azonban sok helyütt megint a bibliai alap, továbbá az ökumenizmus gondolata kerül előtérbe. Az utóbbi a második világháború után a katolikusokkal való együttműködés lehetőségeit is keresni kezdte. A keresés nálunk is visszhangra talált, először gyakorlati formákban kapott választ, a második vatikáni zsinat óta pedig elvi megalapozással is.

6. *Mi a zsinat megoldását választjuk.* A zsinat és a zsinat utáni teológia eljárásának figyelembevételével *mi sem próbálunk meghatározást adni az Egyházról.* Ezért jártunk el úgy, hogy a bibliai egyházképből kiindulva s fokról-fokra haladva mutattuk be: minek tartja magát a katolikus Egyház, mi módon igyekszik megvalósítani feladatait és milyen igényekkel közeledik a világhoz.

UTÓSZÓ

„Az Egyház nem emberek alkotása, nem emberi tervek és erőfeszítések műve. Az Egyház ,felülről jön’, Isten szabad kegyelmi ajándéka, isteni előrerendelés és meghívás az alapja, és fennmaradása, növekedése is mindig kegyelemből fakad. Ugyanakkor azonban a világban és a történelemben valósul meg, emberek szabad elhatározásából fakadó, látható társadalmi kötelességgel egybekötött emberközösség képében jelentkezik itt a földön. Az Egyház azonban belső mivolta és igazi lényege szerint természetfölötti életközösség, amely látható alakban jelenik meg” (202).

„Krisztus Urunk az Egyházzal ugyanazt a kultikus vagy istentiszteleti misztériumot akarta megörökíteni, amelyet emberrélevésével kezdve az alulról felfelé törő istenkeresésben és istentiszteletben valósított meg: az Istennel való emberi, teremtményi találkozni akarást az általa kiérdemelt és a Szentlélekben adott kegyelmek által. Az Egyház azonban mint megvalósult Krisztus-misztérium most már a felülről lefelé ívelő vonalat is képviseli mint a megdi-csőült Krisztus helyettese” (203).

„Az Egyház tagjai azt a szerepet kapták, hogy a különleges üdvrendet hordozzák, vagyis hogy Krisztusról tanúságot tegyenek a kinyilatkoztatás teljességének bemutatásával. Életünknek olyannak kell lenni, hogy Krisztus jele tündöklően ragyogjon az Egyház arcán. A hívő az Egyházban találja meg a kegyelem minden eszközét, a szentségeket, az eukarisztikus áldozatot, a közös imát. De a belőlük merített kegyelem nemcsak arra való, hogy általa üdvösségét biztosítsa, hanem arra, hogy kifelé is sugározza Isten gyermekeinek állapotát. Ez egyúttal Isten egész népének küldetése” (204).

FELHASZNÁLT IRODALOM

AZ ELSŐ FŐRÉSZHEZ

- Szent Ágoston Vallomásai. Ford. Városi István. Bp., 1974.
- Albrecht, C.: Psychologie des mystischen Bewusstseins. Bremen, 1951.
- Allport, G.: The Individual and His Religion. New York, 1950.
- Antworten. Ein Vergleich der grossen Weltreligionen. Zürich, 1979.
- Bamberg, J.: Ist die Religion Selbsttäuschung? in: Concilium, 1966/6.
- Bányai János: A vallás. Kéziratos jegyzet
- Béguin, A.: Pascal. Rowohlt-Bücher, 1965.
- Benkő Antal: Bevezetés a valláslélektanba. Róma, 1979. (TKK)
- Benz, E.: Kábítószerek és érzékfőlötti tapasztalás, in: Mérleg, 1974/2.
- Berger, P. L.: Auf den Spuren der Engel. Die moderne Wissenschaft und die Wiederentdeckung der Transzendenz. Frankfurt am Main, 1970.
- Berger, P. L.: The Sacred Canopy. New York, 1969. Anchor Books Edition
- Brown, L. B. Psychology and Religion. Harmondsworth, 1973.
- Concilium c. folyóiratban megjelent cikkek a vallásról. 1966/6, 1966/9, 1974/1, 1976/1, 1980/6–7.
- Cserháti József-Fábián Árpád (szerk): A II. vatikáni zsinat tanítása. Bp., 1975.
- Daniélou, J.: Die Zukunft der Religion. München, 1969.
- Diakonia c. folyóiratban megjelent cikkek a vallási tapasztalatról. 1976/6.
- Doncel, J.: Rahner istenérve, in: Mérleg, 1971/2.
- Eliade, M.: Die Religionen und das Heilige. Elemente der Religionsgeschichte. Salzburg, 1954.
- Eliade, M.: Images et Symboles. Essais sur le symbolisme magico-religieux. Gallimard, 1952.

- Eliade, M.*: Le Chamanisme. Gallimard, 1951.
- Eysenck, H. J.*: Wege und Abwege der Psychologie, 6. kiad. Rowohlt's Deutsche Enzyklopedie, 1963.
- Feiner, J.-Löhrer, M.*: *Mysterium Salutis*, II. köt. Einsiedeln, 1967.
- Frankl, V. E.*: Der unbewusste Gott. Psychotherapie und Religion, 2. kiad. München, 1977.
- Fromm, E.*: Psychoanalysis and Religion. New Haven, 1950.
- Gál Ferenc*: Zsinat és korforduló. Bp., 1968.
- Gecse Gusztáv*: Kérdések a vallásról. Bp., 1975.
- Gecse Gusztáv*: Vallástörténeti kislexikon. Bp., 1973.
- Gecse Gusztáv*: Vallástörténet. Bp., 1980.
- Gecse Gusztáv-Horváth Henrik*: Bibliai kislexikon. Bp., 1978.
- Glaseranp, H. von*: Die europäische Philosophie. Stuttgart, 1958.
- Goetz, J.*: Ősi népek hite: Isten a mi Atyánk, in: *Mérleg*, 1975/1.
- Góják János* kéziratoss jegyzete a vallásról
- Guardini, R.*: Az Egyház szent jelei. Bp., 1938.
- Günther, G.*: Die grossen Religionen. Göttingen, 1961.
- Hahn István*: Istenek és népek, 2. kiad. Bp., 1980.
- Hardy Gilbert*: Vallásbölcseleti bevezetés. Róma, 1977. (TKK).
- Hegyi Béla*: Kinek a kérdése? Új Ember, 1975. nov. 16.
- Hegyi Béla*: A magunk vallomásai. Bp., 1978.
- Heiler, Fr.*: Das Gebet, 5. kiad. München, 1923.
- Herders Theologisches Taschenlexikon*, I–VIII. köt. Herder, 1972–73.
- Hirschberger, J.*: Geschichte der Philosophie, I–II. köt. 3. kiad. Herder, 1957–58.
- Jacobi, J.*: Die Psychologie von C. G. Jung, 5. kiad. Zürich, 1967.
- Jacobi, J.*: Komplex, Archetypus, Symbol in der Psychologie C. G. Jungs. Zürich, 1957.
- Jacobi, J.*: Der Weg zur Individuation. Zürich, 1965.
- Jaffé, A.*: Der Mythos vom Sinn im Werk von C. G. Jung. Zürich, 1967.
- James, W.-Wobbermin, G.*: Die religiöse Erfahrung, 3. kiad. Leipzig, 1920.
- Jones, E.*: Das Leben und Werk von Sigmund Freud, I–III. köt. Bern, 1960–62.
- Jóri János*: A vallás kialakulásának kezdetei. Bp., 1970.
- Jung, C. G.*: Psychologie und Religion. Zürich, 1940.
- Jung, C. G.*: Die Beziehungen der Psychotherapie zur Seelsorge, 4. kiad. Zürich, 1937.

- Jung, C. G.: *Gestaltungen des Unbewussten*, Zürich, 1950.
- Kákossy László: *Ré fiai*. Bp., 1979.
- Karrer, O.–Gyéressy Á.: *Vallásosság és kereszténység*. Bp., 1943.
- Koncz L.: *A mi Istenünk*. Bp., 1978.
- Koppers, W.: *Der älteste Mensch und seine Religion*, in: König, Fr., *Christus und die Religionen der Erde*, I. köt. Wien, 1954.
- Kühár Flóris: *Bevezetés a valláslélektanba*. Bp., 1926.
- Kühár Flóris: *Egyetemes vallástörténet*, I–II. köt. Bp., 1936.
- Küng, H.: *Christ sein*, 2. kiad. München, 1974.
- Küng, H.: *Existiert Gott?* München, 1978.
- Lais, H.: *Probleme einer zeitgemässen Apologetik*. Herder, 1956.
- Lang, A.: *Wesen und Wahrheit der Religion*. München, 1957.
- Láng János: *Lélek és isten*. Bp., 1974.
- Láng János: *A mitológia kezdetei*. Bp., 1979.
- Lehmann, K.–Raffelt, A. (Hrg.): *Rechenschaft des Glaubens*. Karl Rahner–Lesebuch. Benziger/Herder, 1979.
- Lenhardt Vilmos: *Theologia Fundamentalis*. Esztergom, 1970.
- Levada, J.: *A vallás társadalmi természete*. Bp., 1969.
- Lexikon für Theologie und Kirche, I–XIV. köt. Herder, 1957–68.
- Lukács József: *Igent mondani az emberre*. Bp., 1973.
- Lukács József: *Istenek útjai*, 2. kiad. Bp., 1974.
- Lukács József: *Történelem, filozófia, vallásosság*. Bp., 1979.
- Marcel, G.: *Journal Métaphysique*. Paris, 1927.
- Marx, Engels, Lenin a vallásról. Bp., 1975.
- Mayer, A.: *Mystik als seelische Wirklichkeit*. Graz, 1945.
- Mérleg, 1969/1: *A mai tomizmus vezető iránya: a transzcendentális módszer*
- Mitológiai ábécé*, 2. kiad. Bp., 1973.
- Murányi Mihály: *Valláspszichológia és valláselmélet*. Melléklet a Világosság 1975. novemberi számához
- Murányi Mihály: *Vallás és illúziók*. Bp., 1974.
- Murányi Mihály: *Mélylélektan és vallás*. in: *Világosság*, 1974/3.
- Muschalek, H.: *Gottesbekenntnisse moderner Naturforscher*, 3. kiad. Berlin, 1960.
- Müller, A.: *Moderne Theologie und religiöse Erfahrung*, in: *Diakonia*, 1974/3.
- Narr, K. J.: *Mit tudunk az előemberről?* in: *Mérleg*, 1975/4.
- Nyíri Tamás: *A filozófiai gondolkodás fejlődése*. Bp., 1973.
- Nyíri Tamás: *A keresztény ember küldetése a világban*. Bp., 1968.

- Nyíri Tamás* : Az idők jelei Bp., 1971.
- Nyíri Tamás* : Antropológiai vázlatok. Bp., 1972.
- Pais István* : Ember és vallás, 2. kiad. Bp., 1975.
- Pannenberg, W.* : Gottesgedanke und menschliche Freiheit. Göttingen, 1972.
- Pascal, B.* : Pensées, 6. kiad. Ed. Brunschvicg Paris, 1912.
- Pascal, B.* : Gondolatok. Bp., 1978.
- Rahner, H.* : Symbole der Kirche. Salzburg, 1964.
- Rahner, K.* : Schriften zur Theologie, I–XIV. köt. Einsiedeln, 1954–1980.
- Rahner, K.* : Hörer des Wortes. Zur Grundlegung einer Religionsphilosophie. München, 1963.
- Rahner K.* : Die anonymen Christen. in: Schriften zur Theologie, VI. köt. Einsiedeln, 1965.
- Rahner, K.* : Die Heilsbedeutung der nichtchristlichen Religionen. in: Orientierung, 1975/21.
- Rahner, K.* : Ist das Christentum eine „absolute Religion“? in: Orientierung, 1965/16. Grundkurs des Glaubens, 2. kiad. Herder, 1976.
- Rahner, K.–Vorgrimler, H.* : Kleines Theologisches Wörterbuch, 2. kiad. Herder, 1962.
- Rahner, K.–Vorgrimler, H.* : Kleines Konzilskompendium, 2. kiad. Herder, 1966.
- Rapcsányi László* : (szerk.) Beszélgetések a Bibliáról. Bp., 1978.
- Ratzinger, J.* : Die Frage nach Gott. Quaestiones disputatae, 56. köt. Freiburg, 1972.
- Riceur, P.* : Der Atheismus der Psychoanalyse Freuds. in: Concilium, 1966/1.
- Riesenhuber, K.* : Existenz Erfahrung und Religion. Mainz, 1968.
- Rudin, J.* : Psychotherapie und Religion, 2. kiad. Freiburg i. Br., 1969.
- Schatz, O.* : Hat die Religion Zukunft? Verlag Styria, 1971.
- Schebesta, P.* : Die Religion der Primitiven. in: König, Fr.: Christus und die Religionen der Erde, I. köt. Wien, 1954.
- Scheler, M.* : Vom Ewigen im Menschen, 4. kiad. Bern, 1954.
- Schiffers, N.* : Religion, in: Rahner, Theologisches Taschenlexikon VI. köt.
- Schlette, H. R.* : Die Religionen als Thema der Theologie. Quaestiones disputatae, 22. köt. Herder, 1963.

- Schlette, H. R.*: Rahner, Küng und die anonymen Christen. in: Orientierung, 1975/13–14 és 14–15.
- Scholl, N.*: Was gilt noch als religiöse Erfahrung? in: *Diakonia*, 1972/6.
- Schütz A.*: A vallás. Dogmatika 2. kiad. 1. köt.-ben, 1–34.
- Spranger, E.*: Lebensformen, 8. kiad. Tübingen, 1950.
- Spülbeck, O.*: Der Christ und das Weltbild der modernen Naturwissenschaft, 6. kiad. Berlin, 1957.
- Szabó György*: Mediterrán mítoszok és mondák. Bukarest, 1973.
- Szennay András*: Rejtőző istenség. Bp., 1969.
- Szennay András*: Hitünk sodrában. Bp., 1974.
- Szentmártoni M.*: A személyi érettség felé. Róma, 1978. (TKK).
- Jézusról nevezett Szent *Terézia* összes művei, II. köt. Bp., 1928.
- Tillich, P.*: Systematic Theologie. Chicago, 1951.
- Tillich, P.*: Religionsphilosophie. Urban-Bücher, Stuttgart, 1962.
- Thomas, Kl.*: Seelsorge und Psychotherapie. Band I.: Meditation Stuttgart, 1973.
- Tomka Miklós*: A vallásosság mérése. in: Magyar Pszichológiai Szemle, 1973/1–2.
- Track, J.*: Erfahrung Gottes, in: Theologie der Gegenwart, 1976/3.
- Ugrinovics, D. M.*: Az elméleti valláskritika rendszere. Bp., 1976.
- Vergote, A.*: Psychologie religieuse, 2. kiad. Bruxelles, 1966.
- Vergote, A.*: Az ember fokozatosan válik emberré, in: Mérleg, 1973/3.
- Vető Lajos*: Tapasztalati valláslélektan. Bp., 1966.
- Vorgrimler, H.–Rahner, K.–Gucht, R. v.*: Bilanz der Theologie im 20. Jahrhundert, I. köt. Freiburg, 1969.
- Wach, J.*: Vergleichende Religionsforschung. Stuttgart, 1962.
- Walter, G.*: Phänomenologie der Mystik. Olten, 1955.
- Weigel, G.–Madden, A.*: Religion and the Knowledge of God. Englewood Cliffs, 1961.
- Weissmahr, B.*: Gottes Sein und Wirken. Sokszorosított főiskolai jegyzet. München, 1976.
- Wheite, V.*: Seele und Psyche. Theologie und Tiefenpsychologie. Salzburg, 1964.
- Wunderle, G.*: Einführung in die moderne Religionspsychologie. München, 1922.
- Zahrnt, H.*: Gott kann nicht sterben. München, 1970.
- Zoltán Péter* (szerk.): Istenek, megváltók, próféták. Bp., 1979.

A MÁSODIK FŐRÉSZEZ

- Aquinói Szent Tamás* : Summa Theologica. Rö. : STh
Berki Feriz : Az ortodox kereszténység. Budapest, 1975.
Biblia. Budapest, Szent István Társulat, 1976.
Biblius Teológiai Szótár. Szerk. : Léon-Dufour. Róma, 1974.
Bilanz der Theologie im 20. Jahrhundert I–III. köt. Hrsg. von H. Vorgrimler-R. Vander Gucht. Herder, 1970.
Cikkek a Theologie der Gegenwart, Concilium, Theologisch-praktische Quartalschrift, Zeitschrift für kath. Theologie és a magyar kat. folyóiratokban.
Congar, Yves és mások : Hűség és haladás. Bécs, 1977.
Cserháti József : Az Egyház. Bp. 1964.
Cserháti József : Az Egyház és szentségei. Bp. 1972.
Cserháti J. – Fábian Á. : A II. vatikáni zsinat tanítása. Bp. 1975.
Denzinger, H. – Schönmetzer, A. : Enchiridion Symbolorum, 35. kiad. Herder, 1973. Rö. : DS
Fragen der Theologie heute. Hrsg. von J. Feiner–J. Trütsch–Fr. Böckle, 2. kiad. Rö. : FrTh
Gál Ferenc : Zsinat és korforduló. Bp. 1968.
Gál Ferenc : A kinyilatkoztatás fényében. Bp. 1971.
Gál Ferenc : Az örök élet reménye. Bp. 1975.
Häring, N. – Noltke, J. : Diskussion über Hans Küng „Kirche”. Herder, 1971.
Herders Theologisches Taschenlexikon. Hrsg. von K. Rahner I–VIII. köt. Herder-Bücherei, 1962–1972. Rö. : HThL
Hollbück, F. – Sartory, Th. : *Mysterium Kirche* I–II. köt. Salzburg, 1962.
Kasper, W. és mások : Régi kérdések, új válaszok? Új kérdések, régi válaszok? Bécs, 1976.
Die Kirche des Anfangs. Hrsg. von R. Schnackenburg, J. Ernst, J. Wanke. Herder, 1978. Rö. : KdA
Kleines Konzilskompendium von K. Rahner und H. Vorgrimler 2. kiad. Herder-Bücherei, 1967.
Kleines Theologisches Wörterbuch von K. Rahner und H. Vorgrimler 5. kiad. Herder-Bücherei, 1965. Rö. : KThW
König, Fr. : A zsinat mérlege. Bécs, 1968.
Küng, H. : *Strukturen der Kirche* (Quaest. Disp. 17. köt.), 2. kiad. 1962.

- Küng, H.* : Die Kirche (ökumenische Forschungen. I (1) Freiburg/Br. 1967.
- Küng, H.* : Unfehlbar? Eine Anfrage. Einsiedeln, 1970.
- Küng, H.* : Christ sein. Stuttgart, 1974.
- Lais, H.* : Dogmatik, I–II. köt. Kevelaer, 1965–1972.
- Lexikon für Theologie und Kirche*, Hrsg. von J. Höfer und K. Rahner I–XI. köt. és I–III. pótkötet Herder, 1957–1968 Röv.: LThK
- Lubac, H. de* : Betrachtung über die Kirche. Köln/Detroit, 1954.
- Müller, A.* : Kereszténység, Egyház új szemmel. Bács, 1970.
- Mysterium Salutis*, Hrsg. von J. Feiner und Löhner I–V. köt. Einsiedeln 1965–1976. Röv.: MS
- Nemeshegyi Péter* : Isten népének szolgálói. Róma, 1980. (TKK).
- Neues Glaubensbuch*. Der gemeine christliche Glaube. Hrsg. von J. Feiner und L. Vischer, 10. kiad. Herder, 1973.
- Premm, M.* : Katholische Glaubenskunde I–II. köt. 2. kiad. Herder, 1957.
- Rahner, K.* : Kirche der Sünder. Herder, 1948.
- Rahner, K.* : Das Dynamische in der Kirche (Quaest. Disp. 5. köt.) 2. kiad. Herder, 1960.
- Rahner, K.* : Schriften zur Theologie I–XIV. köt. Einsiedeln, 1954–1980. Röv.: Rahner, Schriften.
- Rahner, K.–Ratzinger, J.* : Episkopat und Primat (Quaest. Disp. 11. köt.).
- Rahner, K.–Vogt, H.* herausg. Diaconia in Christo. Herder, 1962. (Quaest. Disp. 15/16. köt.).
- Ratzinger, J.* und andere: Kirche heute (Theol. Brennpunkte 2. köt.). Frankfurt am Main, 1965.
- Ratzinger, J.* : Das neue Volk Gottes, 2. kiad. Düsseldorf. 1970.
- Ratzinger, J.* : A keresztény hit. Bács, 1976.
- Schillebeeckx* : Sacramentum salutis, Leipzig, 1973. Röv.: Ss
- Schmaus, M.* : Der Glaube der Kirche I–II. köt. München, 1969–1970.
- Schnackenburg, R.* : Die Kirche des Neuen Testaments, 2. kiad. Herder, 1963. (Quaest. Disp. 14. köt.).
- Schütz Antal* : Dogmatika I–II. köt. 2. kiad. Bp. 1937.
- Semmelroth, O.* : Gott und Mensch in Begegnung, 2. kiad. Frankfurt am Main. 1958.
- Semmelroth, O.* : Die Kirche als Ursakrament, 3. kiad. Frankfurt am Main, 1973.

Szabó Ferenc : Henri de Lubac az Egyházról. Róma, 1972.

Theologisches Jahrbuch kötetei. Leipzig, 1959–1979.

Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament I–VIII. Hrsg. von G. Kittel und andere. Stuttgart. 1957–1964.

A KÖNYVBEN ELŐFORDULÓ IRODALMI UTALÁSOK

- (1) Könyvről könyvre, Bp. 1973, 173–175
- (2) Kettős végtelen, Bp. 1969, I. köt. 192–193
- (3) Hit és humanizmus, Bp. 1979, 423
- (4) K. Barth: Der Römerbrief, Zürich, 1976, 268
- (5) Vö. A Magyar Nyelv Értelmező Szótára, VII. köt. 199
- (6) V. Turner: Das Religionsverständnis in der heutigen Anthropologie. In: Concilium 1980/6–7
- (7) J. Wach: Vergleichende Religionsforschung
- (8) A. Lang: Wesen und Wahrheit der Religion 35
- (9) B. Pascal: Gondolatok, n. 213; 553
- (10) L. Lies: Unterscheiden im ignatianischen Exerzitienprozess. Ein Beitrag zu einer Theologie der Gnadenerfahrung. In: Zeitschrift für kath. Theol., 1977/2 – G. Zasche: Religiöse Erfahrung und religiöse Sprache, uo. – K. Rahner: Selbsterfahrung und Gotteserfahrung. In: Schriften X. köt. 135–140
- (11) A. Müller: Moderne Theologie und religiöse Erfahrung. In: Diakonia, 1974/3. – Vető Lajos: Tapasztalati valláslélektan
- (12) P. L. Berger: Auf den Spuren der Engel 60
- (13) Elemente der Spiritualität in der Kirche der Zukunft. In: Schriften XIV. 368–381
- (14) VI. Pál pápa „Evangelii nuntiandi” kezdetű apostoli buzdítása 58
- (15) Vö. Kühár F.: Bevezetés a vallás lélektanába
- (16) Kühár F.: i. m. 46 kk.
- (17) Vető L.: Tapasztalati valláslélektan 70
- (18) H. Muschalek: Gottesbekenntnisse moderner Naturforscher. – I. C. Monsma: The Evidence of God in an Expanding Universe. New York, 1958.
- (19) G. Zasche fent említett cikke 190

- (20) V. White: Seele und Psyche 57
- (21) De civitate Dei 8 11
- (22) In Joannem XXVI. 5
- (23) A. Béguin: Pascal 111. Lásd a Függelékben
- (24) G. Allport: The Individual and his Religion 16
- (25) A. Mayer: Mystik als seelische Wirklichkeit. – Kl. Thomas: Seelsorge und Psychotherapie. – G. Albrecht: Psychologie des mystischen Bewusstseins. – J. Walter: Phänomenologie der Mystik.
- (26) Vö. J. Wach: i. m.
- (27) R. Otto: Das Heilige. 1. kiad. 1917; 30. kiad. 1958. München
- (28) L. E. Sullivan: Die Religionswissenschaft: Wie sie Gestalt annahm? In: Concilium 1980/6–7 456–458
- (29) Phänomenologie der Religion 1933.
- (30) The Sacred Canopy 177
- (31) Ford: Városi István XI 9; Vö. még: I 5 6 7
- (32) W. James–G. Wobbermin: Die religiöse Erfahrung 207
- (33) Ö. M. II. köt. Bp. 1928, 151
- (34) Ö. M. II. köt 90
- (35) G. Marcel: Journal Métaphysique 57–59
- (36) Idézi Karrer-Gyéressy: Vallásosság és keresztyénység 134
- (37) Vö. R. Guardini: Az Egyház szent jelei
- (38) Vö. J. Jacobi: Komplex, Archetypus, Symbol...
- (39) Lásd a hinduizmusban az ún. mandala-szimbólumok szerepét a lelkivezetésben. Vö. C. G. Jung: Gestaltungen des Unbewussten. – Vö. még: Concilium 1969, 153–155
- (40) Mircea Eliade: Die Religionen und das Heilige
- (41) Mircea Eliade: Images et Symboles
- (42) Vö. K. Rahner elméletét a szentségekről mint reálszimbólumokról (Előd I.: Katolikus Dogmatika, Bp., 1978. 470; 499)
- (43) Előd István: Katolikus Dogmatika 90
- (44) Vö. Hugo Rahner: Symbole der Kirche
- (45) J. Hirschberger: Geschichte der Philosophie I. köt.
- (46) P. Tillich: Systematic Theologie I. köt. 220
- (47) J. Hirschberger: i. m. 14–15
- (48) W. E. Hocking: Living Religions and a Worth Faith. New York, 1940. Idézi Wach Vergleichende Religionsforschung
- (49) M. Scheeler: Vom Ewigen im Menschen

- (50) R. R. Marett: *The Threshold of Religion*, London, 1914, 175. Idézi J. Wach
- (51) G. van der Leeuw: *Religion in Essence and Manifestation*. London, 1938. Sec. 50
- (52) Fr. Heiler: *Das Gebet*
- (53) J. Wach: i. m. 129–130
- (54) Vö. Tomka Miklós: *A vallásosság mérése*
- (55) Vö. Murányi Mihály: *Vallápszichológia és valláselmélet*
- (56) A. Lang: *Wesen und Wahrheit der Religion* 15 kk.
- (57) N. Schiffrers: *Religion*. In: *Rahner, Theologisches Taschenlexikon* VI. köt. 204–206
- (58) Lukács József: *Istenek útjai*
- (59) Vö. Hardy Gilbert: *Vallásbölcseleti bevezetés* 34; 112
- (60) E. Spranger: *Lebensformen*
- (61) Vető Lajos: i. m. 223–243
- (62) Szentmártoni M.: *A személyi érettség felé* 34–48
- (63) Vető Lajos: i. m. 244–266 – Szentmártoni i. m.
- (64) Tomka Miklós: *A vallásosság mérése*
- (65) Murányi Mihály: *Vallápszichológia és valláselmélet* 14–15
- (66) *STh* 2 II 81 1 5; *Vera Relig* 55 111
- (67) J. Jacobi: *Komplex, Archetypus, Symbol...* – C. G. Jung: *Psychologie und Religion*
- (68) A. Vergote: „Az ember fokozatosan válik emberré...” 226
- (69) Vö. J. Ratzinger: *Die Frage nach Gott*
- (70) Vö. W. Pannenberg: *Gottesgedanke*. – H. Zahrnt: *Gott kann nicht sterben*. – B. Weismahr: *Gottes Sein und Wirken*
- (71) Pascal: *Pensées* (ed. Brunschvicg) n. 434 – Vö. R. Guardini: *Welt und Person* (Würzburg, 1939) X. lap – Béguin: *Pascal* 139
- (72) *A mai tomizmus vezető iránya: a transzcendentális módszer*. – Vö. J. B. Lotz: *Die transzendente Methode. Wesen und Notwendigkeit*. In: *Zeitschr. für kath. Theologie*, 1979/3–4
- (73) *Auf den Spuren der Engel*
- (74) *Schriften* IX. köt. – J. Doncel: *Rahner istenérve*
- (75) *Schriften*: VI. köt. 215–221; *Schriften*: X. köt. 135–140
- (76) Nyíri T.: *Antropológiai vázlatok*, Bp. 1972, 257–288 – K. Riesenhuber: *Existenzerfahrung und Religion*
- (77) H. Lais: *Probleme einer zeitgemässen Apologetik* 82–84
- (78) Vö. O. Karrer-Gyéressy: i. m.

- (79) M. Eliade: Le Chamanisme 239
- (80) Történelem, filozófia, vallásosság 122; 133
- (81) J. Levada: A vallás társadalmi természete 79
- (82) U. o. 208–209 és 303
- (83) U. o. 213; 215 – Vö. Hegyi Béla: A magunk vallomásai 47
- (84) Láng János: Lélek és isten 418–419
- (85) Láng János: i. m. 377; 389; 394
- (86) Láng János: i. m. 306
- (87) M. Heidegger: Sein und Zeit. Heidelberg, 1927.
- (88) A. Vergote: Psychologie religieuse 110–117
- (89) M. Argyle: Religious behaviour 138. Idézi Levada 285
- (90) Germann Glockner: Die europäische Philosophie 922
- (91) Nyíri Tamás: A filozófiai gondolkodás fejlődése 358 (A zárójelbe tett mondatok tőlem valók, E. I.). – Nyíri T.: A relativizálók relativizálása. In: Teológiai Évkönyv, 1975, 53–54
- (92) S. Freud: Zwangshandlungen und Religionsübungen 1907
Gesammelte Werke VIII. köt. 138–139
- (93) S. Freud: Totem und Tabu. 1912. G. W. IX. köt.
- (94) S. Freud: Die Zukunft einer Illusion. 1927. G. W. XIV. köt.
- (95) E. Fromm: Psychoanalysis and Religion
- (96) E. Benz: Kábítószeres és érzékfőlötti tapasztalás
- (97) H. J. Eysenck: Wege und Abwege der Psychologie 88–89
- (98) Murányi M.: Vallápszichológia és vallásemélet 11
- (99) C. G. Jung: Die Beziehungen der Psychotherapie zur Seelsorge 12
- (100) C. G. Jung: Die Beziehungen... 11–12. Vö. J. Jacobi: Der Weg zur Individuation – J. Rudin: Psychotherapie und Religion – V. White: Seele und Psyche – Lásd még 11. fejt.
- (101) Über das Unbewusste, Zürich, 1918, 545
- (102) Vö. P. Riceur: Der Atheismus der Psychoanalyse Freuds
- (103) Vö. J. Bamberg: Ist die Religion Selbsttäuschung?
- (104) N. Scholl: Was gilt noch als religiöse Erfahrung? – H. Vorgrimler–K. Rahner–R. Gucht v.: Bilanz...
- (105) J. Levada: i. m. 28–29
- (106) Lukács József: Istenek útjai 28
- (107) Pais István: Ember és a vallás 217
- (108) Lukács J.: Istenek útjai 34–35
- (109) Marx művei I. köt. 378–379. – Vö. Levada: i. m. – Ugrinovichs: Az elméleti valláskritika rendszere

- (110) Pais I.: i. m. 222 – Vö. Lukács J.: Történelem, filozófia, vallás 126
- (111) Pais I.: i. m. 210 kk.
- (112) Láng János: Lélek és isten
- (113) Vö. amit Nyíri könyvéből idéztünk a 129. lapon, és M. Eliade hasonlatát a 110. lapon
- (114) Nyíri T.: i. m. 392
- (115) Lukács J.: Igent mondani az emberre 141
- (116) Hegyi Béla: Kinek a kérdése?
- (117) Nyíri T.: i. m. 392–393
- (118) Nyíri Tamás nyilatkozata Hegyi Béla: A magunk vallomásai c. könyvben 46
- (119) Hardy G.: Vallásbölcseleti bevezetés 101–102
- (120) J. Macquarrie: Die religiöse Sprache und die neuere analytische Philosophie. In: Concilium 1969/6–7 487–493 – Von Yves Nolet: Die analytische Philosophie. In: Bilanz der Theologie des 20. Jahrh. Bd. 1
- (121) Hardy G.: i. m. 103–105
- (122) Vö. H. R. Schlette: Die Religionen als Thema der Theologie
- (123) K. Rahner: Hörer des Wortes
- (124) K. Rahner: Die anonymen Christen. In: Schriften VI. köt. 545–554
- (125) Vö. H. Küng: Christ sein 89–90
- (126) K. Rahner: Das Christentum und die nichtchristlichen Religionen. In: Schriften V. köt. 136–158 – K. Rahner: Die Heilsbedeutung der nichtchristlichen Religionen
- (127) H. R. Schlette: i. m. 108
- (128) W. Koppers: Der älteste Mensch und seine Religion 153
- (129) W. Schmidt: Ursprung der Gottesidee I–XII. köt. Wien, 1926–1955
- (130) P. Schebesta: Die Religion der Primitiven 561
- (131) U. o. 577–578
- (132) J. Goetz: Ősi népek hite
- (133) Plutarkhosz: Kolotészhez 31 5
- (134) Cicero: Az istenek természetéről II 4
- (135) Hitünk és életünk c. hittankönyv
- (136) R. Kottje–B. Moeller (Hrg.): Ökumenische Kirchengeschichte I. köt. 3. kiad. München, 1980. 25–37
- (137) Előd István: Katolikus Dogmatika 490; 499

- (138) Nemeshegyi Péter: Isten népének szolgálói 30
- (139) Gál Ferenc: A kinyilatkoztatás fényében 168
- (140) Cserhádi-Fábián: A második vatikáni zsinat 95
- (141) J. Ratzinger: Das neue Volk Gottes 78
- (142) Vö. W. Trilling: Zur Entstehung des Zwölferkreises. In: Kd 201–222
- (143) J. Ratzinger: Das Geschick Jesu und die Kirche. In: Kirche heute (Ratzinger) 11–14
- (144) K. Rahner: Volk Gottes. In: HThL VIII. köt. 65. – Vö. W. Gruber: Das Konzil des Volkes Gottes. In: Theol.-prakt. Quartalschrift 1964/2 89–102. – Cikkek a Concilium 1965/1 füzetében
- (145) H. Lais: Dogmatik II. köt 49
- (146) J. Frisque: Ekklesiologie im 20. Jahrhundert. In: Bilanz... III. köt. 215–226 – Ratzinger: Das neue Volk Gottes 99–103
- (147) BTSz 516
- (148) Vö. L. J. Suenens: Új pünkösöd? Eisenstadt, 1976 – H. Mühlen: Újulatok meg lélekben, Eisenstadt, 1978
- (149) J. Feiner. Idézi Lais Dogm. II. köt. 53–54
- (150) H. Lais i. m. 24
- (151) Betrachtung. idézi Szabó F. 134–140
- (152) O. Semmelroth: Gott und Mensch in Begegnung 194–210
- (153) J. Ratzinger: A keresztyén hit 203
- (154) O. Semmelroth: Die Kirche als Ursakrament 42–43. Vö. O. Semmelroth: Die Kirche als Sakrament des Heils. In: MS IV/1 309–356
- (155) J. Frisque: Die Ekklesiologie... 225; vö. EM 74–76
- (156) O. Semmelroth: Um die Einheit des Kirchenbegriffes. In: FrTh 329
- (157) Berki Feriz 251
- (158) Gál: Az örök élet reménye 40–44
- (159) Cserhádi: Az Egyház és szentségei 108–139
- (160) Gál: A kinyilatkoztatás fényében 163
- (161) Nyíri T.: A ker. ember küldetése a világban 210–211
- (162) Witte: Zu den vier Wesenszügen der Kirche. In: Gott in Welt (Festgabe für Karl Rahner) II. köt. Herder, 1964 427–454
- (163) LThK I. pótköt. 174–175: Grillmeier véleménye – II. pótköt. 49–50: Feiner véleménye – vö. Schmaus: Glaube der Kirche II. köt. 80–81 – vö. Ratzinger: Das neue Volk... 236

- (164) J. Feiner. In: LThK II. Vat. II, köt. 50
- (165) Lásd a 124, 125, 126. sz. utalásokat
- (166) Ratzinger cikke. In: LthK VI. köt. 174
- (167) Y. Congar cikke. In: MS IV/1 köt. 397–410
- (168) K. Rahner: Kirche der Sünder 11–14; (vö. Schriften VI. köt. 329; 344–345) – Ratzinger: Das neue Volk 237–238 – Congar, in: MS 469–471
- (169) E. Schillebeeckx: Zur Theologie des Amtes. In: Ss 377–410. – W. Breuning: Apostolische Sukzession. In: HThL I. köt. 173–176 – I. Finkenzeller: Zur Diskussion über das Verständnis der apostolischen Sukzession. In: Theol-praktische Quartalschrift 1965/4
- (170) J. Ernest: Amt und Autorität im Neuen Testament. In: ThJ 1973. 255–266 – H. Fries: Das Problem des Amtes in der Sicht katholischer Theologie. In: ThJ 1974. 471–491 – Louis Bouyer: Amt und apostolische Sukzession. In: Internationale katholische Zeitschrift 1980/5 385–393
- (171) H. Lais i. m. 97
- (172) Gál: Zsinat és korforduló 148
- (173) A vitatható kérdésekről jól tájékoztatnak a következő cikkek: O. Karrer, Apostolische Nachfolge und Primat. In: FrTh 175–206 – A. Vögtle: Exegetische Reflexionen zur Apostolizität des Amtes und zur Amtszukzession. In: KdA 529–582 – K. Kartelge: Offene Fragen zum Thema „Geistliches Amt“ und das neutestamentliche Verständnis von der „Repraesentatio Christi“. In: KdA 583–605
- (174) J. Ratzinger: Das neue Volk Gottes 113–120
- (175) O. Karrer: Apostolische Nachfolge und Primat. In: FrTh 175–206
- (176) Az ásatásokról szóló beszámolót dr. Medvigy Mihály piarista főiskolai tanár volt szíves elkészíteni.
- (177) J. Ratzinger: Das neue Volk Gottes 122–26; 132
- (178) Rahner–Ratzinger: Episkopat und Primat 39 – G. Schwaiger: Das Päpstliche Primat in der Geschichte der Kirche. In: ThJ 1973. 312–326
- (179) W. Kasper: Ökumenischer Konsens über das kirchliche Amt? In: ThJ 1974. 543–555 – A. Schmid: Das Papsttum im ökumenischen Gespräch. In: Theologie der Gegenwart. 1978/3 161–171

- (180) A. Schmied id. cikke 167–171 – Vö. W. Düpré: Das Primat als dialogisches Prinzip. In: Theologie der Gegenwart 1978/3 161–171
- (181) Rahner–Ratzinger: Episkopat und Primat 40 – Vö. K. Rahner: Zum Verhältnis zwischen Papst und Bischofskollegium. In: Schriften VIII. köt. 374–394 – K. Rahner: Aspekte des Bischofsamtes. In: ThJ 1973 369–381 – Fr. Hoffmann: Zur Gegenwärtigen Diskussion über Bischofsamt. In: Theol.-prakt. Quartalschrift.
- (182) Rahner–Ratzinger: Episkopat und Primat 42
- (183) Uo. 41
- (184) Uo. 45–52
- (185) H. Fries–L. Finsterhölzl: Unfehlbarkeit. In: HthT VII. köt. 379–380. – A. Keller: Die Tragweite der Unfehlbarkeitsfrage. In: Stimmen der Zeit 1980/3 147–158 – B. Lohse–A. Keller: Die Tragweite der Unfehlbarkeitsfrage. In: Stimmen der Zeit 1980/6 405–412 – A. Keller: Verbindliche Glaubensaussage und Unfehlbarkeitsdogma. In: Stimmen der Zeit 1980/6 413–420 – A. Quadt: Bedingt „unfehlbar“. In: Theol. der Gegenwart 1980/2 35–44
- (186) Ennek az elvnek gyakorlati megvalósítása nem kis nehézséggel jár. Az idevágó problémákat Hans Küng „Unfehlbar?“ c. könyvének bírálata kapcsán mélyrehatóan elemzi W. Kasper cikke: „Zur Diskussion um das Problem der Unfehlbarkeit“. In: ThJ 1973 355–369
- (187) Gál: Zsinat és korforduló 222
- (188) Cserháti: Az Egyház és szentségei 295
- (189) Gál: i. m. 215
- (190) Rahner–Vorglimmer: Diaconia in Christo
- (191) Vö. a Concilium 1972/10 füzetében olvasható cikkeket.
- (192) F. X. Remberger: Priestertum der Frau? In: Theologie der Gegenwart. 1966/3 és 1970/2. – Cikk a Concilium 1968/4 számában. – Lásd még a Hittani Kongregáció 1977. febr.-ban kiadott dokumentumát.
- (193) Beata Ranke–Heinemann: Bald Frauen als Priester? In: Theologie der Gegenwart. 1966/2 110
- (194) H. Küng: Strukturen...
- (195) Schütz: Dogmatika II. köt. 236

- (196) Schmaus: Der Glaube... II. köt. 10 – Vö. Cserhádi: Az Egyház 117–125 – Cserhádi: Az Egyház és szentségei 41–42;
- (197) Szabó F.: H. de Lubac az Egyházzól 134
- (198) O. Semmelroth. Idézi Szabó 132
- (199) Butler. Idézi Szabó 134
- (200) M. Schmaus: Der Glaube ... II. köt. 9
- (201) Berki Feriz 247
- (202) Cserhádi J.: Az Egyház és szentségei 109
- (203) U. o. 146
- (204) Gál F.: A kinyilatkoztatás fényében 184, lásd még: Sulyok E.: „Miért maradok az Egyházban?” Teológia, 1978/1 és és J. Ratzinger: Miért szeretem az Egyházat? u. o.

A ZSINATI KIADVÁNYOK CÍMÉNEK RÖVIDÍTÉSE

A rövidítés – római mintára – az illető kiadvány tartalma latin megnevezésének kezdőbetűjével (vagy kezdőbetűivel) történik.

- L = Konstitúció a szent liturgiáról
- CS = Határozat a tömegkommunikációs eszközökről
- E = Dogmatikai konstitúció az Egyházzól
- O = Határozat a keleti katolikus egyházakról
- Oe = Határozat a keresztény egységretörekvésről
- Ep = Határozat a püspökök pásztori tisztségéről az Egyházban
- E = Határozat a szerzetesi élet korszerűsítéséről
- IS = Határozat a papnevelésről
- EC = Nyilatkozat a keresztény nevelésről
- NC = Nyilatkozat az Egyház viszonyáról a nem-keresztény vallásokhoz
- DR = Dogmatikai konstitúció a kinyilatkoztatásról
- AL = Határozat a világiak apostolkodásáról
- LR = Nyilatkozat a vallásszabadságról
- M = Határozat az Egyház missziós tevékenységéről
- P = Határozat a papi életről és szolgálatról
- EM = Pásztorális konstitúció az Egyházzól a mai világban

TARTALOMJEGYZÉK

Katolikus szemmel	5
-------------------------	---

I. FŐRÉS: A VALLÁS

I. rész: VIZSGÁLÓDÁSUNK TÁRGYA ÉS MÓDSZERE

1. VALLÁSOSság ÉS VALLÁS	13
1. A vallásosság és a vallás fogalma	13
2. A vallásosság "tárgyai", megnyilvánulásai és a vallás- gyakorlás formái	14
3. A vallási jelenségek tudományos vizsgálata	17
4. Vizsgálódásunk állomásai	19

II. rész: A VALLÁSI JELENSÉGEK FENOMENOLÓGIAI VIZSGÁLATA

2. BEVEZETÉS	23
3. A VALLÁSI ÉLMÉNY FENOMENOLÓGIÁJA	27
1. Miért inkább élmény, mint tapasztalat?	27
2. Fenntartásaink az élmény kifejezés használatában..	27
3. A vallási élmény sajátos vonásai	28
4. A VALLÁSI ÉLMÉNY ÉS ÉRZELMI VILÁGUNK..	33
1. Affektív elemek a vallási élményben	33
2. A vallási élmény által kiváltott érzelmek	33
3. A vallási affektivitás egyéb megnyilatkozási formái ...	38

5. A VALLÁSI ÉLMÉNY ÉS MEGISMERŐ KÉPESSÉGÜNK	38
A. A vallásnak értelmünk számára is vannak mondanivalói	38
B. A vallási élmény értelmi tükröződésének formái	39
1. Vallási szimbólumok	39
1. A szimbólum jelentése	39
2. A szimbólumok fajtái	40
3. A szimbólumok rendeltetése	41
2. Mítoszok	42
3. Vallási tanok	44
4. Dogmák	44
5. Hitvallások	45
6. Szent iratok	45
6. A VALLÁSI ÉLMÉNY ÉRTELMI MEGNYILATKOZÁSAINAK TÉMAKÖREI	46
1. Első témakör: az isteneszme	46
2. Második témakör: a világ	48
3. Harmadik témakör: az ember	49
7. VALLÁSI ÉLMÉNY ÉS VALLÁSOS CSELEKEDETEK	51
1. A vallási kultusz lényege és problémái	51
2. A vallási kultusz formái és módzatai	52
3. Etika és vallás	55
8. A VALLÁSI ÉLMÉNY KÖZÖSSÉGI VONATKOZÁSAI	56
1. Az egyéni vallásosság ráutaltsága a közösségre	56
2. A vallási közösségek sajátosságai	56
3. Vallás és vallásszociológia	57
 III. rész: A VALLÁS BÖLCSELETI VIZSGÁLATA	
9. A VALLÁS BÖLCSELETI MEGHATÁROZÁSA	61
1. Legtágabb értelmű meghatározás	61
2. Szűkebb értelmű meghatározás	62
3. A vallás legszűkebb értelmű meghatározása	63
4. A mi meghatározásunk	64
5. Mit tartsunk az etimológiai meghatározásokról?	65

10. A VALLÁSOK ÉS A VALLÁSOSság TIPOLóGIÁJA	66
1. A vallások típusai	66
2. A vallásosság típusai	67
11. FOGALMI TISZTÁZÁS A VALLÁS IGAZOLÁSÁHOZ	69
1. Mit igazolunk?	69
2. Vallási igény, vallási fogékonyság, vallási szükséglet, vallási érzék, vallási ösztön	71
3. A vallási igényt külső körülményeknek kell aktualizálniuk	72
12. A VALLÁS ALAPJÁNAK, A VALLÁSI IGÉNYNEK BÖLCSELETI IGAZOLÁSA	74
1. Bevezetés	74
2. Tételünk és annak igazolása	74
13. A VALLÁS KELETKEZÉSE	78
1. Két probléma	78
2. Válaszaink	78
14. TÉVES ELMÉLETEK A VALLÁS ALAPJÁRÓL ÉS KELETKEZÉSÉRŐL	81
1. Kognitív típusú elméletek	81
1. Tudatlanság és félelem	81
2. Tudatlanság és mitologizáló világmagyarázat	82
3. Tudatlanságra épülő egyéb elméletek: fetisizmus, animizmus, dinamizmus vagy mana-hit, mágizmus, totemek és tabuk	84
2. A szociális tanulás elmélete	86
3. Frusztrációs elméletek	87
1. Feuerbach	87
2. Az egzisztencialisták	87
3. Ezekre adott válaszaink	88
4. Patopszichológiai elméletek	90
1. Murisier	91
2. Freud	91

3. Fromm	92
4. Hallucinogén kísérletek	92
5. Válaszaink	93
15. A marxizmus vallásmélete	95
1. A vallás a társadalom terméke, forrása az elidegene-	
dés, vizsgálató jellegénél fogva veszedelmes	96
2. A vallás kezdeti formái	97
3. A marxista valláskritika kritikája	98
15. A VALLÁSI KIFEJEZÉSEK NYELVÉSZETI	
PROBLÉMÁJA	101

IV. rész: A VALLÁSI JELENSÉGEK TEOLÓGIÁJA

16. TEOLÓGIA ÉS VALLÁS	107
1. A hit és hittudomány forrásai és a vallás	107
1. A Biblia	107
2. A szenthagyomány	109
2. A klasszikus teológia eredményei	110
1. Aquinói Szent Tamás	110
2. A későbbi teológia	110
3. Az újabb teológia és a vallás	112
1. Igényünk van a természetfölöttire is	112
2. Az „anonim kereszténység”	113
3. A nem-keresztény vallások értékelése	113
4. A II. vatikáni zsinat a vallásról	115
1. A vallásszabadságról	115
2. Az Egyház és a többi vallások	116
3. Az Egyház és a nem-hívők	116
4. A kérdés magyar szakirodalma	118

V. rész: RÖVID VALLÁSTÖRTÉNET

17. A TÖRTÉNELEM ELŐTTI EMBER	
VALLÁSOSÁGA	121
1. Az ősrégészet tanúsága	121
2. Az etnológia tanúsága	124
3. Példák a mai primitívek vallásosságára	126

18. AZ ÓKORI KELET KIHALT VALLÁSAI	127
1. A sumérok vallása	127
2. A babiloniaiak és az asszírok vallása	128
3. A kánaaniták, föníciaiak és a szírek ősi vallása	129
4. Az egyiptomiak vallása	129
5. A misztérium-vallások	131
6. A parszizmus	133
7. Gnószticizmus és manicheizmus	134
19. KELETI EREDETŰ MAI VALLÁSOK	135
1. A mandeizmus	135
2. Zsidóság és kereszténység	135
3. A kínaiak vallása	135
4. A hinduizmus	137
5. A buddhizmus	139
6. Az iszlám	141
7. A japán sintoizmus	142
20. A TÖRTÉNELEM NÉLKÜLI NÉPEK VALLÁSAI... ..	143
1. A pigmeusok	143
2. Egyéb primitívek	144
3. Európai ősvallások	145
21. ÖSSZEFOGLALÓ MEGÁLLAPÍTÁSOK	148
1. A vallás általános emberi jelenség	148
2. A vallások magukon viselik a népek, tájak és gazdasági körülmények sajátosságait	148
3. Melyek a legtöbb vallásban fellelhető elemek?	149
4. Miket vett át a kereszténység más vallásoktól?	150
22. AZ EMBERISÉG VALLÁSI MEGOSZLÁSA 1973-BAN	151
23. A VALLÁSI TAPASZTALAT ÚTJAI	151

II. FŐRÉS: AZ EGYHÁZ

AZ EGYHÁZRÓL SZÓLÓ ZSINATI KONSTITÚCIÓBÓL	167
--	------------

I. rész: AZ EGYHÁZ KRISZTUSI ALAPÍTÁSA

24. LEGRÉGIBB ADATAINK KRISZTUS EGYHÁZÁRÓL 170

1. Első keresztény közösségek 170
2. Az őskeresztény közösségek élete 172
3. Sorsdöntő problémák 174
4. Az első igehirdetés 176

25. JÉZUS EGYHÁZALAPÍTÓ SZÁNDÉKA 179

1. Távolabbi utalások 179
2. Három esemény az evangéliumokból 180

II. rész: A MEGDICSŐÜLT KRISZTUS KAPCSOLATA EGYHÁZÁVAL

BEVEZETÉS 191

26. AZ EGYHÁZ ISTEN NÉPE 192

1. Isten üdvöztető terveinek kibontakozása üdv történet eredményez 193
2. Népről az Újszövetségben csak átvitt értelemben beszélünk 193
3. A szövetség és az elkötelezettség népe 194
4. Isten népe egyfelől kultikus közösség, másfelől jogilag megszervezett történelmi alakulat 195
5. A szolidaritás és a korporatív szellem Isten népében ... 196
6. Isten népe vándor-Egyház 197
7. Kik tartoznak Isten népéhez? 198

27. AZ EGYHÁZ KRISZTUS MISZTIKUS TESTE 199

1. Bibliai megalapozás 199
 1. Akik Krisztusba kapcsolódtak, egymással is szerves kapcsolatban vannak 200
 2. Egyének fölött álló természetfölötti család, amelybe a keresztségben beleszületik az ember 201
 3. Hogyan viszonylik egymáshoz Krisztus és Krisztus Teste? 202

2. A bibliai kép további története	203
3. A hittudósok következtetései	204
28. AZ EGYHÁZ KRISZTUS JEGYESE	207
1. Jahve és népe jegyesi kapcsolata	208
2. Krisztus és Egyháza jegyesi kapcsolata	209
29. AZ EGYHÁZ A SZENTLÉLEK TEMPLOMA	210
1. Mi a szerepe a Szentléleknek az Egyházban?	211
2. Hogyan képzeljük a Lélek és az Egyház egymáshoz való viszonyát?	213
3. Az Egyház mint szeretetszövetség	216
30. AZ EGYHÁZ MISZTÉRIUMA: AZ EGYHÁZ MINT HITTITOK	217
1. Az Egyház misztériuma	217
1. A misztérium szó a bibliai és az egyházi nyelvhasználatban többféle értelemben fordul elő	217
2. Az Egyház misztériumára a misztérium szónak mindhárom értelme vonatkozik	218
2. Az Egyház mint hittitok: Krisztus Egyházának kettős arculata	218
1. Az Egyház Istentől ered és isteni vonásokat mutat, de emberekből áll	219
2. Az Egyház kegyelmi közösség és jogi szervezet	220
3. Az eszkatológiai feszültség	220
4. A kettősség az Ige megtestesülésére emlékeztet	220
31. AZ EGYHÁZ MISZTÉRIUMA MINT SZAKRAMENTALITÁS	221
1. Fogalmi tisztázás	221
2. Egyháztani következmények	222
3. Szentségtani következmények ¹	223
32. KRISZTUS EGYHÁZÁNAK FOGYATKOZHATATLANSÁGA ÉS TÉVEDHETETLENSÉGE	225
1. Krisztus Egyháza fogyatkozhatatlan	225
1. A Biblia tanítása	225

2. A krisztusi örökség változatlan fenntartása nem jelenthet megmerevedést	225
2. Az Egyház tévedhetetlensége	226
1. A tévedhetetlenség fogalma	226
2. A tévedhetetlenség bizonyítása	226
3. Miben tévedhetetlen az Egyház?	228
4. Kik tévedhetetlenek?	230
33. AZ EGYHÁZ CÉLJAI	231
1. A megváltás gyümölcseinek eljuttatása minden emberhez	231
2. Az abszolút jövő aláazatos szolgálata	232
3. Krisztus titokzatos Testének fokozatos kiépítése	232
4. Kultikus tevékenység	232
5. A jelszerűség valósttása	233

III. rész: KRISZTUS EGYHÁZÁNAK LÉNYEGES TULAJDONSÁGAI

BEVEZETÉS	237
34. KRISZTUS EGYHÁZA LÁTHATÓ EGYHÁZ	238
1. Az Egyház láthatósága és a Biblia	238
2. A láthatóság a szakramentalitásból is következik	239
3. A láthatóság és az inkarnáció	240
35. KRISZTUS EGYHÁZA EGYETLEN	240
1. Tételünk bibliai alapjai	240
2. Kik tartoznak Krisztus egyetlen Egyházába?.....	241
1. A hármas kötelék szerepe	241
2. A tagság kérdésének bonyolultsága	241
3. Újabb megoldási kísérletek	242
3. Melyik egyház mondható Krisztus egyetlen Egyházának?	243
1. Krisztus Egyháza és a római Egyház	243
2. Mondhatók-e egyházaknak a nem-katolikus keresztény közösségek?	244
4. A keresztények megosztlása ellenkezik Isten akaratával	245

36. KRISZTUS EGYEDÜL ÜDVÖZÍTŐ EGYHÁZA	247
1. Egymásnak ellentmondani látszó két elv	247
2. Egyeztetési kísérletek	248
3. A „votum Ecclesiae” és a Krisztus Egyházához való tartozás	249
4. A „votum Ecclesiae” és a római Egyházhoz való tartozás	250
37. AZ EGYSÉG KRISZTUS EGYHÁZÁBAN	251
1. A Szentírás és a szenthagyomány	251
1. Az egységet biztosító tényezők isteni ajándékok	251
2. Az egység mint feladat	252
3. Az egyházatyák szintén ajándéknak is, feladatnak is tartják az Egyház egységét	253
2. Egység a sokféleségben	253
3. Krisztus Egyházának egysége és a római Egyház	254
38. A SZENTSÉG KRISZTUS EGYHÁZÁBAN	255
1. A szentség mint kegyelmi adottság: objektív értelemben vett szentség	255
2. A szentség mint megvalósításra váró feladat	256
3. Az Egyház etikai szentsége csak a világ végén fog megvalósulni a maga teljességében	256
4. Alkalmazható-e Krisztus Egyházára a bűnös jelző is?	258
5. Krisztus Egyházának szentsége és a római Egyház	259
39. AZ EGYETEMESSÉG (KATOLICITÁS) KRISZTUS EGYHÁZÁBAN	260
1. Az egyetemesség bibliai alapjai	260
2. Az egyetemesség formái	260
3. Az egyetemesség mint feladat	261
4. Egy akol és egy pásztor	262
40. KRISZTUS EGYHÁZA APOSTOLI EGYHÁZ	263
1. Az apostoliság fogalmi köre	263
2. Az apostoliság és a nem-katolikus keresztények	263
3. Krisztus Egyházának apostolisága és a Szentírás	264
4. A római Egyház apostolisága	264

IV. rész: AZ APOSTOLI EGYHÁZ SZERVEZETÉNEK UTÓDLÁSA

41. ISTEN NÉPÉNEK KÉT STÁTUSA: KLERIKUSOK ÉS LAIKUSOK	269
1. A két státus közös elemei	270
2. A két státus eltérő elemei	272
3. A laikusok szerepe az Egyházban	273
4. Klerikusok és laikusok együttműködése nem-egyházi ügyekben	276
42. A HIERARCHIA STRUKTURÁLTSÁGA	277
1. Strukturáltság az apostoli Egyházban	278
2. Az apostoli hatalom gyakorlásának típusai	278
3. Az apostolok megbízatásának utódlása	279
4. A hierarchia további tagolódása	281
5. Papi szolgálat és papi „hatalom” az Egyházban.....	281
43. AZ APOSTOLOK MEGBÍZATÁSÁNAK PÜSPÖKI UTÓDLÁSA	282
1. Az apostoli küldetés végigvonul az egész történelmen ..	282
2. Apostoli kollégium és püspöki kollégium	283
1. A kétféle kollégium lényege	283
2. A püspöki kollegialitás következményei	285
3. Az apostolok és a püspökök „hatalmának” különböz- sége	285
4. Mit jelent a gyakorlatban, hogy minden egyes püspök gondoskodik az egész Egyház sorsáról?	286
5. A püspöki kollégium tévedhetetlensége	286
6. A megyéspüspök hatalma saját egyházmegyéjében ...	287
7. A zsinat állásfoglalása néhány vitatott kérdésben	288
44. SZENT PÉTER UTÓDAI	290
1. Az utódlás bibliai alapja	290
2. Szent Péter római püspöksége	291
3. A római püspök primátusának történeti bizonyítása ...	293
1. A primátusi jogkör fokozatos bővülésének elvi alapja	293
2. A pápai primátusra utalnak egyes elvi jelentőségű ki- jelentések	294

3. A primátus további tanúi gyakorlati magatartások	295
4. A primátusi jogok kialakulásának egyéb tényezői...	296
45. A PÁPAI PRIMÁTUSRÓL SZÓLÓ DOGMA.....	297
1. Az első vatikáni zsinat előtti dogmafejlődés	297
1. A primátus az Egyház ókorában	297
2. A primátus továbbfejlődése a középkorban és az új- korban	298
2. Az első vatikáni zsinat dogmája a primátusról	299
1. A zsinati határozat szövege és mondanivalói	299
2. A primátus az Egyház szakramentalitásából is követ- kezik	301
3. A pápa a Krisztusban egyesült család feje	301
4. A primátus nem öncélú hatalom	302
5. A pápa Róma püspöke	302
3. A primátus az első vatikáni zsinat után	303
1. A centralizmus győzelmének látszata	303
2. A püspökök jogainak biztosítása	304
3. A kétféle hatalom elvi összeegyeztetésének kísérletei	304
46. A PÁPA TÉVEDHETETLENSÉGE	306
1. A tanítóhivatal tévedhetetlensége	306
2. A pápa külön tévedhetetlensége	307
3. Az első vatikáni zsinat dogmája a pápai tévedhetetlen- ségről	309
4. A tévedhetetlenség dogmájának hittudományos értel- mezése	309
5. Nem-tévedhetetlen egyházi megnyilatkozások	312
6. Gyakorlati következmények a hit hirdetői részére	313
47. AZ ÁLDOZÓPAPOK KÜLDETÉSE	314
1. A preszbiteri fokozat kialakulása	314
2. Az áldozópapok feladatai	315
3. A papok személyi kapcsolatai	318
48. A DIAKONÁTUS	320
1. Diakonusok a Bibliában	320
2. A diakonus feladatai	321
3. Önálló és állandó diakonátus	321

49. NYÍLT KÉRDÉSEK	322
1. A klérus társadalmi helyzete	322
2. Cölibátus a klérusban	322
3. A nők papsága	324
4. Az Egyház fogalmi megközelítése	326
UTÓSZÓ	331
FELHASZNÁLT IRODALOM	333
A SZÖVEGBEN ELŐFORDULÓ IRODALMI UTALÁSOK	341
A ZSINATI KIADVÁNYOK CÍMÉNEK RÖVIDÍTÉSE	351

ISBN 963 360 139 8

A KIADÁSÉRT FELEL: DR. ÁKOS GÉZA IGAZGATÓ
81/850. FRANKLIN NYOMDA, BUDAPEST.
FELELŐS VEZETŐ: MÁTYÁS MIKLÓS IGAZGATÓ

