Gánóczy Sándor

AZ EGYHÁZ



TEOLÓGIAI KISKÖNYVTÁR III/1

Gánóczy Sándor: Az Egyház

TEOLÓGIAI KISKÖNYVTÁR

Szerkesztőbizottság:

Alszeghy Zoltán (Róma) — Nagy Ferenc (Hamilton) — Szabó Ferenc (Róma) — Weissmahr Béla (München)

Munkatársak:

Adriányi Gábor (Bonn) — Alszeghy Zoltán (Róma) — András Imre (Bécs) — Babos István (New York) — Balás Dávid (Dallas) — Békés Gellért (Róma) — Békési István (Toronto) — Benkő Antal (Klagenfurt) — Farkasfalvy Dénes (Dallas) — Gajáry Aladár (Chur) — Gánóczy Sándor (Würzburg) — Hardy Gilbert (Dallas) — Henkey Károly (Montréal) — Horváth Tibor (Toronto) — Juhász László (Buffalo) — Kereszty Rókus (Dallas) — Mehrle Tamás (Fribourg) — Mihályi Gilbert (Chicago) — Nagy Ferenc (Hamilton) — Nemeshegyi Péter (Tokió) — Nemesszeghy Ervin (London) — Őrsy László (Washington) — Őry Miklós (Klagenfurt) — Somfai Béla (Toronto) — Szabó Ferenc (Róma) — Szentmártoni Mihály (Zágráb) — Varga Andor (New York) — Vass György (Innsbruck) — Veszelovszky Albin (Green Bay) — Weissmahr Béla (München)

GÁNÓCZY SÁNDOR

Az Egyház

Róma 1980

A Teológiai Kiskönyvtár munkatársai különböző teológiai irányokhoz tartoznak; mindegyik saját módszerét követi, és saját nézeteit fejti ki. A szerkesztőbizottság nem törekszik arra, hogy a közös hit egységével megférő többféleséget elsimítsa, hiszen éppen az eltérő szemléletmódok egymást kiegészítő harmóniája adja meg a mai katolikus hittudomány hű képét.

Tipografia Ugo Detti - Via G. Savonarola, 1 - I - 00195 Roma

BEVEZETÉS

Az egyházat manapság sokféle módon tapasztaljuk. Hol mint intézményt, amely előttünk áll, hol mint eseményt, amelyben magunk is tevékenyen részt veszünk. Itt megéljük, mit jelent, hogy egy, szent, egyetemes és apostoli az Egyház; amott megéljük, mennyi paradoxont rejtenek magukban ezek a jelzők, hiszen az « Egy » felekezetekre hull szét, a « Szent », gyarlóságokról tesz tanúságot, az « Egyetemes » rövidlátó, röghözkötött csoportokat foglal magában, és az « Apostoli » túl hamar véka alá rejti az igehirdetés lángját. Vannak napok, amikor érezzük, hogy szinte anyai erővel hordoz bennünket az Egyház, de olyan napok is jönnek, amikor teljes súlyával ránk nehezedik egy tehetetlennek látszó közösség és intézmény terhe.

Hogyan jutunk át ettől a sokrétű tapasztalattól a lényeg szintjére? Mi vezet bennünket az Egyház mivoltának meglátására, megértésére? Mindenek előtt biztosan a történelem. Hiszen egy lényegileg történeti valóságról van szó, annak kezdetéről, folytatásáról, jelen lehetőségeiről és jövőbe irányuló útonjárásáról. Persze egy ilyen kis kötetben nem lehet egy kétezer éves történetet kielemezni, és az eredményt aztán a lényeg szemszögéből a maga sokrétűségében megfogalmazni. Meg kell elégednünk azzal, hogy az Egyház lényegi történetiségét mint tételt vesszük, és a főhangsúlyt a kezdetre és a jelenre helyezzük.

Egyrészt részletes áttekintést adunk a bibliai tanúságokról: hogyan fogta fel és értelmezte magát az ős- és ókeresztény közösség mint « ekklesia tou theou »,

azaz, szószerint, az « Isten népgyűlése »; miként jöttek létre azok a jelképek (Krisztus-test, a lélek háza, új Izrael, szőlő, nyáj, menyasszony, vándorló Isten népe stb.), amelyekben különböző közösségek más és más kultúrális és történelmi körülmények között az ő Egyház-élményüket kifejezésre juttatták, és milyen mértékben adódik ebből a sokszínű egyházi « önvallomásból » egy irányelv-rendszer, *amelyhez minden idők minden Egyházának alkalmazkodnia kell, ha nem akar lemondani keresztény, azaz krisztusi azonosságáról.*

Másrészt a II. Vatikáni Zsinat egyháztana köti majd le figyelmünket. Joggal látjuk ugyanis benne a római katolikus Egyház első nagy próbálkozását, az Egyház lényegét és gyakorlati megvalósítását a XX. *század adottságainak figyelembevételével, átfogó és önmagát kötelező (dogmatikus) módon megfogalmazni. A zsinati szövegek közül természetesen a* Lumen gentium*-nak adjuk az elsőbbséget, és abban is főleg két vezérfonalat követünk: mit ért a Zsinat az Egyház (a) « istennépi », karizmatikus, közösségi, eseményszerű, és mit (b) « hierarchikus », intézményes és szentségileg szervezett jellegén.*

Abban a tudatban, hogy a zsinati határozatoknak is megvan a maguk (sokszor nagyon is emberi) története, hogy hosszú viták utáni kiegyezés gyümölcsei, és hogy alapvetően kötelező jellegük ellenére egyáltalán nincs szándékukban a további kutatásnak gátat vetni, helyet adunk kritikai értelmezésüknek is. Tudomány csak ott áll fenn, ahol a kritika szóhoz jut. Ez a hittudományra is vonatkozik. Ezért a hittudós kérdést intéz a zsinati és a szentírási szövegekhez egyaránt, egyforma szakhűséggel kutat mindkét területen hátterek és összefüggések felderítésére. Eközben gondol a teológia modern módszereire és vívmányaira éppúgy, mint arra a felelősségteljes hűségre, amely őt a krisztusi és egyházi hit Hagyományához köti. Szabadsága nem hasonlít a sem-

leges nézőéhez. Célja: nemcsak leírni és átgondolni, hanem egy nagymúltú élő valóságot új önismerethez és öntevékenységhez hozzásegíteni. A hittudós nem feledi, hogy egyben hivő is, de olyan hivő, akit nem fog el szorongás, ha értelem és tudomány lépnek a porondra. Tudja, hogy a « fides » és a « ratio » között ritka a gyökeres ellentmondás. Legtöbbször — sőt bizonyos szempontból mindig — úgy van, hogy az előbbi távlata túlmegy az utóbbién. Nyugodt az a tekintet, amelyet az Egyház misztériumára vet, mert felmérte, mi abban emberi és mi emberen feletti, mi maradandó és mi változó, mi felérhető ésszel és mi érthető csak az Isten-hit megértésével.

Nem tárgyalunk itt minden olyan témát, amelynek megvitatása érdekes és talán fontos is lenne. Például a szentatyák, mint Ágoston, vagy a középkori teológusok, mint Aquinói Tamás, vagy a reformátorok, mint Luther és Kálvin egyháztanai. De a Zsinatnak egy bizonyos szempontból oly alapvető nyilatkozatát sem, mint pl. Gaudium et spes. *Ugyanis inkább hézagpótlásra, mint teljességre törekszünk. Feltételezzük, hogy az olvasó már tájékozott bizonyos egyháztani kérdésekben.*

Mint e sorozat minden kötetében, itt is adunk irodalomjegyzéket, néhány megjegyzést fűzve a legfontosabb munkákhoz. Katolikus művek mellett protestánsok is szerepelnek, amennyiben az ökumenikus megegyezés állapota ezt minden további nélkül lehetővé, sőt kívánatossá teszi. A szerző saját « kútfőből » is merít majd, hiszen évek óta kutat egyháztani téren. A zsinati szövegek magyarázata legtöbbször a Lexikon für Theologie und Kirche *kommentárjai alapján történik. A* Lumen gentium *magyar szövege részben saját fordítás eredménye a latin eredetiből, részben a Szent István Társulat kiadását követi* (A II. Vatikáni Zsinat tanítása, Budapest 1975). *Az Újszövetséget többnyire a közismert*

Békés-Dalos féle fordítás szerint idézzük, csak helyenként dolgozzuk át a görög alapszöveg és a legújabb exegétikai kutatás figyelembevételével.

Örömünkre szolgálna, ha nemcsak teológiai műveltséggel rendelkező és nemcsak római katolikus olvasók számára nyújtana ez a kis munka szellemi és a hitet elmélyítő segítséget.

Würzburg, 1980 augusztusa

VÁLOGATOTT IRODALOM

I. *Egyházszemlélet a Szentírásban és az első századokban*

Schweizer, Eduard, Gemeinde und Gemeindeordnung im Neuen Testament, Zürich ²1962. - Igen részletes és tudományosan megalapozott mű a neves evangélikus szentírástudós tollából.

Schnackenburg, Rudolf, Gottes Herrschaft und Reich, Freiburg-Basel-Wien ⁴1965. - Egy úttörő és minden felekezetben elismert kutatómunka az « istenuralom » kérdéséről.

— Die Kirche im Neuen Testament. Ihre Wirklichkeit und theologische Deutung, ihr Wesen und Geheimnis, « Quaestiones disputatae » sorozat 14, Freiburg-Basel-Wien ²1963. - Rövid áttekintés az Egyház újszövetségi önértelmezéseiről.

Kertelge, Karl, Gemeinde und Amt im Neuen Testament, München 1972. - Az egyházi szolgálótisztségek újszövetségi eredetéről szóló, a kutatás jelenlegi állásának megfelelő munka.

von Campenhausen, Hans, Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht in den ersten drei Jahrhunderten, Tübingen 1953. - Kiváló ismertetés a Biblián kívüli egyházfejlődés legősibb nyomairól.

II. *Dogmatörténeti munkák*

Handbuch der Dogmengeschichte (kiadói: M. Schmaus, A. Grillmeier, L. Scheffczyk), Herder, Freiburg-Basel-Wien: ebben a sorozatban:

Dias, V. Patrick, Kirche in der Schrift und im 2. Jahrhundert (Band III/3 a) 1974.

Camelot, Pierre-Thomas, Die Lehre von der Kirche. Väterzeit bis ausschliesslich Augustinus (Band III/3 b) 1970.

Congar, Yves, Die Lehre von der Kiche. Von Augustinus bis zum abendländischen Schisma (Band III/3 c) 1971.

— Die Lehre von der Kirche. Vom abendländischen Schisma bis zur Gegenwart (Band III/3 d) 1971.

III. *Rendszerező művek*

de Lubac, Henri, Méditation sur l'Eglise, Paris 1953 (« Foi vivante »-zsebkönyv 1968) - Patrisztikai alapok; egy sok nehézséggel megbirkózott teológus hitvallásszerű állásfoglalása.

— Les églises particulières dans l'Eglise universelle (és egybekötve vele:) La maternité de l'Eglise, Paris 1971. - A Zsinat egyháztanát kiértékelő és alátámasztó két munka. Megalapozott lelkiségi irodalom.

Congar, Yves, Sainte Eglise. Etudes et approches ecclésiologiques, « Unam sanctam »-sorozat 41, Paris 1963. - A katolikus egyháztan egyik nagy megújítójának alapvető tanulmányai, esszéi.

— Cette Eglise que j'aime, Paris 1968. - Telógiailag megalapozott lelkiség.

— Un peuple messianique, Paris 1975. - Az Egyház messiási jellegének megkapó kifejtése a Zsinat szövegei nyomán.

— Kirche. Dogmengeschichtlich: a « Handbuch theologischer Grundbegriffe » (München 1962) I. kötetében 801-812. - Kiváló rövid áttekintés a dogmatörténeti fejlődésről.

Rahner, Hugo, Symbole der Kiche. Die Ekklesiologie der Väter, Salzburg 1964. - Patrisztikus egyházszemléleti áramlatok.

Rahner, Karl, Kirche und Sakramente, « Quaestiones disputatae » 10, Freiburg-Basel-Wien 1960. - Az « Ursakrament » tétel kifejtése.

Rahner, Karl és Ratzinger, Joseph, Episkopat und Primat, « Quaestiones disputatae » 11, Freiburg-Basel-Wien 1961. - A püspöki és péteri szolgálóhivatal elemzése a zsinati idők idején. Még ma is érdekes olvasni.

Rahner, Karl: más fontos egyháztani tanulmányai a « Schriften zur Theologie » következő köteteiben találhatók: II 7-115, II 111-126, VI 301-367, 455-520, VII 103-120, VIII 329-444, IX 339-590, X 241-586, XII 469-608.

Bouyer, Louis, L'Église, Paris 1970. - Egy konvertita munkája. A szentatyák, a középkor és az újkor nyugati és keleti egyháztanainak és a zsinati szövegeknek alapján megírt áttekintő jellegű könyv. Egy hagyományosabb szemlélet képviselője.

Küng, Hans, Die Kirche, Freiburg-Basel-Wien 1967. - Tudományosan, főleg exegetikailag jól megalapozott, a Zsinat vív-

mányait világos és áttekinthető módon kiértékelő munka. Egyes tételei vitathatók, egyházkritikája nemegyszer eltúlzott, egyoldalú.

Hasenhüttl, Gotthold, Charisma Ordnungsprinzip der Kirche, Freiburg-Basel-Wien 1969. - Eddig a legátfogóbb tanulmány a karizmákról.

Mühlen, Heribert, Die Erneuerung des christlichen Glaubens. Charisma - Geist - Befreiung, München 1974. - A « karizmatikus mozgalom » ismert teológusának egyik legkiforrottabb rendszerező műve.

Klostermann, Ferdinand, Prinzip Gemeinde, Wien 1965.

Exeler, Alfons (kiadása), Die neue Gemeinde, Mainz ^{2}1968. - E két utóbbi könyv az egyházi kiscsoportok teológiájával és gyakorlatával foglalkozik.

IV. *Ökumenikus egyháztan*

Valeske, Ulrich, Votum Ecclesiae. I. Teil: Das Ringen um die Kirche in der neueren römisch-katholischen Theologie. Dargestellt auf dem Hintergrund der evangelischen und ökumenischen Parallel-Entwicklung. II. Teil: Interkonfessionelle ekklesiologische Bibliographie, München 1962. - Hasznos forrás ökumenikus kutatók és más érdeklődők számára.

Congar, Yves, Vraie et fausse réforme dans l'Eglise, « Unam sanctam » sorozat 72, Paris ^{2}1969. - A congári ökumenizmusfelfogás summája. Bizonyos részletei vita tárgyát képezik protestáns részről. Egy úttörő munka.

Vatican II. Points de vue de théologiens protestants, « Unam sanctam »-sorozat 64, Paris 1967. - Francia református és evangélikus hittudósok véleményei a Zsinat ökumenikus jelentőségéről; köztük kritikus hangok is.

Schlink, Edmund, Der kommende Christus und die kirchlichen Traditionen. Beiträge zum Gespräch zwischen den getrennten Kirchen, Göttingen 1961. - A német evangélikus hittudósok egyik legkiválóbb képviselője mutat utat az egység felé.

Hampe, Johan Christoph, (kiadása), Die Autorität der Freiheit. Gegenwart des Konzils und Zukunft der Kirchen im ökumenischen Disput, I-III, München 1967. - Különböző állásfoglalások a Zsinat által fellendített egységkereséshez.

Moltmann, Jürgen, Kirche in der Kraft des Geistes, Ein Beitrag zur messianischen Ekklesiologie, München 1975. - Az egyik legnevesebb német protestáns teológus egyháztana, amelynek alapelve a Szentlélekről szóló tanítás. Katolikus szempontokat figyelembe vesz. De az ún. szabad Egyházakét is Karl Barth nyomdokában.

Ganoczy, Alexandre, Ecclesia ministrans. Dienende Kirche und kirchlicher Dienst nach Calvin, Freiburg-Basel-Wien 1968. - Egy katolikus Kálvin-kutató kifejti a francia Refomátor egyháztanát és összehasonlítja a II. Vatikáni Zsinatéval.

I. JÉZUS ÉS AZ EGYHÁZ

Tudományos felelőtlenségről tenne tanúságot az, aki az Egyházról szóló beszédében a történeti Jézust nem venné tekintetbe. A keresztény, azaz krisztusi Egyház lényegéből édeskeveset értene meg, ha nem gondolná mindenekelőtt meg, mit hirdetett a Názáreti és mit nem, mire adott földi életútja alatt tanítványainak felhatalmazást és mire nem. A nagy húsvéti fordulat ekkleziális jelentőségét sem mérné fel az, aki elhanyagolná Jézusnak a kereszthez vezető útját. Másrészt persze annyiban is logikus Jézussal kezdeni, amennyiben a keresztény Egyház és minden « felekezet » rá hivatkozik, az ő tanítására, akaratára, művére és személyére. Az ő *szellemét* kívánja mindegyik képviselni, ami mindjárt az első kérdéshez vezet: Mi nevezhető joggal a történeti Jézus szellemének?

1. *A közeledő istenuralom*

Történelmi ténynek tekinthető, hogy Jézus ezzel az üzenettel kezdte nyilvános tevékenységét: « Az idő betelt: közel van az Isten uralma (vagy: országa). Térjetek meg és higgyetek az Evangéliumban. » (Mk 1,15) Ezekkel a szavakkal zsidó honfitársaihoz fordult és azok tudták, vagy legalábbis sejtették, miről lehet szó. Olyasvalamiről, amit már néhány a régi próféták közül, egyes írástudók és apokaliptikus látnokok is meghirdettek: a történelem végső szakaszába lép, Jahve, a Teremtő és Szabadító, megnyilvánítja a hatalmát, hogy Izraelben, általa és körülötte, igazságos és üdvözítő befejezést nyerjen a világ folyása. Ebbe a szellemi légkörbe illeszkedett bele Jézus is. Szava, ha nem is kizárólag, de el-

sősorban. Izrael fiaihoz szólt (vö. Mt 10,6; 15,24). Nem volt szándékában egy másik, egy új választott népet alapítani; ilyenféle szakadárságra nem mutatott hajlamot. A régit kívánta megújítani, a közelgő istenuralom szellemében mintegy megreformálni.

1.1. *A zsidó örökség*

De mit értettek pontosabban a korabeli zsidók a beteljesedés idején, Isten közeledő uralmán és országán?

A beteljesedés ideje egyet jelentett az evilági történelem utolsó korszakával. A róla szóló beszéd méltán viseli az « eszkatológia », a « végső dolgokról » szóló beszéd nevét. Hogy milyen hosszú időt kell erre számítani, arról különböző vélemények voltak forgalomban. Volt, aki a modern kor « adventistáinak » módjára pontos határidőket adott meg. Volt, aki — mint Jézus maga is — Istenre bízta az időpont meghatározását. A lényeges mondanivaló azonban nem az eszkatológia idő szerinti szempontjában rejlett. Inkább a meglátásban, hogy Isten királyi uralma és országa, a « basileia » (királyság) jut érvényre ebben a korszakban, ti. hogy Isten jön el a világba ítélni és üdvözíteni eleveneket és holtakat.

A mai kutatás állása szerint (lásd főleg R. Schnackenburg munkáit!) más és más szempont érvényesült a « basileia »-ban mint Isten « *uralmában* », és mint Isten « országában ». Az előbbi inkább a múltba terelte a szemlélő figyelmét, oda, ahol Izrael hite Jahvénak a világot teremtő és a fogságból kiszabadító hatalmát látta: egy (az ős zűrzavart) a káoszt játszva alakító és világi ellenállásoknak fittyet hányó őserő kibontakozását, egy céltudatos vezetési és kormányzási tevékenységet (vö. Kiv 15,11kk; Zsolt 145,10kk; 103,19.) Ezzel szemben az Isten « országának » gondolata inkább a jövőbe utalt, a felé a végcél és végleges állapot felé, amelynek eléré-

sével minden beteljesedik, ami csak beteljesedésre vár és amelyben otthonra lel minden idegen is.

Ennek a mindent átfogó és beteljesítő « országnak » egyes szentírók nem igen merték megjelölni a földi helyét (lásd pl. 1 Kir 8,27-30). Mások Sionról beszéltek, ahova egykor a pogány nemzetek is elzarándokolnak (Mik 4,1-4; Iz 2,2-4; 25,6-8), vagy egy földről, ahol állat és ember békében élnek majd egymással. (Óz 2, 20; Iz 35,1-10; vö. 43,18k). Mindenesetre mindnyájukban élt az a tudat, hogy istenuralomnak és Isten országának lényegileg ahhoz a Jahvéhoz van és lesz köze, aki Izrael néppé teremtésében, a nagy « kivonulásban » nyilatkoztatta ki legékesebben teremtő hatalmát. Mivel erre a nép-teremtésre képes volt, olyan Istennek mutatkozott meg, mint aki az egész történelemnek és világegyetemnek is alkotója, alakítója, ura. Legalábbis az Ószövetség kánoni könyvei erről a hitről tesznek tanúságot.

Mi volt mármost a kései zsidóság álláspontja, amelynek kebelében Jézus is élt? Itt nagyjából három eszkatológiai irányzatot lehet megkülönböztetni: a nemzetit, a rabbinikust és az apokaliptikust. Az erősen *nemzeti* érzésű végvárók egy szent háborúra számítottak, amelyben Dávid király egy leszármazottja győz a nem zsidó nemzetek felett. E nézet szerint *teokratikus* formát ölt az istenuralom; az Úr « politikája » emberi politika révén érvényesül: Izrael uralkodik és a pogány népek Jeruzsálemnek behódolva hódolnak Jahvénak és hozzák neki ajándékaikat (vö. Tób 13,9-18). A *rabbik*, az írástudók nagy része inkább *erkölcsi* húrokat pendített meg. A beteljesedés napja kell, hogy az ítélet napja legyen: azon nyilvánosságra jut majd az istenuralom, amely — többé-kevésbé rejtett módon — már minden igaz ember szívében jelen van. Meg kell térnie, bűnbánatot kell tartania, a jó tettek útjára kell térnie tehát magá-

nak Izraelnek is. Máskülönben Jahve képes arra, hogy a nem zsidó népeknek adja egy méltatlan zsidósággal szemben az előnyt. (Vö. Midr. Est. 1,2; Strach-Billerbeck I, 175). Maga Jézus is így inti majd elbizakodott kortársait (vö. Mt 8,11; 21,43; Lk 13,28k). Ami az *apokaliptikus* látnokokat illeti, náluk főként a *világegyetem* és a *túlvilág* szimbolikus megtestesítői foglalják el az eszkatológia színpadját. Tudni vélik, mikor jön el a beteljesítő Isten, hol és milyen formában kezdődik el a végső vajúdás vagy katasztrófa ideje. Náluk a reménysugárt nemegyszer az « Emberfia », ez a titokzatos égi személy testesíti meg. Ő emberiességet hoz be, nemcsak a fenyegető ítélet távlatába, hanem ama állati, azaz nem emberi alakok közé is, amelyek az evilági hatalmakat, uraságokat és méltóságokat testesítik meg (Dán 7,9-14). Az « Emberfia » nem azonos az istenuralommal: uralmát a világ nagyjai felett Istentől ajándékba kapja. Mint ilyen kelt reményt főként a diaszporában, a pogány többség közepette szétszórtan élő zsidó kiscsoportok körében.

1.2. *A jézusi újdonság*

Jézus magáévá tette az istenuralom ill. az istenország gondolatát. A régi Isten népének azonban egy új istenuralom-üzenetet hozott. Főleg a nemzeti eszkatológia nacionalizmusával, a rabbinikus moralizmussal és az apokaliptikusok mitológiájával szakított. Az elsőtől talán csak azt vette át, hogy a zsidó nép az evangélium hirdetésének első címzettje és aztán kiindulópontja, az írástudóktól főleg a választott nép túlzott önbizalmának kritikáját, a látnokoktól az istenuralomnak minden emberi ügyködéstől való függetlenségét. De az igazi jézusi újdonság a következő gondolatelemeknek egy sajátos, eredeti szintézisében állt.

1.2.1. *Közvetlen közelség*

« Közel jött az istenuralom » — hangoztatja Jézus (Mk 1,15; vö. Mt 4,17). Közvetlen közelséget ért rajta. Jahve teremtő és szabadító hatalma, amely végleges üdvösséget kínál, szinte az ajtó előtt áll és már kopog. De ez a közeledés többet jelent időnél és térnél, legjobban a szerető és a szeretett lény közelségéhez hasonlít. Hogy ezt így lehet elképzelni, bizonyítja az a szinte játszi könnyedség, amellyel a názáreti próféta a jelen időt a jövővel « keveri », amikor az istenuralomról beszél. Hol arra utal: itt van már, elért titeket, köztetek van, bennetek rejtőzik, velem, magammal jelenik meg, abban a pillanatban, amikor gyógyítok és a rossz helyébe jót hozok (vö. Mk 2,18k; 3,27; Lk 10,18-24; 11, 20; 17,20k). Hol meg arra mutat rá, hogy az istenuralom továbbra is még útban van, és az Isten országára még várni kell (vö. Mk 14,25; Mt 6,10; 26,29; Lk 17,24-37). Ellentmondás? Tévedés? Habozás? Bizonytalanság? A modern szentírástudomány más véleményen van: Jézus szándékosan mutat rá a *feszültségre* egy titokzatos jelen és egy közeljövő között. Hiszen számára az istenuralom olyannyira Isten uralma, hogy minden időt és helyet átfog, és akkor nyilatkozik meg az emberi életben, amikor azt jónak látja. Így csakis a virrasztó hit lehet a megfelelő magatartás vele szemben.

Persze a titok nem öncél. A közeledő istenuralom egy állapotot, egy « országot » ígér, amelyet keresni jó (Mt 6,33), és amelybe bejutni üdvösséget jelent (Mt 8, 11kk; 18,4; 25,34; 26,29). Emberi boldogság állapotát hozza és fogja hozni. Főleg a szegényeket, az elesetteket (Lk 6,20; Mt 5,3kk; 25,34), az evilágon megvetetteket és elnyomottakat boldogítja. Azoknak tesz elsősorban igazságot. Nekik szól minden más meghívott előtt a jó hír (Lk 4,18k; vö. Iz 61,1k), az istenuralom emberuralmakat felforgató Evangéliuma.

Személyes közeledés és közelség, amely ma vagy holnap boldogít? Hogy mennyire ez a lényeg Jézus számára, azt legjobban példabeszédei mutatják: « Hasonló a mennyek országa... » Mihez hasonló a « mennyország »? Az az ország, amely nem a mítosz fellegek feletti, égi régiója, hanem egyszerűen az ember megbékélt együttléte Istennel, Istenben? Egy szántóföldhöz, egy mennyegzői lakomához, egy takarító háziasszony szerény gondjaihoz, egy üzemhez, ahol munkaadó és munkás vitában állnak egymással. Jézus igen profán, világi hasonlatokba foglalja az istenuralom kinyilatkoztatását. A mindennapi élet, a megszokott gondok és örömök lesznek hordozói az üdvösség misztériumának, éspedig úgy, hogy az « Isten » szó a legtöbb példabeszédben elő sem fordul! Az evilági, a földi, az emberi, a természetes valóság válik közvetett igehirdetéssé, az hozza közel Isten valóságát trombitaszó nélkül az emberszívhez. De aztán fel is rázza a szíveket és szellemeket. A példabeszédek sokszor egy válasz nélkül maradt, nyílt kérdéssel végződnek; nemegyszer elképesztik, meglepik a hallgatót. Szintúgy, mint a közel jövő Isten maga, akinek gondolatai mindig felülmúlják az emberi gondolatok és vágyak kis világát. Jézus úgy beszél a közeledő istenuralomról, amilyen az maga: egyszerre meghitt és szokatlan, békítő és nyugtalanító, választ és követelést hozó.

De már az is új a jézusi beszédben, hogy ő nemcsak látnokként látja meg az istenuralmat, hanem teszi is azt, amit az jelent. Jézus azonosítja *magát vele.* Szavai és cselekedetei szerves részei az istenuralomnak: az jön közel, amikor Jézus igazsággal és szeretettel kortársai elé lép. Az Egyház azt nem hagyhatja figyelmen kívül, amikor tekintetét alapja és kezdete felé fordítja.

1.2.2. *Erőszakmentes hit*

Azt sem feledheti a Jézus szellemében élő Egyház, hogy az istenuralom Jézus szerint semmiképpen sem erőszak gyümölcse. Inkább « erőszakot szenved Keresztelő János napjaitól fogva » és « erőszakos emberek » próbálják jövetelét meggátolni (Mt 11,12). De ő maga sem nem vívható ki emberi erővel, sem nem folyamodik evilági hatalmi eszközökhöz. Nem zelóták mozgalma, nem nemzeti hősök, hazafiak vívmánya. Jézus nem akart politikai Messiás lenni. Az ő szelleme éppúgy egy *közvetett* politikumot hoz magával, mint példabeszédei egy közvetett Isten-tant. Azzal, hogy megtérést, « metanoiát », azaz a szív és szellem mélyén hathatós változást szorgalmaz, azzal, hogy szeretetet lop a hideg vetélkedés világába, és sohasem mond le az agapéról az igazságosság nevében, egy társadalmi rend csíráját hordozza magában, amelyben magától értetődik, hogy az embernek egyre emberibbé és természetesebbé kell válnia. A szívek forradalma, azaz — a bibliai emberkép szerint — a személyi lét legmélyén, gyökerén létrehozott fordulat a célja a jézusi eszkatológiának.

1.2.3. *Üdvösség és ítélet*

Keresztelő János fenyegetett. Apakaliptikus ítéletről beszélt, fejszéről, amely már « közel ért a fák gyökeréhez » (Lk 3,9), Messiásról, aki « szérűjét takarítani » és pelyvát « olthatatlan tűzbe » vetni jön (Mt 3, 12). Az igaz, hogy Jézusnál sem hiányzik az ítélet témája. De nála nem az a főmondat, nem azon van a főhangsúly. Az első a jóhír, az « euangélion » ama közeljövő istenuralomról. Abban kell hinni, annak befogadásához kell megtérni, mielőtt még bármiféle üdvös félelem támadna a hivőben. Természetesen hozzátartozik az ítélet mellékmondata a jóhír főmondatához, hiszen

Jézus Istene követelő Isten. De ugyanakkor türelmes is. Tud várni. Időt hagy, ha rövidet is, a meggondolásra. A konkoly az aratásig még jó búzává lehet (vö. Mt 13,24-30). Ebben ismét egy örökérvényű intelem rejlik minden olyan « egyházi » címére, aki sem a türelemnek, sem pedig a toleranciának nem bajnoka, aki többet beszél a bűnről és a pokolról, mint a jóhír vonzó erejéről.

Jézus boldogságot hirdet, azaz üdvöt, amely itt és most lehetséges és távolról sem *csak* « lelki », csak « természetfeletti » és « égi » jellegű. Anyagi és testi jobbulást, kielégítést, nevetést, örömet is jelent a jézusi jóhír az emberek számára, akik most szegények, éheznek, sírnak és rossz hírben állnak (lásd: Lk 6,20-23; vö. Mt 5,3-10). *Egész*-séget hoz Jézus a szó szoros értelmében: akarja, hogy egyesüljön önmagában mindaz, aki testileg vagy lelkileg, avagy testileg és lelkileg szétesettségben él. Maga az üdvösség is ilyen egész-ség, legyen az akár istenuralom jelen adománya, akár még távolabbi ígérete.

A második helyen jön aztán a « jaj nektek » (Lk 6, 24-26). Az ítéletre emlékeztetése azoknak, akik tulajdonuknak, élvezeteiknek, hatalmuknak mintegy rabjai. Akik nem hisznek az evangéliumi egész-ségben.

1.2.4. *Szemlélet és tett*

Mint már mondtuk: Jézus azonosítja magát az istenuralommal és ekként jön közel kortársaihoz. Ebben az összefüggésben megfigyelhetjük nála azt, amit ma « elmélet-gyakorlat-egységnek » nevezünk: szó és tett, meglátás és megvalósítás kölcsönösen fedik egymást. Ezért szavahihető aztán a kritikája is, amelyet bizonyos « írástudók és farizeusok » címére küld, akik a Törvényt « mondják ugyan, de nem teszik », akik « elviselhetetlen terhet raknak az emberek vállára, de maguk ujjal sem hajlandók mozdítani rajta » (Mt 23,1-5).

Persze az a Követelmény, hogy minden hivő vagy

hittanító beszéd megfelelő életgyakorlatra támaszkodjék, nem jelent szent aktivizmust. A zelóták hősiességét minden bizonnyal becsülte Jézus, és a rabbinikus, sőt farizeusi erkölcsösséget sem vetette meg önmagában véve. De nem ilyen erőfeszítésektől tette függővé az Isten országát és annak eljövetelét. Nem a hivők sikerein vagy kudarcain múlik, hogy gyorsan jön vagy késik a nagy ádvent. Helytelen tehát az az egyházi beszédmód, amely pl. az Egyházra bízza az Isten országának « megalapítását » (így sajnos: LG 5/2) annak « a világban való terjesztését és gyarapítását » (vö. LG 35/4; 36/1). Jézus szemszögéből nézve az Isten országa egyedül Isten szabad alkotása, akkor érkezik és úgy, amikor és ahogy ő akarja. Esetleg mint a tolvaj: hivatlan, váratlan, éjszaka.

Ami azonban a közeledő istenuralommal szemben a hivő szemléletének és gyakorlatának egyaránt tárgya, az a hit és a megtérés mint a nagy *előkészület* munkája. A « basileiá »-t magát nem készítheti elő, de önmagát és a világ rá eső részét annál inkább előkészítheti, mozgósíthatja, javíthatja a várakozás idejében. Már Keresztelő is ezt szorgalmazta « Készítsétek elő az Úr útját! Egyengessétek ösvényeit! » (Mt 3,3; vö. Iz 40,3k). Jézus hasonló módon várta el a hit tetteit azoktól, akik nyomába léptek, akik az ő « elmélet-gyakorlat-egységét » kívánták követni.

1.2.5. *Egyetemes távlat*

Új és egyetemes, az apokaliptikusok egyetemes szemléletétől eltérő volt végül a jézusi távlat. Történetinek tekinthető először is az az alapállás, amelyet Jézus így fogalmazott meg: « Küldetésem csak Izrael házának elveszett juhaihoz szól » (Mt 15,24; vö. 10,6). De ugyanakkor feltehető, hogy a zsidó közösséget, « Egyházat » mintegy mikrokozmosznak tekintette, amelynek mintájá-

ra aztán a makrokozmosznak is alakulnia kell. Amennyiben tehát a Názáreti Izrael kebelében a válaszfalak ledöntésén fáradozott, magját vetette egy világraszóló egyenlőségnek és testvériségnek. A húsvéti Eseményből született későbbi keresztény Egyház hasonló egyetemességet, belső és külső « katolicitást », fog magáénak vallani.

Hogy mennyire nyílt ajtajú háznak tervezte Jézus az istenuralom szellemében megreformált Izraelt, azt mutatják minden valószínűség szerint hiteles mondásai, amelyekben a választott nép viszonylagos értékére utal. Megeshet, hogy éppen zsidók, vagyis az « ország fiai », hivatott polgárai a « külső sötétségekbe » jutnak, míg sok pogány, nyugatról és keletről jőve, helyet kap az « ország » asztalánál, Ábrahám, Izsák és Jákob mellett (Mt 8,11; vö. 21,43; Lk 13,28k). Hasonló irányba utalnak Jézusnak nem zsidókhoz szóló más szavai is (Mt 11,21-23; 12,41k; Lk 4,24-27), meg főként az « utolsó ítélet » látnoki ábrázolása (Mt 25,31-46), amely szerint az üdvösség kritériuma csakis a felebaráti szeretet gyakorlásában, nem pedig a pl. a körülmetéltségben vagy a választott néphez való hozzátartozásban áll. Tevékeny önátadó emberszeretet a közeledő istenuralom legfőbb értéke: amilyen egyetemes annak a hatósugara, olyan egyetemes az Isten arra adott üdvözítő válasza. Ebben a szellemben képezte ki Jézus tanítványait.

2. *A tanítványok: az Egyház csírája*

Jézus nem magányos prófétaként hirdette az evangéliumot. Bár valószínű, hogy egy ideig a pusztában élt, és főleg hogy Keresztelő Jánost módfelett becsülte, nem követte a remeték életmódját, akikhez kizarándokolnak az emberek. Nyilvános fellépése kezdetét nemcsak a János-keresztség felvétele, hanem első tanítványainak meghívása is jellemzi (Mk 1,16-20). Az is tény, hogy még

galileai tevékenysége folyamán kialakította a « Tizenkettő » csoportját, mintegy jelképéül Izrael tizenkét törzsének, amelynek az eszkatológiai beteljesedés ígérete elsősorban szólt (Mk 3,13-19).

A tanítványok nem hasonlítanak sem az akkori rabbiiskolák, sem pedig a régebbi prófétaiskolák tagjaihoz. De az esszénus « szerzetesekhez » sem, akik a qumráni kolostorban laktak és akik egy « regula » (szabályzat) előírásai szerint — a köznéptől és az akkori társadalom mérvadó rétegeitől elkülönülve — mint « a szent választottak » csoportja éltek. A Jézus-csoport nem nevezi magát sem « a kis maradéknak, mely üdvözül », sem nem formál kizárólagos jogot azokra a címekre, amelyek Izrael összességének járnak ki: « Isten népe », « Kehal Jahve » (Jahve gyülekezete), vagy « a szentek ». Mert eszükbe sem jut, hogy egy új gyülekezetet alkossanak, amely arra törekszik, hogy Izraeltől elszakadjon vagy azt helyettesítse. Nem szekta-alapítás szellemét kapták Jézustól. Sokkal inkább a kovászét, amely a már meglévő tésztát törekszik áthatni.

Viszont a szellem, amelyben élnek, új, más, egyébhez nemigen hasonlítható. Az a szellem, amelyet fentebb mint a jézusi istenuralom-hirdetés szellemeként jellemeztünk. Ezt terjesztik a többi zsidók között, miután Jézus őket párosával kiküldte. Ennek alapján fogadnak be körükbe bárkit, aki Jézus szavára hallgat (vö. Mk 9,38-41), legyen bár az volt zelóta, mint Júdás, vagy vámos, mint Máté: az első, aki talán nagy hazafi, a másik, aki biztosan « kollaboráns » hírében állt.

Feltűnik az a sajátos belső viszony is, amely a tanítványok csoportját jellemzi. Bár kétségtelenül Jézus a vezetőjük, a Tizenkettő egyike, Simon, Jónás fia, a többi szószólójaként és mintegy « rangidősként » szerepel. Az is nagyon valószínű, hogy Jézus maga nemcsak jó szemmel nézte a Simonnak íly módon kijutott

szerepet, hanem kimondottan támogatta is, amennyiben nevét « Kefás »-ra változtatta (ami az arám nyelvben sziklát jelent). Ez a részlet minden valószínűség szerint történeti magjához tartozik az egyébként a Feltámadás után megfogalmazott Jézus-mondásnak: « Te Péter vagy: erre a sziklára építem majd Egyházamat » (Mt 16,18).

Hogy a Tizenkettőt Jézus maga nevezte-e el « apostoloknak » és nekik mint olyanoknak különleges vezetőszerepet szánt-e, az vita tárgyát képezi a szentírástudósok körében. Egy bizonyos: a Húsvét utáni nemzedék egy jó része, főleg a lukácsi hagyomány szerint, azonosította a Tizenkettőt az apostolokkal (vö. Csel 1,15-26), és bennük ismerte fel az Egyház alapvető tagjait. De még Pál apostol is (akinek egyébként Lukács önmagával ellentmondva adja az « apostol » címet), aki nem követi a « Tizenkettő = apostolok » egyenletet, osztja a meggyőződést, hogy az Egyház az apostolokkal, mint a Feltámadott tanúival és küldöttjeivel (Pál ezek közé számítja önmagát is) indult el igazában eszkatológiai útjára (vö. 1Kor 12,28), úgyszólván azokra épült fel (vö. Ef 2,20).

Egy kiscsoport a kezdet. A tanítványok kis csoportja alkotja a hidat a történeti Jézus és a keresztény Egyház között, azt a hidat, amely persze csak a Feltámadottba vetett hit erejéből lett hordozóképes. Ezt a maroknyi sereget Jézus arra képezte ki, hogy a közeledő istenuralom szellemében részt tudjon venni önmaga küldetésében. Ha ezt meggondoljuk, akkor kevésbé nevezzük a Názáretit az Egyház jogi értelmében vett « alapítójának », sokkal inkább annak a mozgalomnak elindítóját ismerjük fel benne, amelyből az Egyház Húsvét után született és kifejlődött. De ez a « születés » bizonyosan nem lett volna lehetséges ama « fogantatás » nélkül, amely az istenuralom jóhírében hivő Jézus-tanítványok bensejében történt.

Történt ez pedig azon a közös úton, amely Galileából a Golgotáig és a Golgotától a Feltámadásig vezetett, és amelyet egy egészen lényeges szemszögből nézve mégis Jézus egyes-egyedül járt meg. Egyedül, mint Isten választott Krisztusa, Messiása; akinek életében, halálában és megdicsőülésében maga az istenuralom lett emberré, egy halhatatlan emberi személlyé. Ősrégi ugyanis a krisztusi hitnek az a felismerése, hogy a közeledő istenuralom a halálon győzelmet arató Jézus Krisztus személyében « érkezett el », « teljesült be » és lett a következő nemzedékek számára, a « Lélekben », közeli valóság. Ezért is folyik egybe már a páli teológiában istenuralom és krisztusuralom (vö. Ef 5,5), s ezért képzeli el Pál maga is, hogy az idők végeztével Krisztus úgyszólván « visszaadja » majd Istennek, az Atyának azt az uralmat, amelyet ő egykor tőle kapott (1Kor 15, 24-28). Pál azt is vallja, hogy az istenuralom mint krisztusuralom lényegében az *élet* uralmát jelenti. Ebben egyetért vele a jánosi evangélium szerzője is, akinek szemében egy dolog « az Isten országába bemenni » (Jn 3,5) és « az élet birtokába jutni » (Jn 3,15k).

Az Egyház *nem azonos* az Isten országával. Ez az újszövetségi gondolkodás számára elképzelhetetlen. Csak későbbi teológusoknak fog ilyesmi eszébe jutni. De másrészt teljes mértékben újszövetségi gondolat, hogy az Egyház az istenuralomból él, annak meghirdetésében « fogantatott », azt keresi, annak szolgálatában áll, és hogy a szeme előtt lebegő végcél: az Isten országa.

II. ÚJSZÖVETSÉGI BESZÉD AZ EGYHÁZRÓL

Milyen folyamat révén lett a tanítványok kicsoportjából « Egyház »? Melyek voltak a külső körülmények és a tudatosítási mozzanatok, amelyek hozzájárultak? A

nagy, döntő « külső » körülmény bizonyosan abban állt, hogy egy sereg különböző és szavahihető tanítvány, mint Péter, a Tizenkettő, vagy az ötszáz testvér és végül a Saulból Pállá lett « Apostol » (1Kor 15,4-6) hittel vallani kezdték: a kereszthalált halt Jézus él és egy egészen újszerű, újjáalakult élet erejében megmutatkozott nekik. A kritikus történetírás tudvalevőleg minden elképzelhető és elképzelhetetlen lehetőséget kimerített, hogy ezt a meggyőződést egy zseniális csalásra vagy egy kollektív vágyálomra, vagy hellenisztikus mítoszok átvételére vezesse vissza. A tárgyilagos ítélő szemében viszont még mindig az a magyarázat marad a legvalószínűbb, amely a Feltámadással mint egy bár « levezethetetlen », de valóságos eseménnyel számol. Amennyiben valóságot hordozó esemény volt az, annyiban érthető a Messiás — vagyis a Krisztus — név alkalmazása Jézusra, felfogható az istenuralom azonosítása azzal, ami Jézusban és általa beteljesedett; és azt is be lehet látni, miért taszította el, « közösítette ki » a zsidóság egy jó része a Jézus-csoportot. Hiszen ez a csoport azt az embert merte a Messiásnak tekinteni, sőt Isten « egyszülött » Fiaként tisztelni és imádni, aki merészelte a mózesi istentörvényt megváltoztatni, az ember értékét a szombat megszentelése fölé helyezni, bűnöket megbocsátani, Jahvé teljhatalmazottjaként fellépni és a zsidó nép felszentelt vezetőinek ellenállni. Leegyszerűsítve mondhatjuk, hogy a Jézus feltámadásába vetett húsvéti hit és a korabeli zsidó társadalom elzárkózása ez elől az « új hit » elől vezettek oda, hogy a Jézus-csoport — akarva, nem akarva — Izrael kebelén kívül kezdte azonosságát keresni és « Egyházzá » kezdett lenni.

Minek nevezte magát ez a kezdődő Egyház? És hogyan írta le önmagát abban a sokrétű és sokféle talajban, amelyben gyökeret vert?

3. *Az Egyház fogalma és önértelmezése*

3.1. *A fogalom*

Legalább két fogalomtörténeti folyamatot kell megjelenítenünk: azt, amely a jeruzsálemi ősközösségben és azt, amely a Pál apostol által alapított közösségekben jött létre.

3.1.1. *Jeruzsálemben*

A zsidók, akik Jeruzsálemben lettek az immár Messiásnak, Krisztusnak nevezett Jézus hívei, nagyrészben arámul beszéltek és a héber nyelvű szent könyveket olvasták. Ezért « hébereknek » hívták őket. Ezek egyre merészebben önmagukra mint a « Jézus Krisztus-hitű » zsidók csoportjára kezdték alkalmazni a « Kehal Jáhvé » (arámul: « Kenista Jáhvé ») nevet, amely addig egész Izrael kiváltsága volt. Miért is ne? — gondolták — hiszen minket méltatott Isten arra, hogy teljesítse a választott népnek tett eszkatológiai ígéreteket; mi vagyunk a gyökeres megújhodásra hivatott Isten népének kovásza! « A szentek »-nek is mondták magukat, mintegy jeléül annak: egyedül bennük áll a Szent kegyelméből az utolsó idők üdvközössége, a végérvényes üdv felé megnyíltak testvérisége.

A « héberek » mellett ott élt az ún. « hellének » csoportja is, akik görögül beszéltek és a « Szeptuagintát », a zsidók szent könyveinek görög fordítását olvasták. Érdekes azonban, hogy ezek nem alkalmazták önmagukra mint Jézus Krisztus-hivőkre a « Synagogé Kyriou » (az « Úr zsinagógája », vagyis az « Úr gyülekezete ») nevet, amellyel a görög szentírásfordítók a « kehal Jáhvé » kifejezést módosítva adták vissza: a szent félelemből kimondhatatlanná vált « Jáhvé » nevet az « Úr » névvel helyettesítették. Nos, az első jeruzsá-

lemi « hellén » krisztushivők valószínűleg nem utolsó sorban kritikus tartózkodásukat a Jézust elvető zsidókkal szemben kívánták kifejezni, amikor a Szeptuagintától eltérve a héber eredetinek egy új fordítását: « ekklesia tou theou » választották névül. Ebben a kifejezésben szinte eltűnik az a fajta szent rettegés, amely Istent nem meri nevén nevezni. Ilyesmire hogyan is lehetne oka azoknak, akik Jézusban mint a Krisztusban Isten emberszeretetét és közelségét egyedülálló módon tapasztalták meg? Ennek az « ekklesia » szónak felel meg a magyar « egyház » szó is.

3.1.2. *A páli közösségekben*

Azokban a közösségekben, amelyeket a « nemzetek apostola » alapított és amelyekben a nép túlnyomó többsége görögajkú volt, vagy legalábbis a görögöt értette, kezdettől fogva könnyedén gyökeret vert az « ekklesia tou theou » elnevezés. Itt persze az « ekklesia » szó profán, világi értelme is közrejátszott: így hívták a görög városállamok, eme ősdemokráciák, tanácskozó és választó népgyűléseit. Pál nem habozott ezt a gondolatot egyháztanilag értékesíteni. Amikor például az Úr vacsorájáról, jobban mondva a hívek arra való összegyűléséről beszélt, a folyamatot így írta le: « amikor ekklesiá-ba gyűltök (synerchomenon hymon en ekklesia) » (1Kor 11,18). Könnyen lehetséges, hogy Pál ilyen szóhasználattal arra akart utalni: mint a görög városállamok felelős vezetői egykor népgyűlésre hívták össze a polgárokat, hogy tevékeny részt vegyenek a közügyek intézésében, hasonló módon hívja az Úr Krisztus asztalához a hívek seregét egy adott városban, hogy hittel és tettel részt vegyenek abban a szeretetben (agapé!), amelyről Jézus önkéntes keresztáldozata tett egyedülálló tanúságot. Talán már ez is hozzájárult a későbbi meggyőződés-

hez, hogy az Eukarisztia az egyházi egység és testvériség szentsége, hogy ott, ahol az Úr vacsoráját ünnepli a hivők egy-egy csoportja, « ekklesia », Egyház történik.

Biztosan az ilyen összehívás, sőt « népgyűlés » gondolata volt a mérvadó, nem pedig — amint azt későbbi teológusok gondolták — a világból való « kihívás » gondolata. Hiába vezethető vissza az « ekklesia » etimológiai értelemben az « ex-kalein » igére (ex = kifelé, kalein = hívni), az őskeresztény és páli kifejezés mögött a « Kehál Jáhvé » rejtezik, amelynek önmagában véve édeskevés köze van a világból való kiragadás « plátói » gondolatához. Sokkal inkább arra utal, hogy Isten a világban *hív össze* egy népet, hogy az, az ő erejéből, az ő « gyülekezete » legyen: éppúgy tudatában azonosságának, mint nyíltan a világ felé.

Pál apostol egyébként éppen a « világ » különböző helyeinek tekintetbe vételével beszélt minden további nélkül egyházakról, azaz « ekklesiai »-ról, többesszámban (pl. Gal 1,22; 1Tessz 2,14). Ahány város, annyi egyház — mondhatnánk kissé eltúlozva. Itt a tesszalonikiaik egyháza « amely az Atyaistenben és az Úr Jézus Krisztusban él » (1Tessz 1,1), ott « Isten judeai egyházai » (2,14), amott mintegy összegezve: « Krisztus összes egyházai » (Róm 16,16), és így tovább. Feltűnik rögtön a sajátosan páli Isten- és Krisztus-központúság: a világon szétszórt közösségek az egy Istenben és az ő egy Krisztusában lelik legbensőbb egységüket.

Másrészt azonban a páli egyházfogalom nem elégszik meg eme legbensőbb egység hangsúlyozásával. Az egység *gyakorlata* is lényeges. Kell, hogy a helyi közösségek egymással is közösséget alkossanak, éspedig nemcsak szépen hangzó üdvözletek, hanem főleg lelki és anyagi csere révén. Kell, hogy egymásnak a szó szoros értelmében gondját viseljék, hogy egymásról gondoskodjanak. Ha szükséges, a jobbmódú egyház rendezzen

gyűjtést egy szegényebb javára (2Kor 8,6-15; Róm 15, 25-29; vö. Gal 2,10). Mély egyháztani értelem rejlik abban, hogy Pál az anyagi szolidaritás ilyen tanúságait « koinoniá »-nak (közösség- és részvétgyakorlatnak) nevezi és a « diakonia » (asztalszolgálat, szolgálás) fogalmával kapcsolja össze (lásd Róm 15,25k). Ugyanezek a fogalmak jeleznek kimondottan szellemi és lelki természetű gyakorlatot is. A Krisztus-hit az *egész* ember egész-ségét kívánja « egyházilag » szolgálni.

3.2. *Az értelmezés*

Az « Egyház » természetesen csak egy még szélesebb ekkleziális önértelmezés keretében árulja el mindazt a valóságot, amit magában foglal vagy érint. Az Újszövetség minden figyelmes olvasóját hamar meggyőzi arról, hogy ez az önértelmezés a kezdetek kezdetén nem egyszólamú, hanem többszólamú énekhez hasonlított. Éspedig egy olyan többszólamú zenéhez, amelynek szerzői önmaguktól egyáltalán nem törekedtek harmonizálásra. Az *egy* Isten- és Krisztus-hit és az általa *egy* Egyház témája számos, nemegyszer nagyon is különböző variációban jut kifejezésre, hiszen misszionárius szellem sugalmazta őket. Az a sok időbeli, vallási, filozófiai, kulturális és néphagyományi adottság, amely a Krisztus-hit első hirdetőire szerte a római birodalomban várt, hozzájárult az Egyház önértelmezésének sokféleségéhez, gazdagságához.

Nos, ez az újszövetségi tarkaság már önmagában véve, formális szempontból fontos. Arra utal, hogy a keresztény Egyház számára *lényeges* dolog a sokszínűséget, sokoldalúságot és a pluralitás szellemét sajátos módon magáénak vallania. Egysége: egység a többségben. Nem követeli a különbségek, sőt bizonyos ellentétek megsemmisítését, inkább azok hordozását és « kihordását » egy magasabb egység szellemében. (Erről

alább a « katolicitás » fogalmával kapcsolatban bővebben szólunk.)

A következőkben az Egyház önértelmezésének néhány újszövetségi főtípusát szeretnénk leírni: mindegyiknek megvan a jelentősége az egyházi élet jelenlegi problémái szempontjából is.

3.2.1. *A jeruzsálemi anya-egyház*

Bár Galileából indult el Jézus mozgalma, Jeruzsálemben, a zsidók szent fővárosában, a Templom közelében kezdték a tanítványok Jézus új életébe vetett hitüket hirdetni. Tették ezt a többség kételyével és a vezető rétegek ellenséges érzelmeivel szembeszállva: amit megéltek, arról tanúskodniuk kellett (Csel 2,32; 3,15-24; 5,31). És mivel, jó zsidók lévén, gondolkozásmódjuk gyakorlatias volt, a Feltámadottban nem utolsó sorban egy új Mózest láttak, aki az új törvényt hozta (Csel 3,22-24; 7,37; vö. MTörv 18,15). Jobban mondva: egy megújhodott Törvényt, amely átment a jézusi ellentételek (vö. Mt 5,21-48) rostáján: az ember üdvének-javának alárendelte még a szombat szent napját is, bensővé tette a tisztaság fogalmát, az érdemszerző cselekedetek szellemét a hit és a megtérés szellemének rendelte alá, főleg pedig minden követelmény szívévélelkévé az Isten- és emberszeretet széttagolhatatlan főparancsát tette. Az ilyen módon létrejött ősközösség tehát arra törekedett, hogy egy belsőleg megreformált, az utolsó időkre beállított Izrael magja legyen — kovász a tésztában.

A valóság prózaibb módon alakult. Az izraelita intézmény nem akart a krisztusi eseményben hinni, a tészta kivetette ezt a kényelmetlen új kovászt. Így aztán, a jeruzsálemi Krisztus-hivők kénytelen-kelletlen a maguk útját kezdték járni. A hagyományosan zsidó templomi kultusz mellett (és csakhamar a helyett) a keresztség

és az Úrvacsora vagy « kenyértörés » pilléreire építették fel a maguk sajátos istentiszteletét. Ezzel párhuzamosan kialakult az « egyházi rendnek » egy a szó történelmi értelmében kezdet-leges formája. Előljáróként először is minden bizonnyal a Jézus-csoport veteránjait tekintették, Péterrel az élükön. Később Jakab, aki bár nem volt tagja a Tizenkettőnek, de Jézusnak rokona és feltámadásának tanúja volt (vö. 1Kor 15,8) lép az előtérbe (Gal 2, 9. 12). Vele vezető szerepet játszik együtt a « vének », a *preszbiterek* testülete is (Csel 21, 18). Ezek a lukácsi értesülések szerint, a jeruzsálemi « apostolok » munkatársaiként intézik a közügyeket, sőt még a hit és az « új törvény » ügyeiben is döntő szavuk van (Csel 15,4.22k). Az « apostolok » és a « preszbiterek » képezik eszerint a jeruzsálemi anya-egyház vezető kollégiumát. Közösen felelősek azért, hogy a testvérek a feltámadott Jézus szellemében éljenek, az ő « Szentlelkének » engedelmeskedjenek (vö. Csel 15,28).

Egyes szentírástudósok véleménye szerint « preszbitereket », nem pedig « diakónusokat » ismerhetünk fel már abban a hét férfiban is, akiket az « apostolok » a közösség görögajkú tagjainak szolgálatára, maga a közösség által választottak meg (Csel 6,2-7), és akiket a régi zsidó kézrátételi szertartással az igehirdetés munkájára mintegy « felszenteltek » (Csel 6,6k).

Érdekes légkörben él ez az első Egyház. Egyrészt még mindig eszkatológiai várakozásban, arra gondolva, hogy a megdicsőült Krisztus visszatér, hogy vele teljesedik majd be az istenuralom és ér véget a történelem. Ez a kezdet azonban távolról sem kelt bennük szent passzivitást, a hamarosan visszatérőre bízva a már hivő és még hitetlen embertársaik sorsát. Sokkal inkább missziós lendület jellemzi őket: hirdetik az evangéliumot hamarosan a szent városon kívül is, idegeneket vesznek fel az Egyházba, kezdve a szamariaiktól egészen

a római megszállókig (Csel 8,4-40; 10,1-18). Néhány év múlva a jeruzsálemi anya-egyház mellett kifejlődik Szíria fővárosában Antiohiában egy másik életerős egyház. Ez lesz ezentúl a krisztusi missziónak mintegy központja a római birodalom többi tartományai felé.

Természetesen ez a kettős légkör — a közeli vég várása a Krisztus-megjelenéssel (parúziával) és ugyanakkor erőteljes hithirdetés — nem volt konfliktusoktól mentes. Éppen egy olyan zsidóhagyományú és törvényszerető közösségben, mint amilyen a jeruzsálemi volt, nem lehetett elkerülni a kérdést: milyen mértékben kötelezi még a pogányságból megtérteket is a mózesi Törvény? Pál apostol nem tussolja el azt az éles vitát, amelyet ezzel a kérdéssel kapcsolatban a tétovázó Péterrel éppen Antiohiában folytatott (Gal 2,11-14). És Péter maga nem tartotta vezetői tekintélyével összeegyeztethetetlen dolognak, hogy igazat adjon Pálnak (vö. Gal 2,1-10). Minden konfliktust végülis a krisztusi hit ama életerős szellemében hordozott ki ez a hívősereg, amely mindenkor kész a másiknak az « egyetértés » (« koinonia »-nak hívják azt is!) jobbkezét nyújtani (vö. Gal 2,9).

3.2.2. *A páli egyházak*

Ami a jeruzsálemieknél hosszú belső és külső küzdelem végpontja volt, az inkább kiinduló pontként szerepelt a Pál apostol által alapított egyházakban: a hit szabadsága a mózesi Törvény betűszerinti követésével szemben. Pál már kezdettől fogva azokat számítja Ábrahám igazi leszármazottjai közé, akik úgy hisznek és bíznak Jézus Krisztusban, hogy érette minden kockázatra készek. Mint egykor Ábrahám, a « népek atyja » minden biztosítékról lemondva követte az egy Isten idegenbe hívó szavát, úgy kell Pál szerint a Krisztus-híveknek is merészen hinniük Krisztusban és őt egy idegen

jövőbe követniük. Nem tehetik ezt mindaddig, amíg aggályosan a saját törvénytartásuk mankóira támaszkodnak. Szabadon, az egyéni érdemek gondolatától és Isten-bizonyításoktól egyaránt szabadon, csakis a krisztusi *ígéret* szilárdságára építve indulnak meg a láthatatlan Isten felé. Ez az értelme a *hit* fogalmának, amelyet a zsidók « emuná »-nak (innen az « amen » szó is!) és a görögök « pistis »-nek neveznek (Lásd az egész kérdéshez: Gal 3,7-29; Róm 4,12-16).

Pál ennek a hitnek a szemszögéből teszi meg Ábrahámot magának az Egyháznak előképévé is. Az ígéretek Istenében szabadon és merészen hivők közösségének tekinti azt. A kishitűség, a félénkség vagy a « csak-azthiszem-amit-látok » szöges ellentéte az igazi ekkleziális alapállásnak. Mi támaszt és mi tart életben ilyen hitet? A Pál-nevelte közösségekben kézenfekvő: a *Lélek* adománya. A Lélek nem egy titokzatos, misztikus fluidum, hanem Isten és Jézus Krisztus személyes lelke, szelleme és benső ereje. Az, akiben Isten és Krisztus, az Atya és a Fiú egyetértése valóság, és akiben ez a valóság « kifelé », az emberek felé fordul. Minden idők minden embere felé irányul ez a Lélek. Teszi ezt azonban — őskeresztény felfogás szerint — főleg az « utolsó időkben », a történelemnek a Krisztus-eseményt követő szakaszában. Így fakasztja az Egyházat is mindig újra: élteti, kíséri, terjeszti, menti, tisztítja, önbírálásra sarkallja. Mondhatjuk: a Lélek azt teszi, amit a Jézus által hirdetett és élt istenuralom gyakorlatilag jelent.

Ne keressük másban a páli egyházszemlélet legmélyebb gyökerét. Eszerint ott történik « ekklesia », ott válik egyház élő, növekvő valósággá, ahol a szabad Isten szabad Lelkének adományai (1Kor 12,11), az ún. « karizmák » érvényre jutnak. (Pál ezt a szót valószínűleg maga alkotta a « charis », azaz « kegyelem » gyökérből). A karizmák emberi képességeknek, tevékenységek-

nek, sőt hivatásoknak felelnek meg, de céljuk egyszerre a közösség szolgálata és az egyén kiteljesülése. Úgy hozzák az üdvösség egész-ségének zsengéit az egyes emberbe, hogy ugyanakkor az egyházi közösséget is építik. Kizárólag egyéni használatra nem ad a Lélek karizmát, hiszen *egy* testet alkot az a sok egyén, aki Krisztusba veti hitét. Csak tag-karizma igazi karizma (vö. 1Kor 12, 12-27). Ezt a szemléletet Pál a rómaiakhoz írt levelében fejezi ki a legtömörebben: « A nekem adott kegyelem szellemében mondom mindannyiatoknak: Senki se becsülje magát kelleténél többre, hanem gondolkodjék magáról mindenki józanul az Istentől neki jutott hit mértéke szerint. Amint ugyanis egy testben több tagunk van, de nem ugyanaz a feladata mindegyik tagnak, éppúgy sokan egy testet alkotunk Krisztusban, egyenként viszont egymásnak tagjai vagyunk. A nekünk adott kegyelemnek megfelelően azonban különböző karizmáink vannak » (12,3-6).

Tudvalevő, hogy a Krisztus-test képét Pál itt a *helyi* egyházra alkalmazza, és így egészen konkrét « munkaosztásra » gondol. Így a karizmák, amelyeket példaként felsorol, a legkülönbözőbb közösségi szükségleteknek felelnek meg: szociális segítés, vezetői hivatal, tanítás, apostoli tevékenység, prófétai beszéd. (Lásd Róm 12, 7k; 1Kor 12,27-31; 14,1-40). Kevesebb fajtájuk van és Pál szerint kevésbé becsülendők a rendkívüli, közjót nem közvetlenül szolgáló karizmák, mint például a « nyelvek adománya », vagyis az ekstázisban kiejtett rejtelmes szóáradat. Ez a karizma lehet jele annak, hogy Isten valósága kimondhatatlan és szolgálhat egyéni « épülésre » (1Kor 14,4). Többet ér nála azonban a prófétai beszéd adománya, mert az a többiek és az egész közösség « épülésére, buzdítására és vígasztalására » használ. (1Kor 14,3). A prófétai szó még a kívülállókat, « avatatlanokat vagy hitetleneket » is eléri, megfogja,

« lelkükre beszél », és — ki tudja — talán hitvallásra és Isten — imádásra is készteti (1Kor 14,24k).

De nemcsak érthetőség és józanság dolgában tud a prófétai karizma jó példával elöljárni. Azt is meg képes mutatni, miként teremt sajátos rendet a *kölcsönös engedelmesség* szelleme egy adott egyházi csoportban. « A próféták közül pedig — írja Pál — kettő vagy három beszéljen, a többi meg bírálja meg.

(...) Sorjában mind prófétálhattok, hogy mindnyájan tanuljanak és felbuzduljanak. A prófétaság lelke engedelmeskedik a prófétáknak. Isten ugyanis nem a zűrzavar Istene, hanem a békességé » (1Kor 14,29-33). Alá és fölérendelés, merev hierarchia nem jutnak itt döntő szerephez. Hiszen az, aki adottságai révén gyöngébbnek, alacsonyabbrendűnek, csaknem tisztességtelennek látszik, sokszor hasznosabbnak és szükségesebbnek bizonyul a Test tagjai között, mint az erősek és köztiszteletben állók (vö. 1Kor 12,22-27).

Minek tudható be ez a mozgékony, rugalmas rend? A *szeretet*, az « agapé » mérvadó, mindent átható és mindennek tartalmat adó szerepének (1Kor 13,1-13). Ez a karizma egymagában egy külön dimenziót alkot, amelybe az összes többinek bele kell illeszkednie, ha nem akar szalmalángként kialudni avagy célját szem elől veszíteni. A Lélek lényeges adománya az agapé: ahol hiányzik, ott még a prófétai beszéd is semmissé válhat (1Kor 13,1-3).

Joggal kérdezhetjük, mennyire realista egy ilyen karizmákra és a szeretetre épülő egyházszemlélet. Nem csak az Egyház hősi korában volt-e lehetséges? És nem lett-e később az eszkatológus tudat csökkenésével és az Egyház eltömegesedésével egyenesen életszükséglet, hogy világos jogi és szilárd intézményes elemek kerüljenek be az Egyház alkatába? A vita erről a kérdésről valószínűleg addig fog tartani, mint maga a kereszténység.

Annyit azonban mondhatunk: felületes gondolkozásról tesz tanúságot az, aki egy idillikus « korintusi » szabadságot próbál kijátszani egy merev tekintélyelvi egyházszervezet ellen, amelyet későbbi századok hoztak. Hiszen egyrészt a páli egyházértelmezésben is szerepet játszott már a tekintély: maga az Apostol is ítélkezett egyházfegyelmi és erkölcsi ügyekben (vö. 1Kor 5,1-13); másrészt a II. Vatikáni Zsinat szinte követeli a karizmatudat ujjáélesztését és nem látja azt ellentmondásban az Egyház ún. hierarchikus szervezetével. A páli egyházszemlélet mindenesetre maradandó kritikát jelent minden agyonjogosított, merev, személytelen és kicsinyes igazgatás ellen; minden egyházi magatartás ellen, amely nem hisz igazán a Lélek szabadságában, amely a Lelket kisajátítani vagy ellenkezőleg, « kioltani », « elfojtani » (vö. 1Tessz 5,19) törekszik.

3.2.3. *Az Egyház Máté szerint*

Az az önértelmezés, amely a mátéi óegyházakban jött létre, egyrészt rokonvonásokat mutat fel a jeruzsálemi zsidókeresztény mintával, másrészt azonban a diaszpora-élet pecsétjét viseli magán. Itt, a « szétszórtságban », életbevágó törekvést jelentett a krisztusi azonosság megőrzése egy túlnyomóan és nemegyszer elnyomó módon uralkodó zsidó vagy pogány többséggel szemben. Természetes, hogy ebben a helyzetben az « igaz törvény » szempontjai és az « igaz tan » előtérbe kerültek.

Máté tanúságtétele nem enged arra következtetni, hogy a címzett egyházakban próbálkozás jelentkezett volna arra, hogy a mózesi Törvényt szószerint újra érvénybe hozzák. Az első evangélium túl nagy nyomatékkal fogalmazza meg az ún. « hegyi beszédet » (Mt 5k), és abban a jézusi Törvény-kritikát túl világosan mutatja ki, ti. hogy a szeretet kettős parancsa a főparancs, és hogy « azon függ az egész Törvény » (Mt 22,34-40),

semhogy ilyenféle restauráció próbálkozását fel lehetne tételezni. Az « igazi törvény » fogalmán itt is a jézusi jóhírt kell értenünk. Az adja az « igaz » életre a szükséges útmutatást. Sajátságosnak tekinthető azonban az a módozat, amellyel egy adott helyi egyház az evangéliumi « törvénynek » gyakorlati érvényt szerez.

Aki ez ellen vétkezik, azt először négyszemközt feddje meg egy testvér. Sikertelenség esetén hívjon még kettőt segítségül. « Ha azokra sem hallgat, mondd meg az egyházi közösségnek (ekklesia!) — tanítja a mátéi Jézus —; ha pedig az egyházi közösségre sem hallgat, vedd úgy, mintha pogány volna, vagy vámos. Bizony mondom nektek: amit megköttök a földön, meg lesz kötve a mennyben is, és amit feloldoztok a földön, az fel lesz oldozva a mennyben is » (Mt 18,15-18). A kötés-oldás kifejezés rabbinikus eredetű. A törvény értelmezését és alkalmazását jelenti egy adott egyházfegyelmi vagy bűnbocsánati esetben. Érdekes, hogy a szerző itt sem preszbiterekre, sem pedig más egyházi elöljárókra nem bízza kifejezetten az ítélkezést Isten nevében. Inkább egy közelebbről meg nem határozott közösségi, plurális — kollektív vagy kollegiális — fórumra. Ennek ítélete mehet egészen a kiközösítésig. De még akkor sem jelent visszavonhatatlanul utolsó szót: az egyházi ítélet lényegesen különbözik az utolsó ítélettől! Ebből a szempontból fontos, amit Máté néhány verssel alább hozzáfűz: Jézus nem hétszeri — ami már sok —, hanem « hetvenszer hétszeri » — ami határtalan — megbocsátókészséget követel (18,21k). És Máté ebben az összefüggésben idézi a szívtelen szolgáról szóló elrettentő példabeszédet (18,21-35). Biztos jön egykor az « utolsó ítélet », de annak már nem egyházi, hanem messiási és isteni jellege lesz. Az « Emberfia » fedi majd fel, hogy ki gyakorolta és ki nem a szeretet kettős főparancsát: az Isten szeretését « a legkisebb testvérnek »

nyújtott önzetlen és hathatós segítség formájában (Mt 25,31-46).

Az igaz tan megőrzése éppúgy fontos a diaszpora egyházaiban, mint a jó példát nyújtó erkölcsöké. Itt sziklaszilárdság a követelmény, ami arra emlékeztet, milyen körülmények között kapta Simon Jézustól a Péter nevet. Kapta az a Simon, aki nem hagyta magát Jézusba vetett *hitében* különböző véleményektől befolyásolni. Amennyiben hitvalló szilárdságról tett tanúságot, annyiban illett rá a « szikla » (Képhas, petra) név. És annyiban lett alkalmas később ama *tanítói szerepre* is, amelyet Húsvét után Péter tényleg gyakorolt, és amelynek tárgya akkor (Máté ezt evangéliumában Jézus földi életéig előlegezi) tényleg Jézus Krisztus-mivolta és istenfiúsága lett. Erre a hittanítói teljhatalomra vonatkozik az ismét a rabbinusoktól átvett és Máté által megfogalmazott jézusi kijelentés: « Te Péter (Petros) vagy. Erre a sziklára (petra) építem Egyházamat és a pokol kapui nem vesznek erőt rajta. Neked adom a mennyek országának kulcsait. Amit megkötsz a földön... » (tovább mint fent, Mt 16,18k).

Az igaz tanért való felelősség, annak apostoli továbbadása, rendületlen hittel és igazságérzékkel, ami a hitvalló Péter vállán különös súllyal nyugszik, kapja az ígéretet, hogy az alvilág tévesztő hatalma nem fog soha véglegesen erőt venni rajta. A későbbi keresztény hagyomány ebből az ígéretből fogja az Egyház « csalhatatlanságának » tanát levezetni. Egyet azonban a mátéi szemszögből, már az ősegyházakra vonatkozóan is ki lehet és kell emelni. A « tu es Petrus » ott távolról sem jelentett egyoldaldalú, személyreszóló bókot. Máté egy pillanatra sem habozik Pétert mint embert gyarló oldaláról is bemutatni. Amikor közvetlen a hitvallása után óvni kezdi Jézust az istenuralom miatt vállalt szenvedés útjától, a mátéi Jézus így korholja meg: « Takarodj

előlem, sátán (azaz: ellentmondó)! Terhemre vagy, mert emberi módon, s nem Isten tervei szerint gondolkodol » (Mt 16,23).

Így törékeny cserépedényre bízatik a hit igazságának kincse. De éppen ez a tény ér fel egy hitvallással: Isten hűsége elégséges lesz arra, hogy a minden oldalról fenyegetett és önmagában is sokszor meghasonlott Egyház mégse veszítse el a krisztusi azonosság iránytűjét, hogy Isten kegyelméből mindig újra önmaga lehessen.

Talán ide illik egy lukácsi tanúság is, amely azt mondja el, hogy a letartóztatott Jézust Péter megtagadta. Következő Jézus-mondat vezeti be: « Simon, Simon, a sátán kikért titeket, hogy megrostáljon, mint a búzát. Én azonban imádkoztam érted, hogy meg ne fogyatkozzék a hited; hogy te egykor megtérve megerősítsd testvéreidet » (22,31k).

3.2.4. *Az Egyház Lukács szerint*

Lukács főleg hellenikus kulturájú és egyetemes gondolkodásra hajlamos keresztény közösségek számára írta kétrészes művét, és azok önértelmezését is tükrözi vissza. Az Egyház itt mint folyamat, történés és üdvtörténeti képződmény jelenik meg, amelynek lényege, hogy állandó missziós készenlétben és tevékenységben éljen. Avagy, hogy egy mai szóval éljünk, « nyitott szisztéma »: kész adni önmagából éppúgy, mint önmagába befogadni. Lukács minden bizonnyal páli befolyás alatt adott az « Isten népe »-gondolatnak (Lk 1,17; 3,8; Csel 15,14; 18,10; vö. ThWNT 4,53kk) és a Lélek teológiájának döntő szerepet. A Szent Lélek ugyanis az az erő, amely a tanítványok, ill. a « szentek » eszkatológikus kiscsoportját mindig tovább hajtja minden irányban. Ő tolja ki egyre messzebb az Egyház határait időben és térben.

Először is *időben*. A hivősereg, amely itt kifejezi

magát, már nem él olyan erősen a közeli « parúzia » tudatában, mint például a korintusi közösség, amelynek Pál két levelét írta. A földi jövő egyre hosszabbra nyúlik. A lukácsi Jézusnak ez a kijelentése tanítványaihoz jellemző: « Az Atya saját tetszése szerint határozta meg a megfelelő időpontot, nem rátok tartozik ennek ismerete. De mikor a Szentlélek leszáll rátok, erőben részesültök, úgy hogy tanúságot tesztek majd rólam Jeruzsálemben, meg egész Judeában és Szamariában, sőt egészen a föld végső határáig » (Csel 1,7k; vö. Lk 17,20; 19,11; 21,7; 24,21). Egy üdvtörténeti szemlélet dióhéjban: a történelem Istene mint a jövő mágnese vonzza magához a népet, állomásról állomásra vezeti a Szentlélek mindaddig, amíg ő ezt az ekkleziális « evolúciót » és annak « mutációját » szükségesnek tartja. De ez a mintegy meghosszabbított « végső korszak » éppúgy nem szent tétlenség ideje, mint a jeruzsálemi és páli Egyház rövidre szabott várakozási szakasza. A lukácsi eszkatológia egy tevékeny útonjárás missziós eszkatológiája.

Térben is terjedésre « van ítélve » az Isten népe. Talán már azért is ad magának az Egyház Lukács szerint annyi különféle nevet, mert tudatában van, mennyi különböző kultúrát kell « meghódítania », azaz befogadnia: « a tanítványok », « a testvérek », « a hivők », « az Isten nevét szólítók », « a krisztusiak » (Csel 11, 26) ... Lukács szívesen sematizál: a kereszténység kultúraösszefogó, az egész római birodalomra szóló elterjedését három kategóriával szemlélteti. Először ott vannak a « zsidók », akiknek Lukács fenntartja az Izrael nevet, jól tudván, hogy ebből származott a Messiás, a világ Megváltója. Második helyen a « pogányok » lépnek porondra. Ezeknek a tömegéből választ ki Isten magának egy új népet (vö. Csel 15,14; 18,10), ami ékes tanúbizonysága az ő határtalan szabadságának. Azt hív-

ja meg az üdvösség lakomájára, akit akar; a lélekben gazdagot éppúgy, mint az út szélen ülő koldust, a lelkileg és vallásilag szegényt. Végül a « harmadik nemzedék » az Isten népe, amely a kettő előzőből tevődött össze és amelynek a « föld végső határáig » el kell terjednie. Az univerzalista Lukács szemében az Egyház nem egyéb, mint a népnek és — bizonyos mértékben — a vallásoknak ez a szintézise.

Őneki is gondja van arra — akárcsak a jeruzsálemi Ősegyháznak, amelyet egyébként jórészben leír —, hogy a keresztény közösség azonosságát szentségi és egyházszolgálati intézményekkel mintegy « bebiztosítsa ». Már evangéliumában erős hangsúly esik arra, hogy a « húsvéti vacsora » (vö. 22,7-15), amelyet a tanítványok Jézus « emlékezetére » tartanak (22,19; vö. 1Kor 11,24-26), a nagy összetartó kapocs az útonjárók és a megdicsőült Krisztus között. Lukács az egyetlen evangélista, aki az emmauszi tanítványok történetét elbeszéli és abban a jézusi « kenyértörést » mint az összetartó « felismerés » aktusát előtérbe helyezi (24,30k). Ezt mutatja fel aztán a húsvét utáni jeruzsálemi közösség egyik hordozó pilléreként is (Csel 2,42. 46). A « kenyértörés » rítusa mellett természetesen a keresztség is alapvető ekkleziális szerepet játszik: azáltal vesznek fel a « testvérek » közösségükbe új tagokat. Ezért a keresztség az Egyház főfelelőseinek felügyelete alatt áll: nem szabad akárkit akárhogyan bekebelezni az Egyházba (lásd Csel 8,14-25; 10k).

A lukácsi szemlélet ugyanis igen realista az Egyház igazgatására vonatkozóan. A főfelelősség az apostolakra hárul: ezek tudják legjobban, mi jézusi tan és mi más, hiszen a Mester földi működésének tanúi voltak (vö. Csel 1,21-26).

Először Péter (később talán más kimagasló « apostoli » tekintély) vezetése alatt ők illetékesek munkatár-

saik megválasztatásában (vö. Csel 6,1-7). Más igehirdetőket személyesen választanak ki az Egyház főfelelősei, akik között Lukács időnként a prófétákat (Csel 15,32) és a tanítókat is megemlíti (Csel 13,1-3). Aki az igehirdetés terhét magára vállalja, tőlük kap erre felhatalmazást, ami ismét egy rítussal, nevezetesen az imádsággal egybekötött kézrátétellel történik (Csel 6,6; 13,3; 14, 23). Végül fontos szerepet juttat a lukácsi egyházszemlélet a preszbitereknek is, akik egy kollégiumot alkotnak és vagy az « apostolok » oldalán (Csel 15,2.4.6. 22k) vagy egymagukban — így ecseteli Lukács az efezusi egyházat (Csel 20,17.28-31) — egy-egy helyi közösségben az elöljárók és hittanítók felelősségét viselik.

Összegezve mondhatjuk, hogy az egyházi önértelmezésnek lukácsi típusa egyensúlyra törekszik az intézményes és eseményszerű, a megszervezett és a pneumatikus módon kezdeményezett mozzanatok között. Semmi sem jellemzi talán jobban azt az egyensúlyt, mint a páli írásokban még ismeretlen gondolat, hogy a Szentlelket valakinek egy egyházi szertartás által meg lehet adni (pl. Csel 8,17-19). E. Käsemann ebben már a « Frühkatholizismus », a « korakatolicizmus » jelét véli felfedezni: az igényt arra, hogy Isten kegyelmét emberi, intézményes, « szentségi » és « papi » aktusoktól tegyék mintegy függővé (lásd az irodalomjegyzékünket). Hogy mindenesetre Lukács szemében ilyen függőségről nem igen lehet szó, azt bizonyítja az ő egész pneumatologiája, szentlélektana: a Lélek lényegében mindenhol a szabadon kezdeményező; és talán az is, hogy a lukácsi írások a próféták szerepét az Egyházban egyáltalán nem hallgatják el.

3.2.5. *Az Egyház a kései páli hagyomány szerint*

A páli teológiának iskolája lett. Főleg az a meggondolás talált követőkre, amely a « Krisztus-test » téma-

jában kristályosodott ki. Bizonyos kisázsiai közösségekben, amelyekben a görög-római kultúra hatása alatt sokan érzékkel rendelkeztek spekulatív kérdésekhez, vagy ki voltak téve a gnosztikus mitológia és misztika kísértéseinek, jó szolgálatot tett a páli egyházszemlélet és -elmélet. Miként hasznosították ezt azok a kisázsiai hívek, akik talán már Pált személyesen nem is ismerhették, de tanítványainak vallották magukat? Hogyan védték a páli egyházszemlélet segítségével a krisztusi hit tisztaságát és reméltek ugyanakkor nem keresztény környezetükre hatni? Erre szeretnénk a következőkben néhány részletes választ adni, ill. példát felhozni. Főtémák szerint osztályozzuk az anyagot.

3.2.5.1. *Egyetemes egyháztest a világban*

Az efezusiakhoz és a kolosszeiekhez írt levél szerzői a lehető legtágasabb távlatban próbálták az Egyház misztériumát szemlélni. Számukra a teremtés elsősorban a kozmoszt, a világmindenséget jelenti: annak lett és lesz mintegy krisztusi közepévé és életadó forrásává az Egyház. Mint ahogy a modern természettudós, teológus, Teilhard de Chardin látnoki merészséggel mutatott fel összefüggést az evolúció és a krisztusi megváltás folyamata között, hasonló módon hoztak ők is kapcsolatba különféle elemeket kulturális környezetük kozmosz-mitológiájából és -filozófiájából a krisztusi Megváltás hittitkával. Más idők: más gondolkodás. De az alapvető törekvés egy és ugyanaz: kimutatni, hogy Krisztus Egyháza csak akkor valóban Krisztus Egyháza, ha az egész emberiség és az egész anyagi, növényi, állati világ üdvözülésének, sőt már jó és jobblétének is szolgálatába áll. A szóbanforgó két levél (Ef és Kol) egyházszemlélete valóban a *mindenség* boldogulásának, felszabadulásának, üdvének jegyében áll. Ezt több kulcsfogalom révén fejezik ki.

Az első a *misztérium* fogalma. Ezen a Teremtőnek az örökkévalóság mélyén rejlő szándéka, titkos akarata értendő, amelynek tárgya: az idők teljességében mindazt egyesíteni Krisztusban, ami a világban sokáig megosztottságban, elhidegülésben, kölcsönös megvetésben vagy gyűlöletben élt (Ef 1,9k; Kol 1,20). A legékesebb példa erre a nagy kiengesztelésre és békeszerzésre az, ami Krisztus nyomában a zsidókkal és a pogányokkal történt: « Ő a mi békességünk — írja a páli tapasztalat örököse —, aki a kettőt egyesítette, és a közbeeső válaszfalat ledöntötte. (...) Mint békeszerző a két népet magában eggyé: új emberré teremtette (...). Eljött, hogy békét hirdessen nektek, a távollevőknek és békét a közelieknek. Általa van mindkettőnknek szabad útja egy Lélekben az Atyához » (Ef 2,14-18; vö. Kol 1,21k). A misztérium tehát nem más, mint a sokáig lehetetlennek tartott népegyesülés Krisztus személyében már megnyilatkozott és megvalósult titka. Hátra van még teljes érvényre jutása minden idők minden népében és az egész teremtésben. Az első fejezetben kifejtettek alapján mondhatjuk: a misztérium itt tárgyilag ugyanazt jelenti, mint amit Jézus ajkán a közelgő istenuralom jelentett. Csak itt az erős krisztologiai hangsúly alkotja természetesen a különbséget (vö. Kol 2,10.15).

A második fogalom, illetve kép már kimondottan egyházszemléleti: az Isten *háza* és házanépe. Itt érvényesül a magyar « Egy-ház » szó teljes mértékben. Az imént idézett szöveg folytatódik: « Most tehát nem vagytok már idegenek és polgárjog nélküli népség, hanem a szentek polgártársai és Istennek házanépe. Apostolokra és prófétákra alapozott épület vagytok, amelynek maga Krisztus Jézus a szegletköve. Benne kapcsolódik egybe az egész épület, s emelkedik az Úr szent templomává. Benne épültök egybe ti is a Lélek által Isten hajlékává » (Ef 2,19-22). Az Egyház tehát mint

istenház állandóan építkezésben maradó épület. « Nyílt szisztéma »: új elemek fel- és bevételére kész. Nem személytelen intézmény, « anonyme Gesellschaft », « névtelen részvénytársaság », hanem élő és a szabadság Lelkében hús-vér emberekből összegyűlő népe Krisztusnak. Csakis így lehet otthonává minden elidegenült léleknek és szívnek, legyen bár szorongásának oka az ókori mitológiák « hatalmainak » képzeletbeli serege (vö. Kol 1, 15-17; Ef. 1,21), vagy a modern ipari társadalomnak nagyon is tényleges elnyomó erői.

A harmadik fogalom a másodikkal tartalmilag szinte azonos, de ennek a páli hagyomány egy még életszerűbb jegyet kölcsönöz: a *test* fogalma, amelyhez (az eredeti páli képtől eltérően) Krisztus mint a fej tartozik hozzá. Egy szövegrész kijelenti: « Ő a Testnek, az Egyháznak a feje » (Kol 1,18), amivel a feltámadott Jézusnak, mint az új élet első teljes birtokosának elsősége jut kifejezésre. De van más szöveg is, ahol Krisztus « minden fejedelemség és hatalmasság feje »-ként, vagyis a világ istenellenes vagy képzeletbeli hatalmai legyőzőjeként jelenik meg (Kol 2,11). Ezek szerint egy a fő és az uralkodó az Egyház és a Kozmosz felett. Ezért nem lehet a világban a Krisztus-hivők seregét mint érinthetetlen kisvilágot elszigetelni. Ellenkezőleg: az Egyház a világhoz tartozik, azt látja már önmagában is, szava van hozzá, és hallgatja is annak szavát. Amit Krisztus egybefogott, azt ember szét ne válassza! ... Végül találkozunk itt összefogó kifejezésekkel is, ahol Isten nagy tette Krisztusban így vonatkozik az Egyház kollektív és misztikus valóságára: « Mindent lába alá vetett és őt, aki a mindenség feletti fő, az Egyháznak is fejként adta: ez az ő teste és teljessége, aki mindent mindenben betölt » (Ef 1,23).

Természetesen a Krisztus-Fő uralma az Egyház felett és benne nem kényuralmat, hanem életadást jelent.

Ha a hívek ragaszkodnak hozzá, akkor az a « fej gyarapítja az egész ízekkel és izmokkal összekapcsolt testet isteni növekedésben » (Kol 2,19). És az életerő és egészség, amelyet Krisztus Egyházának kínál, nemcsak lelki és vallási jellegű. A természetes élet szeretetét is jelenti. Ezért utasítja el a kolosszeiekhez írt levél írója azoknak a (valószínűleg gnosztikus) « bölcsek »-nek a véleményét, akik a vallásosságot az önsanyargatás mértékével mérik (2,23). A Krisztustól származó *szeretet*, amely édestestvére egyben az *igazságnak* is, felkínálja magát minden élőnek, vagy legalábbis az élet minden a Teremtő gondolata szerinti megnyilvánulásának. Ezért így szól a keresztény reménység szava: « Az igazsághoz ragaszkodva és szeretetben fogunk növekedni mindenben, egészen Hozzá. Ő, Krisztus, a fő. Ő az, aki az egész testet egybekapcsolja és összetartja a különböző ízületek segítségével és minden tag arányos együttműködésével. Így növekszik a test, és építi föl önmagát a szeretetben » (Ef 4,15k; vö. 3,17k).

Mekkora felelősség nehezedik az ilyen világ testébe beoltott Egyházra, mennyire feladata, hogy úgy dicsőítse meg Istent (vö. Ef 3,21), hogy a világ Őt általa megismerje (Ef 3,10) és megszeresse: ebben áll a két levél erkölcsi tanulsága és örökérvényű intelme. Az Egyház felelős a világért, a történelemért, a kozmoszért, az élők és élettelenek harmóniájáért.

3.2.5.2. *Egyházközösség mint « papi testület »*

Az az egyházi önértelmezés, amely a Péternek tulajdonított első levélben tükröződik, pogány környezet és uralkodó rétegek nyomása alatt született meg. Egy kisebbségi keresztény közösség szülötte ez a levél, egy hivő csoporté, amely már csak hitében és összetartásában tud erőt meríteni. A külső körülmények nincsenek

segítségére. A szerző páli akcentusokat talál, és páli eszmékhez hasonló gondolatokkal próbál a helyzet urává lenni.

Egyik célja, hogy a *keresztség* előtt kapott katekézisre, hitoktatásra emlékeztesse a híveket. Abban központi szerepet játszott a « paruziá »-ba, a Krisztus második eljövetelébe vetett hit; erre a megkereszteltelteknek méltónak kell lenniük. Méltó lesz pedig mindaz, aki a jelen nehézségei közepette a « tűzpróbát » kiállja (1Pét 1,5-7). Természetesen nem az emberi erőfeszítés üdvözít, még a vértanúk csakazértis-magatartása sem. Mint Pál tanúsította: csakis az Úr kegyelme teszi azt végeredményben. Ezért idézi a szerző a keresztségi « gyermekkor » tanítását kisázsiai címzettjei emlékezetébe: « Kívánkozzatok a szellemi, hamisítatlan tej után, akár az újszülött kisdedek, hogy általa növekedjetek az üdvösségre, hiszen már tapasztaltátok, hogy jó az Úr » (2,2k).

A keresztség egyházi « szentség » a szó legszorosabb értelmében, nem magányos üdvöt közvetít egymástól elszigetelt egyéneknek. Beiktatja, beoltja az embert egy közösségbe, és annak révén szolgálja üdvösségét. Természetesen itt még kizárólag felnőttek keresztségéről van szó, olyan emberekéről, akik tudva és akarva választották a krisztusi hitet, vagyis az élő Krisztust, aki maga is megpróbáltatások után jutott be a dicsőségbe. Megkereszteltetni tehát annyit jelent, mint szabadon ehhez a Jézus Krisztushoz csatlakozni: « Ha hozzá, az eleven kőhöz járultok, amelyet emberek ugyan elvetettek, de Isten kiválasztott és megtisztelt, eleven kövek módjára ti is lelki templommá, szent papi testületté épültök össze, hogy Jézus Krisztus által Istennek tetsző lelki áldozatokat mutassatok be » (2,4k).

Íme egy újabb kép: az Egyház mint *papi közösség* (hierateuma)! Az előkép ószövetségi. A Kivonulás köny-

vére vezethető vissza (Kiv 19,6), ahol Jahve a Szövetséghez hűséges zsidóknak megígéri: olyan országgá teszi őket, amelynek valamennyi tagja szinte papi szerepet játszik majd, vagy legalábbis összetartó összességük jelenik meg majd mint egyetlen papi testület a környező nem zsidó nemzetek szemében. Puszta életmódjuk már istentisztelet számba megy. Így is hat a kívülállókra. A Péternek tulajdonított első levél valószínűleg hasonló módon látja a kis keresztény közösség helyzetét a pogány többség közepette. Ők is arra hivatottak — éspedig keresztségük alapján —, hogy áldozatokat mutassanak be Istennek, azonban most már önnön magukat, azaz « lelki áldozatokat ». Ezzel hivatottak világgá kiáltani, hogy Krisztus Istene egyedül Úr és Király a föld felett. Szövegünk így folytatódik: « De ti választott nemzedék, királyi palota, papi testület, szent nemzet, Isten által tulajdonul lefoglalt nép vagytok, hogy annak dicső tetteit hirdessétek, aki a sötétségből csodálatos világosságára hívott benneteket » (2,9).

A « lelki áldozatok » (azaz hivő önátadás) mellett itt megjelenik egy másik « papi » feladat: *hirdetni* (szóval vagy példával), mit tett Isten Krisztusban. És mindkét feladat a hívek összességére mint olyanra hárul: testületileg, egymással szoros együttműködésben kell teljesíteniük. Egyetértésben mindenekelőtt magával a láthatatlan Krisztussal, akiben a levél a hívek « lelkének pásztorát és gondozóját (episkopos!) » látja (2,25). Egyetértve azonban látható *preszbitereikkel* is, akiket a levél írója kollegiális hangon int: « sympresbyteros »-uknak nevezi magát (5,1). Tehát szó sincs arról, hogy bármilyen ellentét jutna kifejezésre ún. « világiak » és « papok » között, mint azt a Reformáció idején egyes teológusok gondolhatták. De nem is a « klérus » és a « laikusok » közötti különbség semmisségéről van itt szó, mint azt maga Luther állította (vö. WA 6,407k;

564). Ellenkezőleg, a levél célja az, hogy a preszbiterek és a többi hívek közötti különbséget tudomásul véve az ő közös, szolidáris kötelességeiket a világgal szemben megvilágítsa. Mindnyájuknak közösen kell « lelki áldozatokká » válniuk és « Isten nagy tetteit » szóval és példával hirdetniük. Csakis így hasonlíthatók egy papi testülethez, egy néphez, amelynek puszta életmódja már kultusz számba megy.

Még két egyháztanilag nem közömbös megjegyzést kell ehhez a szöveghez hozzáfűznünk. Az első exegetikai jellegű. A régebbi fordításokban az 1Pét 2,9-ben szereplő görög kifejezést: « basileion, hierateuma » legtöbbször « regale sacerdotium »-mal (Vulgata), azaz « királyi papsággal » adták vissza. Újabb kutatás eredménye (Cerfaux, de Coppens, Eliott, Brox), hogy a két görög szót két külön (vesszővel is elválasztható) főnévnek olvassák: « basileion » = « királyi palota » és « hierateuma » = « papi testület » (lásd ehhez szintén a Kiv 19,6; Jel 1,6; 5,10 szövegeket is!). Amennyiben ez az olvasásmód — mint mi is véljük — helyes, lehetetlen a « királyi » jelzőből úgyszólván kiskirályi, egalitarista jogokat levezetni, amely minden *egyes* hivőnek kijutna (lásd pl. H. Küng, *Die Kirche* 449). A szentírási szerző biztosan nem gondolt még arra, hogy ilyen egyéni jogok kihangsúlyozásával valamiféle klerikalizmus alól kihúzza a gyékényt. Gondja, ellenkezőleg, a preszbiterek és a többi krisztushivők összetartozásának és keresztségi szolidaritásának kiemelése volt.

A másik kifejezés a dogmatika nyelvezetét érinti. Szövegünk alkalmat ad a megállapításra: az Újszövetség sehol sem adja a « hiereus » vagyis « sacerdos », vagyis « áldozópap » nevet a keresztény Egyház elöljáróinak. Ez a szó, amely az Ószövetségben a főpapot vagy Lévi papi törzsének minden egyes tagját jelölhette, nem jelöli egy újszövetségi szövegben sem az egyházi

elöljárót, a felszentelt lelkipásztort, az igehirdetőt vagy az Úr vacsorájának felelős vezetőjét. A « hiereus » szó itt csak három jelentéssel bírhat: (a) a zsidó vagy pogány áldozati kultusz papjai, (b) maga Krisztus mint az új Szövetség egyedüli főpapja (Zsid 4,14kk), (c) az egyházi közösség a maga egészében.

Ismerjük az okot erre a tartózkodásra: a keresztény egyházi szolgálat világos megkülönböztetése a pogány és zsidó kultusz papjaival szemben. Azokat akiket manapság papoknak nevezünk (félreérthetően « áldozópapnak » is, a « szerpaptól » és a « főpaptól » való megkülönböztetés céljából), az Ősegyház többnyire « preszbitereknek » nevezte. (Ez a szóforma továbbra is él egyébként a német « Priester », az olasz « prete », a francia « prêtre » és az angol « priest » szavakban).

A megjegyzés megfelel egy a II. Vatikáni Zsinaton nem csekély erővel jelentkezett, részben ökumenikus szellemtől sugallt irányzatnak is. Azáltal, hogy a Zsinat « sacerdos » és « sacerdotium » helyébe a legtöbbször (ha sajnos nem is mindig) « presbyter »-t és « presbyteratus »-t tett, elejét akarta venni a protestáns ellenvetésnek, miszerint a katolikus Egyház Krisztus egyetlen áldozata *mellett* még külön, sőt attól független egyházi áldozatokat is szükségesnek tart az üdvösséghez, és hogy ezek bemutatására « áldozópapokra » van szüksége. Bár ezen a ponton már a Trienti Zsinat meghozta a szükséges teológiai helyreigazítást [vö. DB 938, 940: Krisztusról: « una enim eademque est hostia, idem (...) offerens »], a II. Vatikáni Zsinat egységgátló félreértések elkerülése végett leredukálta a szükséges minimumra az Eukarisztia « áldozati » és a lelkipásztorok « áldozói » megjelölését. Ez természetesen nem jelent lemondást a Szentmise áldozati jellegéről, amennyiben az Jézus Krisztus egyedüli megváltó áldozatának, kereszthalálának naponta megújuló « *re-praesentatio* »-ja, megjelenítése az

Egyház szolgálata révén. (Vö. DB 938: « illud semel in cruce peragendum repraesentaretur »).

3.2.5.3. *Az egyházi szolgálat: preszbiterek, püspökök, diakónusok*

A Timóteushoz írt két levél és a Tituszhoz írt levél egyházi elöljáróknak szól, és a lelkipásztor kötelességeit tárgyalja. Ezért nevezi őket a szaknyelv « pasztorális » leveleknek.

Békés légkör jellemzi ezeket az írásokat, illetve azt az egyházi közösséget, amelyre vonatkoznak. Fontos a rendezett élet, a polgári és családi erények gyakorlata, a császári hatóságok tiszteletben tartása (1Tim 2,2). Ennek megfelelően a levelek írója (egy Pál-tanítvány, aki mestere neve alatt rejtezik) az erkölcsi intés hangnemét használja. De még krisztologiáját is ebben a szellemben fogalmazza meg alkalmasint. Jézus Krisztust a keresztény életmód követendő példájaként mutatja be (1Tim 1,16). A tévtanítóknál, akiktől a Timóteus-levelek szerzője óv, szintén egy erkölcsi alapállást ér kritika: aszketikus túlzásokba esnek, ellenségei a házasságkötésnek és a földi javak jámbor élvezésének. Tévednek, hiszen « Isten minden teremtménye jó, és semmi sem megvetendő, amit hálaadással veszünk magunkhoz » (1Tim 4,4).

Ennek az erkölcsösségnek, ennek az életrendnek alapsejtje a *család*, főhordozója a családapa, a férfi. (A nőkről főleg alárendeltségükkel kapcsolatban esik szó: « Hiszen Ádám az első a teremtésben, Éva csak a második... » Így 1Tim 2,13, vö. 11-15). Fontos tehát, hogy az egyházi elöljárók vagy tisztségviselők maguk is először saját otthonukban mint jó családfők, és gyermekeik erőteljes nevelői járjanak elől jó példával. Vonatkozik ez a követelmény a diakónusokra (1Tim 3,12) éppúgy,

mint a preszbiterekre (Tit 1,6) és a püspökökre (1Tim 3,2-5), akik valószínűleg a preszbiter-kollégium választott « elnökei ». A püspök, hasonlóképp, mint a többi egyházfelelős, « ne legyen iszákos vagy erőszakoskodó, hanem megértő, ne veszekedő vagy kapzsi. Saját házában legyen jó gazda, aki gyermekeit fegyelemre és igaz tisztességre fogja. Aki ugyanis tulajdon házában nem jó gazda, hogyan is tudná gondját viselni Isten Egyházának? » (1Tim 3,3-5).

A családi intézmény mint egyházi alapsejt szilárd alapján állva (hasonló értelemben beszél majd a Zsinat is « ecclesia domestica »-ról, « családi egyházról »: LG 11/2) felelősek az egyháziak az igazságos szociális viszonyokért is a társadalomban. Az igehirdetők munkája ezért a többi dolgozókéval kerül szoros összefüggésbe. Mindegyikükre érvényes: « A termésből az első rész a fáradozó földművest illeti » (2Tim 2,6), és: « Megérdemli a munkás a maga bérét » (1Tim 5,18). Bár a szerző még számol a rabszolgaság intézményével, a hivő rabszolga és hivő gazdája között azonban már testvéri viszonyt tart helyénvalónak (vö. 1Tim 6,1k), és — ami már valóságos társadalomkritika — a rabszolgakereskedőt a gyilkosokkal egy szintre helyezve ítéli el (1Tim 1,9k). Szociális érzékre vall az is, hogy « minden baj gyökereként » a « pénzhajhászást » (1Tim 6,10) — ma talán úgy mondanánk: a tőke bálványozását és öncélllá tételét — nevezi meg. A jómódúakat pedig arra inti: « ne bizakodjanak a bizonytalan vagyonban, hanem Istenben, aki bőven magad nekünk mindent megélhetésünkre » (1Tim 6,17).

Amilyen elítélendő a telhetetlenség, a mindig-többetbirtokolni akarás, ez a társadalmi élet rákfenéje, annyira elvetendő a vallási felismerés gnosztikus hajhászása, ami az egyházi élet egészségét kezdi ki. Mindkét szenvedély beteges önközpontúságban leli gyökerét: azt kell tehát

kigyomlálni. A gnosztikusok « üres fecsegése » (1Tim 1,6; 6,20) és vitatkozási mániája (1Tim 1,4) ellen a legjobb orvosság az « egészséges » krisztusi tanítás követése (1Tim 1,10; 2Tim 1,13; Tit 2,1); ez csakis az apostoli hagyomány révén érhető el (2Tim 1,13k; 3, 14-17). Ebben az összefüggésben jellemző, hogy a *Szentírás* ismerete az egyházi vezető főerényei között szerepel (2Tim 3,15). Így legalábbis vitatható E. Käsemann véleménye, miszerint a « pasztorális levelek » szintén egy tipikusan « korakatolikus » gondolkodásmód tanúi, amely szerinte gyökeresen konzervatív és túlzott módon épít emberi intézményekre. Az ugyan minden vitán felül áll, hogy a főhangsúly itt a helyes tanítás és hagyomány (1Tim 4,7; 2Tim 1,14) megőrzésén (2Tim 1,13k) és az abban való állhatatos kitartáson (1Tim 4,15k; 2Tim 3,14) nyugszik. De, mint mindjárt ki fogjuk mutatni, ez a « kitartás » nem azonos szükségszerűen szellemi merevséggel és « dogmatizmussal ». Másként nem tulajdonítana a levélíró olyan fontos szerepet a prófétai szónak, az Isten minden emberre kiterjedő szabad üdvözítő szándékának és az eszkatológiai készenlét-erkölcsnek. « Megőrzés » minden bizonnyal szükséges. De amit Timóteusnak meg kell őriznie, azt csakis « a Szentlélek erejével, aki bennünk lakik » (2Tim 1,14) tudja tenni.

Maradjunk azonban egyelőre az egyházi elöljáróknál, akik között Timóteus és Titusz mellett elsősorban a preszbiterek és a püspökök kerülnek számításba. Főfeladatuk az *igehirdetés* és a tanítás: lényegében ezzel a tevékenységgel *igazgatják* az Isten Egyházát (vö. 1Tim 5,17; Tit 1,9). Mármost hogy erre a felelősségteljes feladatra képesek legyenek, egy különleges *karizmában* részesülnek, éspedig a kézrátétel rítusa révén. Így figyelmezteti a levélíró Timoteust: « El ne hanyagold a benned levő karizmát, amelyet prófétai szó által a preszbitérium kézföltétele révén kaptál » (1Tim 4,14); to-

vábbá: « Szítsd fel magadban Isten karizmáját, amely kézföltételem által benned van. Hiszen Isten nem a félénkség lelkét, hanem az erő, a szeretet és a józanság lelkét adta nekünk » (2Tim 1,6k). Itt találkozunk először azzal a hagyománnyal, amelyből hamarosan az egyházirend, vagyis a pappá és püspökké szentelés szakramentuma fejlődött ki. Hogy ebben az összefüggésben a « karizma » fogalom eltér az eredeti pálitól, amely szerint a Lélek minden egyházi szertartás nélkül, közvetlenül osztja adományait, az elvitathatatlan. De az itteni « kései » karizma-fogalomnak is megvan a maga mély ekkleziális értelme: mintegy « szentségi kegyelemként » (gratia sacramentalis) kíséri el életútjára azt, aki egyházvezetői tisztjét másként csak gyarló emberi erőkre támaszkodva tudná, több-kevesebb hűséggel, teljesíteni (vö. 1Tim 5,22).

Egy nehézkes, emberi intézmények által « bebiztosított », önmaga szilárdságában tetszelgő és a másként gondolkodókra vagy másként hivőkre megvetéssel tekintő Egyház? Élő karikatúra? « Korakatolicizmus »? Tanácsos, hogy a hittudós ilyen masszív ítéletektől óvakodjék. Az igaz, hogy ez az egyházértelmezés az *igazság* kérdését helyezi előtérbe, és vallja, hogy az Istentől jövő hit igazságát egy « egészséges tanítás » mondataiba lehet foglalni. Ezért is jellemző rá a kifejezés: az « Isten háza » nem más, mint « az élő Isten Egyháza, az igazság oszlopa és biztos alapja » (1Tim 3,15).

De ugyanakkor ebben a « statikusnak » érezhető szemléletben hely jut « dinamikus » elemeknek is. Így például a *próféták* szónak (1Tim 4,14; vö. 1,18), amely a preszbiteri, püspöki és « timóteusi » szó mellett, sőt annak megalapozására hangzik fel a közösségben. Hely jut továbbá a sajátos kései *eszkatologiának*, amely arra sarkallja a lelkipásztorokat, hogy feddhetetlenül kitartsanak « Krisztus eljöveteléig » (1Tim 6,14), és hogy a

« végső napok » veszedelmes idejével számoljanak (2Tim 3,1). Aki ebben a tudatban él, átlátja minden intézmény és « oszlopszerűség » *ideiglenes* mivoltát, és tényleg csak Istentől várja az ember végső beteljesülését, anélkül, hogy szem elől veszítené az intézmények és az « oszlopszerűség » viszonylagos szükségességét. Végül dinamikus elemet visz ebbe a nagy ekkleziális szilárdságba az Egyház határain túljutó tekintet is. A felé az Isten felé, aki nem foglya Egyháza karámjának, hanem « *minden embernek*, elsősorban a hivőknek üdvözítője » (1Tim 4, 10), aki « azt akarja, hogy minden ember üdvözüljön és eljusson az igazság ismeretére » (1Tim 2,4; vö. Tit 2,11). A II. Vatikáni Zsinat ugyanebben a szellemben fogja tanítani, hogy üdvösség jóakaratú emberek számára gyakorlatilag az Egyház látható határain kívül is lehetséges. (Lásd LG 8/2; NA 2/2; UR 3/3k; vö. LG 14/1).

Így ezt mondhatjuk: az Egyháznak az az önértelmezése, amely leginkább előtérbe helyezi az egyházi szolgálat intézményes, szervezett, « szakramentális » és gyakorlati jellegét, nem engedi feledésbe merülni az evangéliumi meggyőződést: Isten szabad. Isten akkor, ott, úgy adja önmagát, amikor, ahol, ahogy szeretetének végtelenségében azt akarja.

3.2.6. « *Egy akol és egy pásztor* » *János szerint*

Teológusok között megesik, hogy a jánosi szemléletet a páli ellentétének tekintik, legalábbis az Egyházra és annak egyetemességére vonatkozóan. Hogyan áll a helyzet a valóságban?

A kérdés minden ismerője tudja, hogy a jánosi írásokban sehol sem fordul elő az « ekklesia » szó. A hit és a hivés folyamatát egyértelműen az egyes személy szemszögéből, úgyszólván « perszonalista » módon tárgyalják. Ehhez még egy kimondottan jelenközpontú esz-

katológia is hozzájárul: « örök élet » és « ítélet » abban a pillanatban történik, amikor az egyes ember Jézusban mint Isten Krisztusában itt és most hisz.

De éppen ebben a hivő és Krisztus közötti személyes találkozásban gyökerezik hallgatólagosan ekkleziális magatartás. Krisztusban találkoznak az egyes hivők és Ő össze is fogja azokat, mint a szőlőtő a szőlővesszőket (Jn 15,1-11). Nélküle, rajta kívül az egyes ember « semmit sem tud tenni », benne és vele maradva azonban « bő termést » hoz. És mivel a hivők misztikus Krisztusban-maradása annak a szeretetnek az áramlatába kapcsolja be őket, amely az Atya és a Fiú között áll fenn, a következmény csak egy lehet: egymást szeretni, egymással közösséget alkotni.

Hasonló intimitás jellemzi a jó pásztorról szóló jánosi példabeszédet is (Jn 10,1-18). « Ismerem enyéimet és enyéim ismernek engem, mint ahogy az Atya ismer engem és én ismerem az Atyát » (10,14). Nem érződik-e ebből a mondatból egy magas egyházerkölcsi követelmény? Az, hogy a « testvérek » is hajlandók legyenek egymást meg- és felismerni, egymással személyesen megismerkedni és így élő közösséget alkotni? Mindenesetre helyes válasz az a János által közvetített jézusi üzenetre, amikor napjainkban a különböző keresztény, felekezetek hívei, az ún. « elszakadt testvérek », közösen elmélkednek a példabeszélő szaván: « Más juhaim is vannak. Nem ebből az akolból valók. Azokat is vezetnem kell. Hallgatni fognak szavamra, s akkor egy akol lesz és egy pásztor » (10,16).

De az így megalapozott, hallgatólagosan érzékeltetett ekkleziális intimitás (nem ez-e részben sok « báziscsoport » vágya ma is?) távolról sem teszi ki az ebben rejlő Egyház-gondolat egészét. Hozzá kell számítani még a *világ* felé irányuló, mintegy missziós szempontot. A *tanúságtételét*, amely inkább éli, mint mondja a hit

lényegét. A jánosi Jézus ezért imádkozik tanítványaiért az Atyához: « Amint te küldtél engem a világba, úgy küldöm én is a világba őket » (17,18). Továbbá: « Legyenek mindnyájan egyek. Amint te, Atyám, bennem vagy és én tebenned, úgy legyenek egyek ők is mibennünk, hogy így elhiggye a világ: te küldtél engem » (17,21k).

Nagyon valószínű, hogy János kételkedik a pusztán emberi világszeretet lehetőségeiben. Egy vele szellemi rokon szentírási szerző odáig megy ebben a kételyben, hogy a hivőknek egyenesen a lelkére köti: « Ne szeressétek a világot, sem azt, ami e világban van » (2Jn 2, 15). Igaz is: hányszor szeret az ember rosszul és rosszat! Hiányzik neki a helyes mérték és szemüveg a világ szeretéséhez. Ez persze az Egyházra mint közösségre is vonatkozhat. Így aztán János maga nem is az emberi világ-szeretéstől várja az üdvöt, hanem egyedül ettől: « Úgy szerette Isten a világot, hogy egyszülött Fiát adta oda, hogy mindaz, aki benne hisz, el ne vesszen, hanem örökké éljen » (Jn 3,16). Eszerint tényleg a Fiú a « világ megmentője » (Jn 4,42).

Ilyen mélyről és ilyen finom tartózkodással jelzi a jánosi szemlélet az Egyház egyetemes jellegét; benne lényegében nem emberi vívmányt, hanem Isten kiérdemelhetetlen adományát látja. Érzékelteti ezt már a jánosi Jézus maga is, amikor szánt-szándékkal szamaritánusokhoz és « hellénekhez » fordul (Jn 4,39-42; 12, 20-22), és amikor kijelenti: « ha majd fölemelnek a földről (ti. a keresztre), *mindenkit* (avagy: mindent) magamhoz vonzok » (Jn 12,32).

Ezzel az idézettel le is zárhatjuk II. fejezetünket az újszövetségi Egyház-értelmezésekről. Nem volt szándékunkban összekeverni vagy « közös nevezőre » hozni őket. Hiszen mindegyik úgy beszél a legjobban hozzánk, ha megmarad eredeti és sajátságos életközelségében. Módszer szempontjából fontos, hogy mindig újra ezek

felé a különböző források felé forduljunk, amikor egyházi létünk megújhodása és irányelvhez igazítása a feladat. Még akkor is ez legyen a mérvadó plurális « norma », ha benne ez vagy az megüt, kellemetlenül érint bennünket, modern embereket. Mert az Egyházra vonatkozó « jó hír » természetszerűleg kihívást jelent minden idők minden kereszténye és... nem kereszténye számára.

III. AZ EGYHÁZI LÉT ELEMEI A BIBLIÁN KÍVÜLI HAGYOMÁNYBAN

A következőkben az Egyház történeti létének és képének néhány olyan elemét szeretnénk röviden megemlíteni, amely az óegyházi hagyománynak az újszövetségi írásokon kívüli részének hatása alatt jött létre. Leegyszerűsítve: az első öt század « patrisztikus », « szentatyai » hagyományáról lesz szó: egy csaknem áttekinthetetlenül sokrétű és gazdag, a bibliai hagyományokkal hol egyező, hol attól eltérő áramlat.

Könyvünk szerény keretei nem teszik lehetővé, hogy ezt az áramlatot épp olyan részletességgel ismertessük, mint az újszövetségi Egyház-értelmezéseket. Egyrészt öt maradandó hagyományelemre szorítkozunk, amelyet a következő fogalmak jeleznek: (1) kánon, (2) misztérium, (3) apostoli « traditio » és « successio », (4) « communio » és « collegium », (5) « reformatio ». (Ez utóbbi már kivezet minket az első öt századon túl a korai középkorba, sőt egészen a XVI. század közepéig). Másrészt arról a négy « lényegi tulajdonságról » lesz szó, amelyek az ókeresztény hitvallások nyomában jellemzik az Egyházat: egység, szentség, katolikusság és apostoliság.

4. *Maradandó hagyományelemek*

4.1. *A Kánon*

A szentírási kánon keletkezése egy sajátos ekkleziális folyamat. Nem olyan értelemben, hogy a keresztény Egyház első püspökei egy egyetemes zsinatra gyűltek volna egybe, hogy megbeszéljék és eldöntsék: az apostoli kor mely írásai tekintendők szent-írásnak és melyek nem. Valójában a folyamat úgy bonyolódott le, hogy az első két század neves teológusai, mint Római Kelemen, Antiokiai Ignác, Iréneusz, Tertulliánusz, Origenész és mások a krisztusi hitet magyarázó munkáikban egyes, az apostolokra ill. az apostoli korra hivatkozó szöveggyűjteményeket mint ennek a hitnek autentikus, hiteles tanúságait idézték, másokat pedig azok közül elhallgattak, sőt egyenesen elvetettek. Ez által a — ma talán úgy mondhatnánk — organikus ön-informálás, ön-vizsgálás és ön-kormányzás (auto-kibernetika) által jött létre a négy evangéliumnak, a huszonegy levélnek, az ún. « Apostolok Cselekedeteinek » és a « Jelenések könyvének » — összesen 27 iratnak — az a gyűjteménye, amely mind a mai napig csaknem az összes keresztény felekezetben az újszövetségi Szentírásnak számít, és azon a néven is ismeretes.

Gyakorlatilag a második század végén szinte minden fontos helyi egyházban, mind keleten mind nyugaton lezárult ez a folyamat. Ettől az időponttól kezdve az újszövetségi Szentírás könyvei, és csakis azok, a Kánon minden keresztény hite számára mérvadó tekintélyével rendelkeznek. Bennük és csakis bennük ismeri el az Egyház az ún. « norma normans non normata »-t, vagyis a krisztusi tannak azt az irányítását, amely maga egy felsőbb irányításra nem szorul rá. Minden más magyarázata, értelmezése ennek a tannak, legyen bár szóbeli

vagy írásbeli, legyen bár egy hittudós, vagy egy pápa, vagy egy zsinat műve, az Újszövetség ítélete alatt áll. Csak akkor fogadható el mint krisztusi tan, ha azzal legalábbis nem áll lényeges ellentmondásban.

Mi volt « előbb »: az Egyház, vagy az Újszövetség? Melyik volt a bázis, és melyik a felépítmény? Ilyen kérdésekre nem lehet egyértelmű választ adni. A dolgok természete miatt nem. Mert egyrészt az Egyház nem « teremtette » a semmiből az Újszövetséget, nem is « találta fel », hanem annak írásaiban ismerte fel a vallási igazságot, amely nélkül nem tudna Egyház lenni. Másrészt az Újszövetség csakis az Egyház kebelében jöhetett létre, annak hagyományai « hordták ki », annak önértelmezését tükrözi vissza — mint fentebb láttuk — számos variációban. Így ezt mondhatjuk vázlatosan: az Egyház és az Újszövetség egy egyetlen élő *korrelációt*, kölcsönös hatásviszonyt alkotnak. Csak egyik a másikkal egyetemben érthető meg. Egyik a másik nélkül érthetetlen torzó. De a keresztény hitfelfogás azt is vallja, hogy mindkettő a *Lélek* teremtménye; azaz az élő Krisztus behatása az emberi szellemtörténelembe hozta létre őket. Úgy is mondhatjuk: Isten az ő *Igéje* hatalmában hozta létre mindkettőt, szintúgy elválaszthatatlan egységüket.

Ennek az élő egységnek a kebelében természetesen az Újszövetségnek, a Szentírásnak jár ki az *elsőbbség*, amennyiben az apostoli kor végezetével a további korok keresztény közösségei azonkívül sehol sem *értesülhetnek* hiteles módon hitük valóságos tárgyáról. Ezért tér vissza az Egyház mindig újra a Kinyilatkoztatás Forrásához, vagyis ahhoz a hagyományhoz, amelyről az Újszövetség iratai egyedülálló és normatív tanúságot tesznek. Így zarándokolt a Forráshoz a II. Vatikáni Zsinat Egyháza is, hogy képes legyen önmagát megújítani, megreformálni.

Nem jár soha egészen veszély nélkül ez a visszatérés.

A visszatérő engedhet például a biblicizmus vagy a racionalizmus ellentétes végleteinek. Az elsőnek akkor, ha az Írásban inkább a betűt, mint a szellemet látja. Akkor ráillik Pál apostol intése: a Törvény apróbetűje gátat emel a hit egészséges lendülete elé. Akkor « ölhet » is végeredményben a betű, a *csak* betű szerint olvasott Szentírás (vö. 2Kor 3,6). A második végletbe az esik, aki *csak* tudományos eszközökkel véli az Írás közepét, magját, maradandó üzenetét meglelni. Bármennyire is elengedhetetlen korunkban a történeti és kritikai szentíráskutatás, az Írás nem egy jól sikerült nyomkeresés eredményeként adja belső szentélye kulcsát a kutató kezébe. A ráció hasznos és szükséges eszközt bocsát az olvasó rendelkezésére, de a célhoz, vagyis a krisztusi Evangélium megfelelő megértéséhez csak a Krisztusba vetett hit vezethet.

Jó, ha ilyen összefüggésben és ilyen fenntartásokkal vizsgáljuk manapság a szentírási Kánon egyházi kérdését.

4.2. *Az Egyház mint misztérium*

Az imént mondottak átvezetnek bennünket egy másik hagyományelemhez: ahhoz a meglátáshoz, hogy az Egyház önmagában véve is egy misztériumot, egy « hittitkot » alkot. Hogyan kell ezt érteni?

Mint láttuk: az efezusi és a kolosszei levél szerzői már igazi elméletet dolgoztak ki a krisztusi « mysterion » fogalmáról. Ezen az Isten üdvözítő szándékának titkát értették, amely Krisztusban megnyilatkozott és gyökeresen meg is valósult, (Ef 1,9). Így nemegyszer mintegy lerövidítve « Krisztus titkának » is nevezik (Ef 3,3k; Kol 4,3; vö. Kol 1,27). Egy helyen meg a « titok » egyszerűen azonos Krisztussal (Kol 2,2). Témánk szempontjából azonban fontos, hogy már ugyanez a másodlagos páli hagyomány az alapjában Krisztusra

vonatkoztatott « mysterion » fogalmat az Egyházzal is kapcsolatba hozta. Misztériumnak nevezi egyszer Krisztus és az Egyház kölcsönös viszonyát (Ef 5,32), ami aztán következményként azt a gondolatot is lehetővé teszi, hogy az üdvözítő Isten « az Egyházban és Krisztus Jézusban » nyeri el az őt megillető dicsőséget (Ef 3,21).

Természetesen nem kerül ezáltal az Egyház egy rangra Krisztussal. Alá van neki rendelve, rászorul, tőle kap táplálékot, gondozást, sőt tisztulást és megszentelést (Ef 5,25-33). Neki köszönheti még létezését is. Másrészt azonban az Egyház mint ilyen *részt kap* abban a misztérium-viszonyban, amely Krisztushoz és Istenhez köti, vagyis az egyetemes isteni üdvakarat élő titkában. Ezért rá is illik bizonyos szempontból a « mysterion » név. Más szavakkal: az Egyház is *hit tárgya* lesz legmélyebb, lényegi valóságában. Csakis a Krisztus Istenébe vetett hit szemei képesek felismerni végeredményben, mi az Egyház és mire hivatott. Aki nem ezzel a hittel nézi, könnyen fennakad a látszat vagy a rövidtávú tapasztalat szögesdrótsövényén: összekeveri a lényegeset a lényegtelennel, félreismeri az Egyházat a szó szoros értelmében. Képtelen az Isten üdvözítő működését a sokszor gyarló emberekben megtestesült Egyházban felismerni.

Hogy milyen mértékben hittitok az Egyház és milyenben nem, azt jót érzékelteti már a Római Hippolitusz által 215 körül lejegyzett keresztségi hitvallás. Itt világos megkülönböztetést találunk a kérdések között: « Hiszel-e Istenben (...)? Hiszel-e Krisztus Jézusban? » (Credis *in* Deum (...)? Credis *in* Christum Jesum?) egyrészt, és: Hiszed-e (...) a Szentegyházat (...) »? (Credis (...) sanctam Ecclesiam?) másrészt (DS 10; vö. más hitvallásokat: DB 2). Más dolog: valamiben ill. *valakiben* hinni, és más: *valamit* hinni. Az első esetben a

bibliai hivésről (emuna, pistis), a hivő egész létét átfogó benső megmozdulásról van szó, amellyel ő teljesen Isten személyére bízza magát, belé veti minden reménységét és rá építi az életét. A második esetben mindarról a tárgyi valóságról és igazságról van szó, amely ebbe a benső megmozdulásba mint indító, segítő és irányadó mozzanat beleilleszkedik. *Ezt hiszi* a hivő, de *nem hisz benne* olyan feltétlen, abszolút önátadással, mint amelyen egyedül Istennek, az ő Krisztusának és Lelkének jár ki. Ilyen értelemben tárgya a hitnek az Egyház mint az Isten és Krisztus titkában részesülő hittitok. Más szóval: úgy kell hittel elfogadnia ömagát a krisztusiak közösségének, hogy meglássa: minden látszat, emberi gyengeség és gyarlóság ellenére, az isteni üdvterv « misztériumának » szolgálatában áll, sőt ebben a « misztériumlétben » a maga módján részesül is.

Ennek a meglátásnak van természetesen egy *ismeretelméleti* vetülete is. Ahhoz, hogy az Egyház mivoltát meg- és felismerje valaki, szükséges, hogy minden ismeretszerző szerve alkalmazkodjék az Egyház sajátos lényéhez. Amennyiben a hittitok-lét az Egyháznak ehhez a sajátos lényéhez hozzátartozik, kézenfekvő, hogy ne logikailag kimerítő *definíciót* adjunk róla, mintha a puszta ész és értelem fel tudná pontosan térképezni, ki tudná elemezni, mi az Egyház. A dolgok természete követeli itt meg a képletes, *szimbolikus*, metaforikus valóságleírást. Már az Egyház újszövetségi önértelmezései is képekkel dolgoztak: például a nép, a ház, a család, a test, a templom, a nyáj, a papi testület képeivel. A szentatyák később új képeket találtak ki: hajó, Noé bárkája, anya, feleség, Hold (amely csak a nap fényével tud ékeskedni!); hozzá jött még az Egyház összehasonlítása a bűnbeesett Évával, vagy ellenkezőleg, a szeplőtelen Szűzzel. Érdekes megjegyezni, hogy maga a II. Vatikáni Zsinat is óvakodott attól, hogy az Egyházról

dogmatikus definíciót adjon. E Zsinat is szóképekkel írta le az Egyház misztériumát (vö. LG 1: az I. fejezet címe, aztán pedig LG 6k).

De maradjunk egyelőre még az első századokban. Tudott dolog, mekkora befolyást gyakorolt az első keresztény írókra a *plátói*, főleg az új- és középplatonista gondolkozás. Ennek keretében a misztérium-gondolat egy új metafizikai színezetet kapott. Az Egyház mint misztikus, egyszerre égi és földi valóság jelent meg. Rá is alkalmazták a plátói valóságszemlélet *kettős sémáját*. Eszerint minden valóságban az a *lényeges* és « igazi », ami szellemi, lelki, égi, örök, változatlan és egyszerű; az anyagi, testi, földi, változó és összetett csupán tartozékai a valóságnak és csak *eszközei* lehetnek a lényeg megnyilatkozásának. Az Egyház metafizikai és misztikus szerkezete is ilyen — vélte nem egy egyházatya. Van neki egyrészt egy mennyei előképe, ami aztán a lényeges is benne; azt kell kinyilvánítania és mint ideált követnie mindennek, ami földi, emberi és ideiglenes.

Ilyenfajta filozófiai idealizmus sokszor nehezen fért meg a bibliai realizmussal. Sőt nemegyszer (pl. Alexandriai Kelemennél és Origenésznél) arra is alkalmat adott, hogy az Egyház tagjai között mintegy « *osztályokat* » képezzenek: a magasrendű, felvilágosodott « lelkiek » (pneumatikoi), a középszerű, meglehetősen földhözragadt « világiak » (psychikoi; vö. 1Kor 2,14) és a szenvedélyeiken uralkodni még egyáltalán nem tudó « testiek » (sarkikoi) osztályát. Hogy milyen veszélybe hozhatta az ilyenfajta gondolkozás az Evangélium eszméit az egyenlőségről, a testvériségről és a test-lélek-teljességről, azt manapság nem szükséges külön hangsúlyoznunk. Mindenesetre tudvalevő, hogy a « tökéletesség fokozatainak » egy bizonyos szorgalmazása könnyen gőgös elit-öntudatot segít elő. És ez inkább bontja, mint szilárdítja az egyházi közösséget.

Szent Ágoston († 430) átlátta már bizonyos mértékben egy eltúlzott platonizmus-befogadás veszélyeit. Ezért, bár ő is megkülönböztetést tesz egy « láthatatlan » és egy « látható » Egyház között, de a láthatatlan ekkleziális valóságon sokkal inkább a Szentlélek működését (vö. *In Joan.* tr. 26,13; *Sermo* 268,2) és az Isten szeretetében való életet (vö. *De bapt. c. Donat.* V, 28k) érti, semmint valami metafizikai mennybeliséget. Úgy véli, az a közösség, amely a Lelket követi és a szeretetben él, mint ilyen, titokzatos valami és emberi szemmel aligha ismerhető fel. De Isten látja, ismeri övéit itt ezen a földön, úgyhogy a « láthatatlan », nem evilágból való Egyház bízva járhatja földi zarándoklásának útját (vö. *De civ. Dei* XVIII, 51,2). Tudvalevő, hogy a kései középkor és a reformáció korszakának spiritualistái ezt az ágostoni szemléletet olyannyira módosították, hogy a « Lélek láthatatlan Egyházában » a kiválasztottaknak, a predestináltaknak egy szent elitjét látták, amely mintegy természetszerűleg ellentéte a « láthatóságában », azaz világias intézményességében, hatalmában és gazdagságában tetszelgő, de nem a Lélek szerint élő « másik » Egyháznak, a hamisnak, a « falsa ecclesia »-nak.

Szent Ágoston még egyensúlyban tudja tartani az Egyház misztériumában a « láthatatlan » és a « látható » elemeket, *mindkettőt* pozitív értelmezés és értékelés tárgyává téve (vö. *C. Crescon.* II, 36,45; *In ep. I Joan.* tr. 1,13). Szerinte jó és üdvösséges, hogy « Krisztus Teste » elterjeden a térben és az időben (vö. *Ep* 93,7, 23), hogy az Egyház egy szilárd hitvallást kövessen, intézményes vezetőhivatal irányítását kapja és elkülönítse magát mind a szakadároktól, mind pedig az eretnekektől (vö. *De fide et symb.* 10,21; *Ep.* 43,1,1). Az pedig elkerülhetetlen, hogy ehhez a « látható » Egyházhoz sok bűnös is hozzátartozik, akik megbocsátásra szo-

rulnak és számítanak is mindaddig, míg nem kezdik ki az egyházi közösséget, a « communio »-t (vö. *In Joan.* tr. 6,12).

4.3. *Apostoli « traditio » és « successio »*

Nemcsak hittitok az Egyház a hagyomány szemében, hanem konkrét történeti és történelmi valóság is. « Láthatósága » egy társas, társadalmi alakzat története, amely az egy emberiség történelme folyamán osztozik más hasonló alakzatok sorsában és problémáiban. Mindig újra jelentkezik a Biblián kívüli hagyományban is az a mélyen bibliai, már az Ószövetségben megalapozott gondolat, hogy Isten nem úgy üdvözíti az embert, hogy kiragadja az idő folyásából és a világ ezer veszedelme közül, hanem úgy, hogy az időt és a világot teszi meg az üdvösség eszközévé, helyévé, sőt részben élvezőjévé. Ilyen értelemben lehet szó egy valóságos « üdvtörténetről », amelynek aztán az Egyház is szerves tartozéka.

Azonban az a tudat is jelentkezik az említett Hagyományban, hogy minél tovább tart a történelem, annál szükségesebb az Egyház számára a krisztusi *tanítás* értelmezése egy megfelelő *tanítóhivatal* által felelős és hiteles módon. Mert az üdvösség az isteni Ige útján akar bejutni a történelembe; ez az Ige Jézus Krisztusban testesült meg, és az ő Evangéliumában lesz mindig újra hívó szóvá az emberek felé. Hogyan történik ez? Úgy, hogy az Evangélium a tanítás alakját ölti fel, amelyet mindig új, de ugyanakkor a forráshoz mindig hű tanítók és értelmezők tesznek élő és hívó szóvá. A forráshoz való hűség « védjegye » az első századok nyelvében nem más, mint az « apostoli ». A tanítás akkor követendő, ha valóban apostoli hagyomány (*traditio apostolica*), és a tanítók akkor szavahihetők, ha valóban apostolutódoknak (*successores apostolorum*) tekinthetők.

Megjegyzendő: a *traditio* fogalma nemcsak egy cselekvés tárgyát, hanem annak történését magát is jelzi: az *átadás* folyamatát. És azért, mert a « traditio » nemcsak tan, hanem élő szó is; és mert a szó csak úgy közvetíti igazán élő módon a tant, ha egyben *magyarázza* és értelmezi is, mindig új és más címzettek számára, szükséges az ilyen « átadóknak » egy maradandó sora, szükséges a « successio ». És hogy minden vonalon biztosítva legyen a *hűség*, mind a továbbadott tan, mind pedig a továbbadó tanítók vonalán, mindkettőt alá kell vetni az « apostoli » kritériumnak, amely természetesen a krisztusi kritériumnak csak egy közvetett, de szükségszerűen közvetett alakja.

Ezt az elméletet először Lyoni Iréneusz fejtette ki részletesen, de már előtte is megvolt csírájában: mindazoknál a szentatyáknál, akiknek a Kánon kialakulásában részük volt, különösképp Római Kelemennél és Antiohiai Ignácnál. A katolikus egyháztan szemszögéből fontos, hogy mindkettő már a *püspökökben* ismerte fel az apostolok hiteles utódait.

Kelemennél († 101) ugyan még nem egészen világos a püspökök megkülönböztetése a preszbiterektől. Az sem, hogy csakis a püspök tekinthető hiteles apostolutódnak. Világos azonban a « presbyteroi » illetve « episkopoi » szerepe mint kapocs az apostoli és krisztusi tanításhoz. Ők képezik élő alapját annak a keresztény egyházlétnek, amely az apostolokra, azokon át Krisztusra és ő általa Istenre magára vezethető vissza (1 Clem 42). Kelemen kijelenti: az apostolok különböző vidékeken és városokban hirdették az Igét, majd ott, az ő « zsengéiket a jövendő hívek püspökeivé és diakonusaivá tették meg, miután őket a Lélek erejében megvizsgálták » (42,4). Ugyanakkor meghagyták az apostolok ezeknek az utódoknak, hogy majd maguk

helyett is « más kipróbált férfiakat » iktassanak be az igehirdetés hivatalába (44,1k).

Ignác († 117 körül) már határozottan és minden kétséget kizárva teszi meg a püspököt nemcsak a presbiterek, a diakónusok és a többi hívek központi elöljárójává (lásd Magn 3,1; 6,1; Eph 3,2), hanem benne látja egyenesen Krisztus, sőt az Atyaisten felelős képviselőjét is a helyi egyházban. Ignác úgyszólván átugorja az apostoli kapcsot (azoknak kollegiumában inkább az Egyház presbitériumának előképét látja), és közvetlenül a források forrásához nyúl vissza. Másrészt inkább a szentségek, mint az igehirdetés képezi főgondját: « Senki se tegyen semmit, ami az Egyházat érinti, a püspök nélkül. Csakis az az Eukarisztia számítson törvényesnek, amely a püspök vezetése alatt történik, vagy az ő megbízottja vezetése alatt. Mindenütt, ahol a püspök mutatkozik, ott legyen a nép is, mintahogy ott, ahol Krisztus Jézus van, a katolikus Egyház is van. Nem szabad a püspök (hozzájárulása) nélkül keresztelni vagy szeretetlakomát tartani. De amit ő jónak ítél, az Istennek is tetszik (...). Aki a püspököt tiszteletben tartja, azt Isten maga is megtiszteli. Aki valamit a püspök nélkül tesz, az ördögnek szolgál » (Smyrn 8,1k; 9,1). Hogy milyen és mekkora veszély rejlik a püspöki hivatal ilyenmódú felmagasztalásában (1Tim 3 még egészen másként beszélt arról), azt nem szükséges külön kiemelnünk. Főleg akkor, ha ezeket a kijelentéseket kiragadjuk történeti összefüggésükből. Ettől azonban eltekintve, az ignáci egyházszolgálati rendben, amely először mutatja fel a püspök, a preszbiterek és a diakónusok hármas tagozatát, méltán ismerjük fel a Biblián kívüli Hagyomány egy maradandó összetevőjét. Mérvadó még ma is a katolikus, ortodox és anglikán Egyházak szemében.

Hogyan beszél Ignác Róma püspökéről? Csak közvetett módon. Oly módon, hogy a római *Egyházról* be-

szél mint arról, amelyé az « elsőbbség » (Magn 6,1), illetve az « elnökség » (Róm 1) a többi Egyházak között, hiszen a többi előtt, a « szeretet elöljárója » (Rom 1), úgyhogy például az elárvult antiohiai közösség is « püspöki » segítségre számíthat részéről (Rom 9,1).

Iréneusz († 202) minden bizonnyal messzebb megy a római püspök primátusának állításában. Mint már említettük, ő az apostoli « traditio » és « successio » egy egész elméletét dolgozta ki. Eszerint minden keresztény közösség azzal tudja igazolni hithűségét, hogy felmutatja: püspökei szakadás nélküli láncot képeznek egészen az apostolokig (vö. *Adv. haer.* III. 3.1.), és ezért letéteményesei az igazság karizmájának (IV. 26.2). Minden helyi Egyház között kimagaslik azonban a római, hiszen azt egyszerre *két* apostol, Péter és Pál alapította. Ennek püspöklistáját maga Iréneusz is pontosan ismeri. Ennek az Egyháznak, püspökével az élén, egy « potentior principalitas » jut ki a többi előtt: azaz egy hatalmasabb eredetiség vagy « méltóság » (III. 3,3).

Egy mechanikus módon felfogott jogfolytonosság gondolata természetesen nem felelne meg az iréneuszi elméletnek. Sem a római, sem a többi Egyház számára nem a püspöki székek megszakadás nélküli betöltése szavatolja, önmagában véve, a hithűséget, a másítatlan apostoli jelleget. Csak a krisztusi tan és az « apostoli » hivatal egymással való tényleges megegyezése — az újszövetségi Kánon kritériuma alatt — áll jót ezért.

4.4. « *Communio* » *és* « *collegium* »

A mondottak kiegészítésére még egy ősi, szintén kettős hagyományelemről kell említést tennünk. A kölcsönösségi alapon létrejövő közösségről (communio), amely egy adott helyi egyházat a többi helyi egyházzal köt össze, és arról a munkatársi, kollegiális és testületi

viszonyról (collegium), amely a különböző egyházi felelősséghordozókat, mindenekelőtt a püspököket fogja egybe.

Kartágói Cipriánusz († 258) dolgozta ki különös gonddal ezt a mintegy koncentrikus egyházszemléletet. Az ő szemében (mely püspöki szem) az egyházközösség nem más, mint a « papjával egyesült nép és a pásztorához ragaszkodó nyáj » (*Ep.* 66,8). Inkább a közepében, mint az élén vagy a csúcsán állva viseli a püspök tisztjét mint az *egység* előmozdítója és biztosítója. Elnöke a preszbiterek kollégiumának, felelős a szomszéd egyházakkal való kapcsolatért. Tevékenysége arra céloz, amit már a « koinonia » páli fogalma is jelzett: belső és külső egyházi szolidaritásra. Ebben a szerepében a püspök közvetlen Istennek tartozik számadással, ami egy messzemenő egyházjogi függetlenséget biztosít neki (vö. *Ep.* 19,17; 72,3).

Ami a római püspököt illeti, Cipriánusz nem igen hajlandó benne az « episcopus episcoporum »-ot, vagyis az összes egyházak püspökei fölött uralkodó püspököt elismerni. Magasabb méltóságát csak abban látja, hogy különös módon rá hárul a világegyház egységének a szolgálata (vö. *Ep* 59,14). Már az a tény is, hogy ő annak a Péternek utódja, akire Mt 16,18 szerint mint *egyetlen* konkrét személyre akarta az Úr Egyházát építeni (*De unitate eccl.* 4), érezteti, mennyire az egység szolgálata az ő feladata. Felelőse tehát a világraszóló « communio »-nak: ezért áll élő jelképként a többi püspök kollégiumának, testületének közepén. Két dolgot sem neki, sem a többinek nem szabad elfelejtenie: az Egyház a Szentháromság képére és hasonlatosságára teremtett « különbözőek közössége » (vö. *De orat. dom.* 23). Ezért sohasem szabad a szürke egyöntetűségnek áldozatul esnie. Másrészt a szétszórtság rabságában élő világban a « sacramentum unitatis »-t képezi. Ugyanis

azért *egy*, hogy egyesítsen, azért testvéri, hogy testvériséget terjesszen. Tudvalevő, hogy ennek a cipriáni örökségnek a II. Vatikáni Zsinat egy sajátosan modern értelmezést kívánt adni (vö. LG 1; 9/3; 48/2).

A « communio » és a szolgálatában álló « collegium » kettős elve a történelem folyamán tudvalevőleg többször háttérbe szorult: valahányszor a pápák központi hatalmukat eltúlozták és így többé nem segítették elő a koncentrikus egyházalkatot. Egy ilyen irányú fejlődést észlelhetünk már Nagy Szent Leónál († 461), aki nem habozott a római püspököt az Egyház « fejének » nevezni (*Sermo* 4,2; az Újszövetség ezt a címet kizárólagosan Krisztusnak tartotta fenn), avagy legalábbis « Krisztus földi helytartójának ». A Zsinat a pápa primátusát inkább más, az Újszövetségnek megfelelőbb fogalmakkal igyekszik majd jellemezni.

4.5. « *Reformatio* »

Az Egyház nem hatott minden korban és mindenütt az « egység szentségeként ». Főként amióta az ún. « konstantinuszi fordulat » következtében a kereszténység a római birodalom államvallásává lett, keltek benne életre ezzel a hivatással ellentétes erők: hatalom, gazdagság, erőszak, elvilágiasodás. Érthető tehát, hogy már a korai középkorban megszületett a reformáció gondolata: « fejében és tagjaiban » egyaránt meg kell újhodnia a római Egyháznak, vissza kell térnie az apostoli idők ideáljához. Főleg a szerzetesek körében, akik Nursiai Benedek († 547) működése révén virágkort értek meg, hangzott fel mindig újra a követelmény: tartsa meg az Egyház elsősorban a « lex Christi »-t, Krisztus törvényét, mielőtt önnön törvényei megtartását követeli. Hasonló módon szorgalmazták más, nemegyszer spiritualista és eretnek mozgalmak az Egyház visszatérését

az Evangéliumhoz. Mint Yves Congar kimutatta, a nyugati és a keleti kereszténység egymástól való elidegenedése a cerulárius szakadás óta csak fokozta a legbefolyásosabb Egyházak eltávolodását a jézusi szellemtől. Szintén abban az időben lett a katolicizmus sajátosan « nyugati » jelenséggé és tért a római és a germán jog együttes hatására, egy sok tekintetben végzetes klerikalizmus útjára (vö. Congar HTHG I, 804).

Így történhetett, hogy VII. Gergely († 1085) már nyugodt lelkiismerettel követelte a pápaság világuralmát a császár, a királyok és a fejedelmek felett, és azt tette az egyházi reformtörekvések előfeltételévé. Megkapó paradoxon: a Jézus által meghirdetett és a szívek önkéntes válaszára számító istenuralom szellemét most egy kényszertől sem visszarettenő egyházuralom, sőt klérusuralom vélte visszaállítani. Ezért követelte a pápa, messzemenő jóhiszemmel, hogy az ő tekintélye és hatalma minden tekintély és hatalom forrásként jusson érvényre, és hogy a nagy egyházi « rendcsinálás » műve a római Egyház műveként jöjjön létre. Mert hiszen, úgymond, ő « anyja és tanítója (mater et magistra) » az egész keresztény világnak. Hozzá még összefüggésükből kiragadott bibliamondatok is nemegyszer VII. Gergely reformtörekvéseinek igazolására szolgáltak. Például Jer 1,10: « Nézd, én ma neked hatalmat adok népek és birodalmak felett, hogy kitépj és lebonts, megsemmisíts és szétzúzz, felépíts és ültess. » Vagy 1Kor 6,2: « Nem tudjátok, hogy a szentek ítélkeznek majd a világ felett? »

Emellett a « felülről » jövő, főleg jogi és hatalmi eszközökkel működő reformtörekvés mellett egy « alulról » jövő is jelentkezett. Nagy vonalakban tekintve ez egy sokrétű, nehezen közös nevezőre hozható *laikusmozgalom* volt. Számos világi hívő mozgalma, amely ökként vállalt szegénység és lemondás útján vélte az Egy-

ház bajait orvosolni. Eretnekségre hajló spiritualisták mellett elsősorban a hit- és egyházhű Assziszi Szent Ferenc († 1226) lépett fel ilyen törekvésekkel. Jellemző rá, a Poverello-ra, a Jézus életpéldájára való hivatkozás, a Názáreti követése, az ő emberszeretetének és természetközelségének felújítása a XIII. század körülményei között. Ferencnek minden bizonnyal sikerült a jézusi istenuralom szelleméhez közel jutnia. Lelkisége nem hiába vonz még ma is nem utolsó sorban protestáns körökben.

Jórészben a ferencesek rendjéből, illetve hozzájuk közel álló világiak közül kerültek ki az ún. « konciliarista » mozgalom képviselői, akik az egyetemes Zsinat fensőbbségét állították a pápai hatalom felett. A XIV. és XV. század hanyatló, sőt egy ideig az ellenpápaság botrányában fuldokló központi egyházhatalmával szemben egy kiegyensúlyozottabb és főleg decentralizáltabb egyházkormányzatot javasoltak. Y. Congar szerint a « konciliarizmus », minden veszélye ellenére, egy « szükségmegoldásnak » tekinthető a « nagy nyugati szakadás megoldhatatlan kérdésére » (HThG I, 807).

Luther Márton († 1546) maga is abban a meggyőződésben lépett fel, hogy az Egyház számára *lényeges* önmaga megujításán és reformálásán fáradoznia, és hogy a « reformatio ecclesiae » nemcsak « fölülről », hanem « alulról » is kiindulhat: mindenhonnan, ahol csak Isten Igéje, a krisztusi üzenet nyitott fülekre talál. Egy ökumenikus szellemben írt katolikus egyháztörténelem (J. Lortz érdeme itt elvitathatatlan!) Luther célkitűzéseit a következő vezérszavakban foglalhatná össze: Evangélium; a megigazulás jóhírének és nem csupán emberi joggyakorlatnak Egyháza; Egyház mint az Isten gyermekeinek szabad élettere, testvéri közössége; közös papság a keresztségi « felszentelés » alapjain (vö. 1Pét 2,2-10); nem merev hatalom- és méltóság-piramis, ha-

nem alapvető egyenjogúság; el az evangéliumi elmélet és az egyházi gyakorlat között mindennap tapasztalt ellentmondástól; el az « emberi hagyományok » tömegétől, amelyek elnyomják Isten Igéjét; vissza a Bibliához és az Ősegyház életrendjéhez; csakis hivő és gyakorló keresztény jusson papi és püspöki felelősséghez, aki éli is, amit prédikál.

Ágostoni lelkiség és bűnösség-tudat, határtalan bibliikus érdeklődés, a rajnavidéki misztikusok szelleme, a konciliarista mozgalom egyes kései kihatásai, zseniális szónoki készség és főleg szenvedélyes Krisztus-hit tették Luthert azzá, amivé lett: a nyugati kereszténység sokat vitatott Reformátorává. Túlzásai és tévedései ellenére minden jólértesült katolikus elismeri manapság, hogy legalábbis ez a lutheri gondolat helyes: a « reformatio » nemcsak régi « formák » felújítását jelenti, nem is csak egyházi « deformátio »-k kiküszöbölését, hanem a lényeges visszaállítását a lényeges helyére. Következőleg az Egyház visszatérését egyetlen alapjához, *Krisztushoz*. Ehhez elengedhetetlen eszköz a *Szentírás*, amely Isten élő szaváról és emberré lett Igéjéről tanúskodik; az az Írás, amely maga adja önmagáról a leghelyesebb értelmezést (« scriptura sui ipsius interpres »).

A *Trienti Zsinat* sok mindent elvetett Luther és a többi reformátorok tanaiból, de ugyanakkor kész volt tanulni is tőlük. A megigazulásról és a szentmiseáldozatról szóló dekrétumai adják talán a legjobb példát arra, mint jutottak lutheri és kálvini követelések úgyszólván « suba alatt » érvényre. De várni kellett a II. Vatikáni Zsinatra, hogy a katolikus egyháztan is a Szentírásból bőven merítve gyökeresen megújhodjék, és *krisztocentrikus* alapon rendszerezze magát. Maga a Tridentinum nem vitte többre egy újszövetségileg elég gyenge lábakon álló, töredékes egyháztan megfogalmazásánál. A hangsúlyt nem mindig a lényegi, hanem a

levezetett szempontokra helyezte: a szentek tiszteletére, a papság áldozati funkciójára, az Egyház hierarhikus szervezetére. Így érthető, hogy a következő századok uralkodó egyháztana, részben Bellarmin ellenreformációs szemlélete alapján, azzá alakulhatott ki, amit Y. Congar « hierarchiológiának » nevezett. Ezen a holtponton nem segített át az I. Vatikáni Zsinat sem, amely bár a pápai csalhatatlanság kérdését megválaszolta, de az J. B. Franzelin és C. Schrader által előkészített « De ecclesia Christi » tervezetet különböző okokból nem tűzte, azaz nem tűzhette a napirendre. Ez a tervezet csak 73 évvel később (1943) XII. Piusz « Mystici Corporis » körlevelében került megfelelő kiértékelésre.

A II. Vatikáni Zsinat azonban igent mondott egy összefogó egyháztan és abban a *szakadatlan* önreformáció, ill. önmegújuás és öntisztulás (vö. LG 4/1; 7/7; 8/2; GS 21/4; UR 6/1) gondolatának. A gondolat biztosan kései viszhang a XVII. és XVIII. században kialakult protestáns vezérszóra: « ecclesia semper reformanda », mégha a Zsinat nem is vallja be. De ez a hallgatólagos Reformáció-befogadás talán kevésbé fontos, mint a Zsinat akarata: a megtérés (metanoia) bibliai ideálját és a modern kor haladáseszméjét egybefogva az Egyháztól mint olyantól szakadatlan önkritikát követelni. Így az az Egyház, amely magát egynek, szentnek, katolikusnak és apostolinak nevezi, önmagától követeli, hogy Isten kegyelméből egyre *előrehaladjon* az egység, az életszentség, az egyetemesség és az apostoliság útján.

5. *Az Egyház négy lényegi jelzője*

Az éppen említett négy jelző ősrégi hagyományokra tekint vissza. Már az ún. « Apostoli Hitvallás », amelynek alapformája a II. századból, mai formája pedig a VIII. századból származik, felvette magába: legelőször

a « szent » (II. sz.), aztán az « egy » (IV. sz.), és végül a « katolikus » és « apostoli » jelzőt. Alig vitatható, hogy a hagyomány velük az Egyház *lényegi* adottságait kívánta jelezni.

5.1. *Az Egy*

Már az ún. nicea-konstantinápolyi hitvallás világosan kifejezésre juttatta a krisztusi Egyház alapvető egységébe és oszthatalanságába vetett hitét (DB 86). Hogy az Isten Egyháza, sokféle evilági megvalósulása és a benne feszülő széthúzó erők ellenére, Isten kegyelméből egy és egyetlen, azt már Pál apostol érzékeltette a Krisztustest hasonlatával: « Amint ugyanis egy testben több tagunk van, de nem ugyanaz a feladata mindegyik tagnak, éppúgy egyetlen testet alkotunk Krisztusban, egyenként viszont egymásnak tagjai vagyunk » (Róm 12,4k). Eszerint az Egyház egységének alapja nem más, mint az *egy Jézus Krisztus*. Amennyiben « benne » van, egységben él az Egyház. A későbbi páli hagyomány ezt az egyesítő krisztusközpontúságot úgyszólván aprópénzre váltja, mind az intézmények, mind pedig azon tettek szintjén, amelyekre Krisztus Lelke az egyes hivőket készteti: « *Törekedjetek* arra, hogy a béke kötelékében fönntartsátok a lelki egységet. 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 minden fölött áll, mindent átjár és mindenben benne van » (Ef 4,3-6). Az egység legélesebb ellentétei közé tartozik a szakadárság (vö. 1Kor 1,10) és az eretnekség (vö. Gal 1,8k; Tit 3,10) szelleme.

Az apostoli idők utáni hagyomány bizonyos történelmi adottságok hatása alatt az egységnek hol ezt, hol meg azt a szempontját helyezte előtérbe. Így például a közös « hiszekegyet » különböző hitvallási szövegekben

(Iréneusz, *Adv. haer.* I 10,1; III 4,2), vagy az üdvösség veszélyeztetését azoknál, akik az Egyház tanításával szakítanak (Cipriánusz, *De eccl. cath. unit.* 6), vagy az egymással szorosan összedolgozó püspökök szerepét (Cipriánusz, *Ep.* 66,8), vagy még a római Egyház primátusát (Cipriánusz, *De unitate* 4; Miletoszi Optátusz, *De schism. Donat* II 2k), avagy a minden hivő szívében gyökerező közös hitet, reményt és szeretetet, amely testvéri szolgálatkészségben nyilatkozik meg (Aquinói Tamás, *Expos. symb.* a. 9.).

Ha azonban egy alapvető szemléletre törekszünk, abban két szempontot emelhetünk ki: az egységet (a) mint isteni adományt és (b) mint emberi törekvés gyümölcsét; de természetesen tudva, hogy a kettő egymással lényegi összefüggésre van rendelve. Egyrészt minden egyházi egység, egyesülés, újraegyesülés *Isten műve.* Ő egyesíti teremtő-megváltó hatalmával azt, ami szétszórtan él. Ezt tette Krisztusban egyszer s mindenkorra, ezt teszi nap nap után egészen a végső megbékélés napjáig. Ebből a szemszögből nézve a keresztény hit egy már gyökeresen megvalósult « ökuménére » hivatkozhat. Másrészt azonban az egységre való törekvés *emberi feladat,* amely alól Isten senkit sem ment fel. A nagy megbékélés békeszerzők szolgálatát követeli. Őket mondta már a mátéi Jézus is « boldogoknak », « Isten fiainak » (Mt 5,9). Mi más lenne az értelme az ökumenikus fáradozásoknak, a teológiai tárgyalásoknak, a közös imádságnak, amelyre a Zsinat maga is buzdít?

De az Egyház helyesen felfogott egysége nem lehet azonos egy szüntelen egyformasággal. Az újszövetségi útmutatásból, a könyvünk II. részében felmutatott különböző egyház-képekből, nem következhet más, mint a meglátás, hogy ekkleziális egység lényegileg egy sokféleségben gazdag és abból élő egység. Ha a bázis mint Isten « egy » adománya nem is cserélhető ki anélkül,

hogy az Egyház azonosságát ne veszítené, a felépítmény természetesen különböző. Hiszen az emberiség maga, amelyet Isten egyesíteni kíván, különböző. Más és más kultúrák, életmódok, történelmi tapasztalatok örököse. A misszionáriusok érezhetik ezt ma a legjobban, hiszen ők nap nap után e nehéz feladat előtt állnak: idegen és sokszor nagyon is magasszínvonalú vallási hagyományokat beleoltani a keresztény hitbe, amennyiben azzal összeegyeztethetők (vö. « inculturation »).

5.2. *A Szent*

Szent az Egyház — vallja az « Apostoli Hitvallás » már a II. század óta (DB 1k). Ez a legrégebbi egyházjelző biztosan a jeruzsálemi ősközösség (Róm 15,25k; 1Kor 16,1.15; 2Kor 8,4) és a Pál apostol által alapított közösségek (Róm 1,7; 1Kor 1,2) szokására vezethető vissza: a Krisztus-hivőket « a szenteknek » nevezi. Hasonló módon esik az Újszövetségben szó Isten « szent népéről » (1Pét 2,9), és « szent templomáról », amely élő kövekből épül fel (Ef 2,21). Megkapó ebben a hagyományban, hogy a « szent » jelző a pogány vallásoktól, sőt a zsidóktól is eltérően, elsősorban nem tárgyakat, hanem személyeket, azaz egy személycsoportot jelöl. Így eleve elkerüli a mágikus és ideológiai félreértést. Az Egyház nem bizonyos idők, helyek, szertartások, szokások és intézmények szentsége által szent. Isten által « megszentelt » tagjai teszik azzá. Pál kijelenti: « Isten zsengéül választott ki titeket, hogy a Lélek megszentelése és az igazság hite által üdvözüljetek » (2Tessz 2,13). Máshol meg ezt kívánja: «A békesség Istene szenteljen meg titeket » (1Tessz 5,23). Ez a páli meggyőződés: Isten Krisztusban és az ő Szent Lelke által teremti szentté választottjait, (vö. 1Kor 1,2.24.30; 6,11; Róm 1,4.7; 15,16). Következőleg az Egyházát is. Annak

szent-léte is lényegében isteni ajándék, mielőtt még emberi, erkölcsi erőfeszítés gyümölcse lehetne.

Önmagában véve az emberiség Egyházzá lett része éppúgy a *bűn* jele alatt él, mint az egyes ember, hivő és hitetlen. A mérvadó keresztény hagyomány mindig tiltakozott az ellen, hogy csak a « tökéletesek » vagy « tiszták » (vö. a « katárok »!) gyülekezete legyen méltó az Egyház névre. Mint Izrael a próféták ajkán egyszerre hordozta az Isten mátkája és a hűtlen csapodár nevét, úgy természetes az újszövetségi Isten-népe számára is, hogy szakadatlanul oka legyen bűnvallomásra. Mert részesedik a világ kétértelműségében, amennyiben a világ szerves része. De emellett annak nyomdokában is hivatott járni, akit joggal neveztek a « bűnösök barátjának » (Mt 11,19). Nem önmagában, magateremtette életszentségében bízik. Inkább Isten csakazértis-hűségében. S ezért tartozik lényegi magatartásához az alázat éppúgy, mint a tolerancia. Hiszen aki megtanulta önmaga tökéletlenségét elviselni, türelmes másokkal is. Erre az alapállásra készteti az Egyházat magának az Istennek a türelme és megbocsátó készsége is, amint az Jézus példabeszédeiben gyakran szóba kerül: nőjjön csak a gyom a búzával együtt az aratás napjáig (Mt 13,24-30), a háló hordja csak a jó és rossz halakat mindaddig, amíg nem üt a válogatás órája (Mt 13,47-50)! Ami az Egyházat mint testvéri közösséget illeti: ott mindenki felelős önmaga és társai jó útra intéséért; csak végső esetben legyen orvosság a kiközösítés (nem « kiátkozás »!) (Mt 18,15kk; 1Kor 11,18kk; 2Kor 12,20k). Mivel a legrégibb hagyomány ilyen alázatos és türelmes életszentségre készteti az Egyházat, érthető, hogy a központi tanító szolgálat (magisterium) mindig újra elvetette azt a véleményt, amely szerint a « halálos bűnbe » esett hívek megszűnnek az Egyház tagjai lenni (vö. DB 1422/28, 1515).

Szentegyház: a bűnösök Egyháza? A szó több értelmében lehet ezt állítani. Szent az Egyház, amennyiben a Szentlélek nem szűnik meg azt egészében és tagjaiban megszentelni és arra késztetni, hogy a szeretet kettős főparancsolata szellemében maga is kivegye részét ebből a folyamatból. Hogy a növekedő Isten- és emberszeretet egyre szentebbé tegye az Isten népét. Szentté lenni nem jelenti: eltávolodni a bűnösöktől, az erkölcsileg vagy szellemileg tökéletlenektől. Ellenkezőleg: minél szentebb valaki, annál megértőbb és hasznosabb az életszentség útjain hátramaradottakkal szemben. Jézus példája óta ez nem lehet másként. De az Egyház nem Jézus. Még kevésbé Krisztus « folytatása » a földön. Lényétől elválaszthatatlan a bűn, nemcsak a bűnösök, amennyiben történelmi megjelenését tekintjük. (Egy dogmatikailag fontos kijelentés: LG 8/2. Itt találjuk az ökumenikus szempontból fontos viszhangot egy reformációs gondolatra: « ecclesia (...) sancta simul et semper purificanda »!) A legnagyobb szakadék ott jelentkezik a Szentegyház istenadta szentsége és tényleges viselkedése között, ahol felelős tagjai és intézményei nem követik az Evangélium szellemét.

Hogy az Egyház szent léte és útonjáró szentté levése azokban a nagy hivőkben csúcsosodik mindig újra emberi magaslatokig, akiket a közszó *a* szenteknek nevez, vagy akiket egyházjogi ítélet « szentté avatott », ismert dolog. Vértanúk, hitvallók, a felebaráti szeretet hősei: számos ilyen nő és férfi tette és teszi kézzel fogható valósággá az istenadta szentséget. Így lehet mondani: ahol szeret a hit, ott virágzik a szentség; és ahol gyümölcsöt is terem a virágzó szentség, ott « történik » Isten Egyháza.

5.3. *A Katolikus*

Legelőször a keresztény hitvallásnak keleti és későbbi formái vették fel a « katolikus » jelzőt (DB 9,14, 86). De a szó maga, amely a görög « kath-holou » ill. « kath-holon » határozószóból származott (jelentése « az egészre vonatkozva », ill. « az egész felé célzó »), már a Krisztus előtti hellén világban is használatos volt. Arisztotelész így nevezte az általános, átfogó, egy dolog különböző változataira egyaránt alkalmazható fogalmakat. (pl. *De plant.* 2,6) A történész Polibiosz « he katholika kai korine historia »-nak mondta az egyetemes, vagyis az összes ismert népeknek a történelmét (így: *Hist.* 8,2.2; 11).

A keresztény irodalomban Antiohiai Ignác egyik levelében fordul elő ez a jelző először, éspedig már az Egyházra vonatkozva. Ignác analógiát állapít meg a helyi egyház és az egyetemes Egyház között. « Ahol a püspök megjelenik, — írja — ott legyen a közösség is, mint ahogy ahol Jézus Krisztus van, ott van a katolikus Egyház is » (*Smyrn.* 8,1k). Eszerint az Egyház a maga egészében hasonló módon csoportosul Krisztus köré, mint ahogy a helyi közösség a püspöke köré csoportosul, és így mintegy « koncelebrálja » vele az Úr vacsoráját. S ahogy a püspök a részközösséget összetartja, hasonló módon tartja össze Jézus Krisztus is az egész Egyházat. Az ignáci egyházszemlélet itt gyökeresen krisztusközpontú.

Más ókeresztény tanúi a hagyománynak a katolikus jelzővel az Egyház *istenközpontú egyetemességére* hívják fel a figyelmet. Például a « Martyrium Polycarpi » szerzője (156 körül), aki írását így címezte: « Az Isten Egyháza, amely Szmirnában lakik az Isten Egyházának, amely Filomelionban lakik és a szent és katolikus Egyház összes közösségeinek (görögül: paroikiais) (vö.

még 8,1; 19,2) ». Ennek a szövegnek a hátterét minden bizonnyal a kisázsiai keresztények öntudata képezi: Istenünk minden ember Istene és üdvözítője, így Egyházunk is az egész lakott földre, az egész « oikumené »-re tart misszionárius igényt. S ebben egyezik az istenuralomnak a szellemével, amelyet a Názáreti hirdetett és amely a Krisztus-eseményben már alapvető módon be is teljesedett: az isteni üdvakarat egyetemes szellemével. Nem egész egy évszázaddal a Martyrium Polycarpi keletkezése után a latin nyelvű egyházatyák egyike is hasonló gondolkodásról tesz tanúságot. Tertulliánusz († 220) « Isten katolikus jóságáról » beszél (*Adv. Marc.* 2,17), az egy Isten kegyelméről, amely minden népnek és embernek felkínálja magát.

A tárgyilagos hittudós nem hallgathatja el a tényt, hogy a katolikus egyházjelző nemcsak az Isten népének egyetemes jellegét és küldetését hangsúlyozza. Igen korán, már magában a Martyrium Polycarpi-ban, arra is szolgál, hogy az *igazhitű* közösségeket tévhitüktől, pl. marcionitáktól és valentiniánusoktól megkülönböztesse. Ilyen értelemben dícséri ez az írás Polikárpot mint « apostoli és prófétai tanítót, a szmirnai katolikus egyház püspökét » (16,2). Az a tény, hogy jelen esetben egy helyi Egyház kapja a katolikus jelzőt, és az egész szövegösszefüggés is arra enged következtetni, hogy itt már olyan Egyházakról van szó, amelyeket kizárólagosan lehet *igaz* Egyháznak tekinteni.

Az idők folyamán a szónak ez a másodlagos értelme nemegyszer előtérbe került, és az elsődlegest háttérbe szorította. Gyakran valóságos fegyverré lett, különböző hagyományú keresztény közösségek között, amelyek egymást — több kevesebb joggal — eretneknek tekintették, kiközösítették (vö. Ágoston, *De vera rel.* 7,12; *Contra ep. Mani.* 4,5). A sors iróniája, hogy a mai köznyelv a « katolikus jelzőt csaknem teljesen felekezeti

értelemben használja, és csak az etimológia ismerője fogja fel, hogy « *fele*kezet » mennyire az « *egyetemes*ség » ellentétét jelentheti. Ebben az összefüggésben fennáll a veszély, hogy pl. az ortodoxok és a katolikusok (mindkét név igazhitűséget jelez!) egymást az egy krisztusi igazság megtagadóinak tekintik, és hogy evangélikusok, reformátusok és anglikánok a katolikusokkal hasonló kölcsönös feszültségben élnek. Tehát: katolikusság mint a nagy megosztottság nyelvi jelképe? Emlékeztető az egy Egyház darabokra-szakadottságára? Élő ellentmondás?...

Anélkül, hogy itt a hitbeli *igazság* nehéz kérdéseire kitérnénk, megjegyezhetjük, hogy az ökumenikus mozgalomban egyre erősebb a törekvés: az Egyház « katolicitásáról » a szó ősi, eredeti értelmében beszélni. Aszerint « katolikus » csaknem ugyanazt jelentette, mint « ökumenikus ». Az előbbi jelentette a Krisztusban egyesült, hivő nép megnyílását az *egész világ* felé (vö. Ágoston, *Ep.* 93,7,23), az utóbbi a krisztusi igehirdetők lendületét, amelyet már Pál apostol is a zsoltáros (Zsolt 19,5) szavával jellemzett: « az egész földkerekség felé kikiált a szavuk, s a *lakott világ* végső határáig elhat a szózatuk » (Róm 10,18). Az evangéliumi küldetés katolikus és ökumenikus jellege jut így újra kifejezésre, éspedig az emberi üdvösség és boldogulás szolgálatában. Ebben az összefüggésben kijut a dogmatikai tárgyalásoknak is az őket megillető fontos szerep.

Mielőtt ezt a gondolatmenetet a II. Vatikáni Zsinat egy szövegével lezárnánk, egy harmadik szójelentést is meg kell említenünk. Jeruzsálemi Cirill († 387) intenzív értelmet próbált adni a katolikus jelzőnek, amennyiben azt az Egyház birtokában levő *teljességre* értelmezte. Eszerint a keresztény Egyházban az *egész* üdvözítő igazság lakozik, és *minden* eszköze meg van arra, hogy az emberiség *összességét* a Megváltás útjára vezesse. Ezen-

kívül mindennemű erény is ékesíti őt (vö. *Hom. cat.* 18,23). A nyugati egyházatyák között Ágoston képviselt egy hasonló értelmezést: « Anyánk », az Egyház, méltó a katolikus névre, mert « tökéletes és semmiben sem sántít » (« universaliter perfecta et in nullo claudicat »: *De Gen. ad lit. lib. imp.* 4; vö. *Ep.* 93,23). Eszerint az eretnekeknél lehetséges talán az igazságnak és az üdvösségnek némi töredékét találni, semmi esetre sem azonban katolikus teljességét. Ez az igazhitű Egyház kiváltsága.

Korunk embere ilyen kijelentésekből valószínűleg inkább, az egyháztörténelmet tekintve, kevéssé jogos egyházi önmagasztalást érez ki, semmint a hivők közösségének alázatos, de szilárd öntudatát. Bár igaz, hogy a krisztusi hit csak akkor igazán krisztusi, ha az Isten végleges, eszkatologikus, teljes és szakadatlan megnyilatkozására, s így az igazság teljességére alapul, bár helyes, ha a hivő ezért a páratlan isteni adományért nap nap után hálát ad, téved mindaz, aki a katolikus Egyházhoz való hozzátartozásából gőg és önteltség tőkéjét kovácsolja. De ettől eltekintve elég tudatosítani a kereszténység viszonyát a mai világhoz, hogy okunk legyen a katolikus szó eredeti jelentését jobban kihangsúlyozni, mint annak két levezetett jelentését: a minden idők minden embere felé irányuló, megértő, szintúgy befogadó, mint kritikus nyíltságot. Ehhez az állásponthoz jött közel a Zsinat, amikor kijelentette:

« A föld valamennyi nemzetében ott van az Isten egy népe, minthogy valamennyiből nyeri a polgárait (..). Minden hivő, aki szerte a világon szétszórva él, a Szentlélekben a többivel csereviszonyban áll (communicant) és így 'aki Rómában lakik, az tagjának tudja az indusokat' is (Aranyszájú János). Mivel pedig Krisztus uralma nem e világból való (vö. Jn 18,36), az Egyház, vagyis az Isten népe (...) semmit sem von el egy-egy nép-

nek ideig való javából, ellenkezőleg: elősegíti és befogadja magába a népek képességeit, adottságait és szokásait, amennyiben azok jók. Ezáltal a befogadás által megtisztítja, megerősíti és fölemeli őket. Mert nem felejti, hogy azzal a királlyal kell betakarítania a termést, akinek örökrészül jutottak a nemzetek (Zsolt 2,8), és akinek városába a nemzetek ajándékokat és adományokat hoznak (Zsolt 71 [72], 10; Iz 60,4-7; Jel 21,24). Az egyetemesség jegye, amely az Isten népét ékesíti, magának az Úrnak ajándéka. Általa törekszik a katolikus Egyház tevékenyen és kitartóan arra, hogy Krisztus főségе alá, az ő Lelkének egységében foglalja össze az egész emberiséget, annak minden javával együtt.

Ennek a katolicitásnak az erejében bocsátja minden egyes rész sajátos adottságait a többi résznek és az egész Egyháznak rendelkezésére. Így aztán az egész is, és minden rész is, gyarapszik azáltal, hogy ki-ki közösségben áll a többiekkel, és egyességben a teljességre törekszik » (LG 13/2k).

5.4. *Az Apostoli*

A katolicitást — különösen az imént leírt zsinati értelmezésben — könnyen félre lehetne érteni: benne inkább a felvevés centripetális, mint az adás és odaadás centrifugális erejét látni. Ebből a szempontból az Egyház *apostoli* jellegének hangsúlyozása kiegészítő, egyensúlyt teremtő, a katolicitás legősibb védelmezését védő tényezőt jelenthet. Mert apostolság gyökeresen *küldetésben*, misszióban, önmagán túlcsapó, önmagát felülmúló, kifelé irányuló mozgásban valósul meg. Nem mágnesszerű önközpontúságban.

A skolasztikus hármas beosztás: az eredet, a tan és az utódlás apostolisága (apostolicitás originis, doctrinae et successionis) nem ér le a fogalom gyökeréig. A gyökér

itt csak akkor jön napvilágra, ha a kutató tekintet túllép az apostolokon. és azon a meggyőződésen, hogy az Egyház általuk keletkezett, az ő tanításukat vallja, és az ő utódainak vezetése alatt áll. Megint *Jézus Krisztusig* kell visszamenni, hogy az egyházi apostoliság végső okát, indokát és előképét fel lehessen fogni. Amint Jézus Isten küldöttjének vallotta magát, amint a húsvéti hit a Feltámadottban Isten evilágba küldött Felkentjét és Fiát ismerte fel, úgy értelmezte önmagát az első Jézus-tanítványok és Krisztus-követők serege is mint Isten küldötteinek, « apostolainak » (apostellein = kiküldeni) seregét. Az egyetlen Isten-küldött kiküldetésében tudták önmagukat.

Ha így gondolkozunk (és a történelmi tények késztetnek erre), megint egy dinamikus változata jelenik meg egy Egyház-jelzőnek, amelyből aztán a megfelelő állapoti változat következik. Más szóval: mivel az Egyház Isten kiküldöttjeként él és *dolgozik*, így alakul ki kiküldött-*léte*, és így emelhet jogot a kiküldött *névre*. Mivel Krisztus, az « Apostol », apostolkodik az Egyház Krisztus apostolainak nyomdokában tesz szert apostoli létre és címre. Itt nem elég egyszerűen egy jogi meggondolással okoskodni és kijelenteni: Krisztus az apostolok, és főképp Péter személyére és tanára « alapította » az Egyházat. Egy ilyen (történelmileg úgyis kérdéses) kijelentés csak akkor felel meg a hittani valóságnak, ha ezt hozzátesszük: Jézus tanítványainak nyomdokába lépve, akiknek ő feltámadása után megjelent, és akiket az Evangélium hirdetésére felhatalmazott, jött létre az az Egyház. Az ilyen úton járó igehirdetés és önátadás alapján nyert apostoli lényeget. Csakis ilyen alapon apostoli lényegű és jellegű az Egyház, éspedig az a világ (időbeli és térbeli értelmében vett) végéig (vö. Mt 28,20).

Ez a bevezető eszmefuttatás talán szokatlannak tű-

nik. Teológiai megalapozottságát azonban könnyen ki lehet mutatni. Elég az újszövetségi hagyományok egybehangzó állítását emlékezetünkbe idézni, amely szerint Jézus feltámadása után így szólt a tanítványaihoz: « Menjetek », « hirdessétek az evangéliumot » (Mk 16, 15k); « tegyetek tanítványommá minden népet » (Mt 28,19); beszéljetek a Messiás nevében megtérésről és bűnbocsánatról (vö. Lk 24,47); « amikor a Szentlélek leszáll rátok, erőben részesültök, úgyhogy tanúságot tesztek majd rólam (...) a föld végső határáig » (Csel 1,8). Az az átélés, amelyet ezekből a szövegekből ki lehet olvasni, tette apostoli emberekké a tanítványokat. Azokat, akik talán jórészben már Jézus földi életében a Mester szavát hallották: « Úgy küldlek titeket, mint juhokat a farkasok közé » (Mt 10,16; Lk 10,3), « aki titeket befogad, engem fogad be, aki pedig engem befogad, azt fogadja be aki engem küldött » (Mt 10,40; vö. Mk 9,36; Lk 9,48; 10,1-16). A legtisztábban azonban Pál apostol saját élettapasztalata mutatja, mit jelent a Feltámadott küldöttjének lenni, és mennyire lényeges ez az Egyház apostoli jellegének tényleges kialakulásához. Pál magát olyan hivőnek vallotta, aki « nem embertől vagy ember által, hanem Jézus Krisztus s az őt halottaiból feltámasztó Atyaisten rendelkezéséből apostol » (Gal 1,1). Istennek tetszett — mondja Pál —, « hogy kinyilatkoztassa bennem Fiát, akit hirdetnem kell a pogányoknak » (Gal 1,16), ezért is « mentem aztán fel Jeruzsálembe, hogy megismerkedjem Péterrel », ha már nem is a « többi apostollal » (Gal 1,18). Kivetni valót találnak bennem egyes korintusiak? Ezeknek mondhatom: « Nem vagyok apostol? Nem láttam Urunkat Jézust? Nem az én művem vagytok ti az Úrban? Ha másoknak nem is volnék apostola, de nektek az vagyok; apostolságom pecsétje ti vagytok az Úrban! » (1Kor 9,1-3). Igaz, « én a legutolsó vagyok

az apostolok között », hiszen azelőtt üldöztem Isten Egyházát ». « De Isten kegyelméből vagyok, ami vagyok »; ha utolsónak is, de a Feltámadott « nekem is megjelent », s azóta Isten kegyelme « nem maradt meddő » bennem (1Kor 15,8-10).

Ezek az önéletrajzi töredékek csak úgy duzzadnak teológiai tartalomtól. Világosan kifejezésre jut bennük az apostolok apostol-létének két lényegi alkotórésze: a Feltámadott közvetlen tanúja lenni és tőle közvetlen felhatalmazást kapni az Evangélium hirdetésére.

Jegyezzük meg: a lukácsi apostolfogalom más; szerinte csak a Tizenkettő apostol: Jézus földi működésének szem- és fültanúi (vö. Csel 1,15-26). De Lukács logikája sántít: apostolfogalmát szorosan értelmezve Pálnak mint apostolnak ki kellene esnie. A mai szentírástudomány logikai és történeti okokból a páli apostolfogalmat tartja a mérvadónak.

Eszerint az apostolok maguk az Egyház kialakulásában egy *egyedülálló* szerepet töltenek be, amelyben nem lehetnek « utódaik ». Egyedül ők voltak közvetlen tanúi és felhatalmazottjai a feltámadott Jézusnak. Más sajátságokat azonban megosztottak a többi tanítvánnyal: Krisztus hirnökeiként (vö. Gal 1,15k; Csel 9,27) és szolgáiként (vö. Róm 15,15k; Fil 2,17) élni és dolgozni, magukat így Isten munkatársainak tekinteni (vö. 1Tessz 3,2), az Evangéliumnak egyéni gondolatokat alárendelni (vö. 1Kor 1,17; 2Kor 2,17), helyi egyházakat létrehozni és vezetni (vö. 2Kor 10,13-16; 13,10; 1Kor 11,34; 2Tessz 3,4), egyházfegyelmi és erkölcsi konfliktusokban dönteni, ítélni (vö. 1Kor 5,3-5), és mindebben egyszerre a közösség élén és annak kebelében a testvériség szellemében élni.

Ezek a « levezetett » összetevői az *apostoli* tevékenységnek nemcsak átadhatók az utódoknak, hanem feltétlen át is kell őket adni, ha az Egyház nem akarja

elveszíteni krisztusi azonosságát. Igaz a közeli parúzia várása és az új mennyei Izrael földi megvalósulása hamarosan eltűnt az őskeresztény gondolatvilágból. De az apostoli igehirdetés és *tanítás*, mint ama egyedülálló apostolok kicserélhetetlen tanúságának érthető és hű visszhangja, valamint az apostoli egyházvezető *szolgálat* folytatódtak a történelem folyamán. Ezek képezték annak a gerincét, amit a hagyomány az Egyház apostoliságának nevezett és nevez.

A tanítás ... Láttuk: már kései újszövetségi szövegek hangsúlyozzák, mennyire az apostolok tanítását kell mérvadó mércének tekinteni (vö. 2Tim 1,13; 2Pét 3,2; Júdás 17). Római Kelemen szemében az Egyház nem tud más módon a jézusi jó hírrel kapcsolatban maradni, mint az apostolok révén (vö. 1 Clem 42). Antiohiai Ignác vallja, hogy ő mintegy menedéket talált « az apostolokban mint az Egyház preszbiteriumában » (Phil 5, 1), és hogy velük kell megegyeznie mindannak, aki az Úr akaratához ragaszkodik (vö. Eph 11,2; Magn 13,1; Trall 7,1). A mártir-filozófus Jusztin szemében az Evangéliumok kánoni tekintélye arra alapszik, hogy mintegy az apostolok « emlékiratait » képezik (1 *Apol.* 66,3; *Dial.* 103,8). Hasonló módon tartozik össze a szentírási kánon kérdése az apostoli hagyománnyal Iréneusz és Tertullián szerint. A gnosztikus tévtan eme két « pörölye » nem szűnik meg hangsúlyozni: üres beszéd az, ha a gnosztikusok mindenféle titkos « apostoli » forrásra hivatkoznak, hiszen az igazi apostoli tanítás nyilvános, írott hagyományban áll mindenki rendelkezésére (vö. Tertullián: *De praescr.* 21; *Contra Marc.* 1,21; 4,8; Iréneusz: *Adv. haer.* III, 1,1; V, 20,1). Végül is ékes bizonyítéka az ókeresztény Egyház ragaszkodásának az apostoli tanításhoz az a tény, hogy a római Egyház keresztségi hitvallása a IV. században felvette az apostoli jelzőt. A « *Symbolium apostolorum* » vagy « Apostoli-

cum » névre tartott igényt, még ha szószerint nem is a történeti apostolok tollából származott.

Az *egyházi szolgálat* ... Ez is apostoli eredete és jellege alapján tart igényt tekintélyre. Nem kell megismételnünk azt, amit fentebb a « traditio » és a « successio apostolica » szoros összefüggéséről mondtunk a kelemeni és iréneuszi elmélet szerint. Csak ennyit emeljünk ki itt mégegyszer: már a II. század második felében semmi kétség sem maradt fenn afelől, hogy a püspökökben ismerte fel a mérvadó egyházi hagyomány az apostolok teljesjogú utódait. Iréneusz mint magától értetődő dologról ír « azokról, akiket az apostolok az Egyházakban püspökké neveztek ki, és azokról, akik ezeknek utódai egészen napjainkig » (*Adv. haer.* III, 3,1). És máshol hozzáteszi: az apostoli hagyomány nemcsak az « igaz tant » és annak ismeretét jelenti, hanem « világszerte az Egyház ősi szerkezetét és így a püspökök egymásra következő sorát is, mint ahogy az a Krisztus-test lényegének megfelel. Rájuk bízták az apostolok az Egyházat, amely különböző helyeken él » (*Adv. haer* IV, 52,2).

Tanítás és püspöki szolgálat: ez a kettős gerince az « apostoli » Egyháznak a Reformáció óta tudvalevőleg vita tárgya a különböző felekezetek között. Nagyjából úgy tűnt sokáig a helyzet, hogy a római katolikus dogmatika a hangsúlyt a pápa és a püspökök apostolutód jellegére helyezte, míg a protestáns egyháztanok inkább a hit tanításának bibliai, és ilyen értelemben apostoli megalapozását szorgalmazták. Egy ökumenikus egyházszemlélet szempontjából helytelen ennek vagy annak a szempontnak egyoldalú kiemelése, hiszen a kettő olyannyira kiegészíti egymást, és egymásra van utalva, mint a tan a tanítóra és a tanító a tanra.

A felvilágosult hivő azonban túllát az apostoliság eme kettős gerincén, mert tudja, hogy a gerinc egy élő

testben nem minden. Tudatában van, hogy az Isten Egyháza a maga egészében apostoli, és hogy ez az « egész » minden Krisztus szerint élő « helyi » Egyházban létezik (vö. LG 26/1). Így konkretizálódik az egyházi apostoliság minden hivő egyéni vagy közös szavában és tettében, amely valóban evangéliumhirdetés számba megy. Történjék bár az oly szűk határok között, mint pl. egy családi körben, egy « ecclesia domestica »-ban (LG 11/2). Mindenhol, ahol tanúságra kész Krisztus-hit kínálja magát, « történik » az apostoli Egyház. Mindenhol, ahol keresztény kereszténnyel missziós szándékkal társul, « történik » az apostoli Egyház; feltéve, ha az ilyen csoportosulás nem válik « gerinc nélkülivé », azaz kapcsolat nélkül az apostoli tanhoz és egyházszolgálathoz.

« Hiszem az egy, szent, katolikus és apostoli Egyházat »: ez a mondat nemcsak azt jelzi, hogy a hivő helyesen tudja olvasni az Egyház titokzatos és paradox valóságát, hanem azt is, hogy látja, mire kell az Egyháznak minden szinten törekednie, ha önmagát mint Isten Egyházát Krisztusban s annak Lelke indítására meg akarja valósítani.

IV. A II. VATIKÁNI ZSINAT TANÍTÁSA

A jelen kor egyik sajátossága, hogy minden problémát elsősorban az empirikus tudományok és a technika szemszögéből vesz vizsgálat alá. Emellett azonban már megrendült a tudomány és a technika korlátlan haladásába vetett hite, belátva, hogy nem minden haladás szolgálja az emberiség érdekét. Ebben a válságos légkörben, amely az Egyházban magában is érezteti a hatását, kísérelte meg a legfelsőbb katolikus tanító hivatal, a pápa köré csoportosult Egyetemes Zsinat a krisztusi ki-

nyilatkoztatás és a jelen világ mérvadó megnyilatkozásait *egyszerre* kikérdezni, hogy egy új és a kornak megfelelő önértelmezést adjon magáról. Mi a sajátosan keresztény, krisztusi a mi hitünkben? Mi az, ami megkülönböztet bennünket a velünk versengő világnézetektől és vallásoktól? Hogyan látja korunk Egyháza önmagát lényege szintjén és a világgal, illetve annak különböző társadalmi rendszereivel való viszonyában? Milyen mértékben kész önmaga elemzésébe az emberi tudományok (történészet, szociológia, pszichológia) és főleg a történeti-kritikai hagyománykutatás felfedezéseit bevonni? És hol látja kötelességének, hogy a tudomány és a technika vívmányainak embertelen következményei ellen állást foglaljon?

E munka eredménye tudvalevőleg a « Lumen Gentium » dogmatikus és a « Gaudium et spes » pasztorális konstitúciójában nyert megfogalmazást. Egy modern egyháztannak feladata marad e két írás egymásra vonatkoztatott kiértékelése. A mi munkánk szűk keretei ezt nem teszik lehetővé. Így választásunk a « Lumen Gentium »-ra esett csaknem kizárólagosan. Mert abban láthatjuk joggal az eddig felvázolt dogmatikai fejlődés legújabb állomását. Vagyis egy olyan önértelmezést, amelyet a végéhez közeledő XX. század katolikus Egyháza ad magáról úgy, hogy Hagyománya Biblián kívüli és bibliai, tehát feltétlen mérvadó részeit a jelen kor követelményei szerint új szemszögekből olvassa át (egy « relecture »-nek veti alá).

Az eredményt, jobban mondva azt, amit legfontosabbnak tartunk benne, a következő címszavak alatt fogjuk tárgyalni: Az Egyház Krisztus misztériumában, az eszkatologikus útonjárás tudata, az Egyház célja és szükségessége az üdv elnyeréséhez, karizma és hierarchia, Mária az Egyház misztériumában.

6. *Az Egyház Krisztus misztériumában*

Fontos irányadás rejlik abban a tényben, hogy a Zsinat nem engedett egy túlnyomólag empirikus, vallásszociológiai és cselekvéstudományi egyházszemléletnek. Minden modernsége ellenére ragaszkodott az Egyház hittitok jellegének előtérbe helyezéséhez. Tette ezt azonban éppúgy, mint az Újszövetség egyházértelmezői: egyértelműleg krisztusközpontú módon.

6.1. *A lényegi Krisztus-vonatkozás*

Három szempont jut az Egyház Krisztussal való kapcsolatában érvényre: a megalapozás, a megváltás és az éltetés szempontja.

6.1.1. *Megalapozás*

« A szent Egyház misztériuma megalapozásában (in [...] fundatione) nyilvánul meg. Az Úr Jézus ugyanis úgy hozta létre Egyháza kezdetét, hogy hirdette a jó hírt, vagyis az Írások által már századok óta megígért Isten országának elérkezését. (...) Ez az ország azonban Krisztus szavában, tetteiben és jelenlétében ragyogott fel az emberek előtt (...) Főleg azonban Krisztus (...) személyében nyilvánul meg ez az ország. » (LG/1)

Ez a szövegrész nem kíván hosszabb kommentárt. Teljesen megfelel annak, amit újszövetségi fejezeteinkben kimutattunk: az Egyház misztériuma csakis a jézusi istenuralom-hirdetés távlatában fogható fel. Az *alapozza meg* maradandó módon, hiszen az istenuralom ma az örökkévalóságban élő Krisztus személyével azonos. Benne teljesült be. És az Egyház ebből a teljességből nyeri maradandó alapját, hála — mint a Zsinat is hozzáfűzi (LG 5/2) — Krisztus Lelke szüntelen működésének. Ilyen folytonos, dinamikus módon alapozódik meg

az egyházi « küldetés » (missio) is, « Krisztus és az Isten országának hirdetésére » (u.o.). Igenis: « hirdetésére » nem pedig, mint sajnos a következő mellékmondat az Újszövetségtől eltérően hozzáfűzi: hogy az Isten országát « megalapítsa minden nép között ». Szentírásilag elképzelhetetlen, hogy a « basileia » bármilyen módon emberi vagy egyházi tevékenység eredménye lehessen! És logikailag ellentmondás, hogy az Egyház képes legyen « megalapítani » azt, ami őt magát alapozza meg!

Mindenesetre pozitív vívmánya a Zsinatnak, hogy a történeti Jézus szerepét az Egyházzal kapcsolatban nem egy jogi értelemben vett « alapításban », « institutio »-ban látja, ahogy azt még az ún. « antimodernista eskű » 1910-ben tartalmazta (DB 2145), hanem az Egyház misztériumának megalapozásában, « *fundatio* »-jában. A jézusi Istenország-hirdetésen pedig egy « initium », azaz egy kezdeti megalapozás értendő, ami aztán összeillik azzal a gondolattal, hogy a feltámadott és Isten Krisztusaként megnyilvánult Jézus az ő Egyházának állandó Megalapozója, « *Fundator* »-ja (LG 5/2). Ez megint teljes mértékben újszövetségi, pontosabban páli szemlélet (vö. 1Kor 3,11; Ef 2,20-22).

Mint e példa mutatja, feltétlen szükséges, hogy a zsinati szövegeket is tudományos, kritikai vizsgálatnak vessük alá. Csakis így lehet igazán maradandó és mérvadó dogmatikai haladást fellelni bennük.

6.1.2. *Megváltás*

Krisztus « azért jött, 'hogy szolgáljon és váltságul adja oda életét sokakért' (Mk 10,45) » (LG 5/1). Ez a rövid Márk-idézet egy valóságos üdvösségtani (szótériológiai) kijelentés. Mutatja, milyen módon akart üdvözíteni az Üdvözítő, megváltani a Megváltó: szolgálva és önként lemondva minden jogos javáról, egészen a keresztig.

Fontos, hogy a Zsinat ennek a Jézus Krisztusnak a követésére és az üdvösség ilymódú szolgálatára hívja fel az Egyházat. A keresztény közösség tehát nem lehet csupán a Megváltás élvezője, hanem — az embernek megfelelő mérték szerint — a Megváltó munka- és szenvedéstársa is: « Krisztus szegénységben és üldözés közepette vitte végbe a megváltás művét. Az Egyház is arra hivatott, hogy ugyanezen az úton járjon, hogy átadja az embereknek az üdvösség gyümölcseit. Jézus Krisztus, 'bár ő Isten életformájában élt, (...) kiüresítette önmagát és szolgai életformát vett fel' (Fil 2,6), és értünk, 'ő, a gazdag, szegénnyé lett' (2Kor 8,9). Ugyanúgy az Egyház — jóllehet küldetésének teljesítéséhez emberi eszközökre van szüksége — nem földi dicsőség keresésére van teremtve, hanem arra, hogy alázatot és önmegtagadást a saját példájával terjesszen » (LG 8/3). A lényeges kijelentés ez: amint az Egyház *létében* függ Megváltójától, úgy hivatott *tetteiben* is a Megváltó tetteinek követésére. Nem találhatja fel az üdvösség szolgálatának egy könnyebb, kényelmesebb, « kielégítőbb » módját.

6.1.3. *Éltetés*

A Konstitúció egész hetedik szakasza a Krisztus-test hasonlatával írja le az Egyház sajátos életkörét és -módját. Itt kevésbé zavarja a lényeges mondanivalót az exegetikailag kifogásolható tény, hogy a szöveg « keveri » egymással a páli levelek és az efezusi ill. kolosszei levél szemléletét. Mindkét hagyomány közös szándékát adja vissza ez a kijelentés: « E testben Krisztus élete terjed át a hivőkre, akik a szentségek által (...) egyesülnek (...) Krisztussal » (LG 7/2). A Zsinat előtti uralkodó egyházszemlélettel szemben örvendetes visszatérést jelent aztán a bibliai forrásokhoz, hogy a Keresztség és az Eukarisztia szentségei mellett a karizmákról is szó esik.

A szentségekre értelmezhető főképp ez a mondat: « Így fel vagyunk véve (beépülünk) az Ő életének misztériumaiba, igazodunk hozzá, vele együtt halunk meg és támadunk fel, egészen addig, míg majd vele is uralkodunk (vö. Fil 3,21; 2Tim 2,11; Ef 2,6; Kol 2,12; stb.) » (LG 7/5). Krisztus Lelkének karizmatikusan éltető hatását pedig a következőből lehet kiolvasni: « Hogy pedig szünet nélkül megújuljunk Őbenne (vö. Ef 4,23), Lelkéből adott nekünk, aki egy és ugyanaz lévén a fejben és a tagokban, élteti, egyesíti és mozgatja az egész testet » (LG 7/7).

Az Egyház Krisztus-vonatkozása itt az éltetés szemszögében jelenik meg, éspedig úgy, hogy egy merőben statikus egyházszemlélet szinte lehetetlenné válik. A Zsinat nem áll a tradicionalisták pártjára, akik számára a Hagyomány betűihez való rendíthetetlen és mozdulatlan hűség elegendő ahhoz, hogy az Egyház Egyház maradjon. A zsinati tanítás szerint az Egyház csak akkor marad Krisztus Egyháza, ha az ő szellemében az eszkatologikus útonjárás (vö. LG 7/5), a vándorlás és megújhodás, az « isteni növekedés » (LG 7/6) *kockázatait* vállalja. Csak így lesz mindig újra *élő* Egyház, nem pedig merő hagyománymúzeum. Misztérium, amely lenyűgözi és kihívja a szemlélőt.

6.2. *Az Egyház mint misztérium*

A misztérium szót könnyű félreérteni: titokzatos, rejtelmes, érthetetlen, megmagyarázhatatlan dolgokra, szavakra, magatartásokra, tehát kizárólag negatívumokra értelmezve. Arra, ami az értelem kutató pillantása elől elbújik vagy annak gátat emel. A szellemi lustaságban szenvedő hitoktató talán rögtön ezzel « érvel », ha hallgatói kérdésekkel ostromolják az Egyházzal vagy annak hittételeivel kapcsolatban.

Az eredeti újszövetségi misztérium-fogalom biztosan

nem elsősorban nemleges és tiltó természetű. Inkább igenlő és hívó jelentése van. Azt állítja és mutatja fel, hogy emberi és világi történésekben maga Isten működik, és hogy az idő és a tér keretei között azon túllépő, azokat felülmúló események jönnek létre. Események, amelyeket önmagukban véve az ember ugyan « nem ér fel ésszel », de amelyek azért még egyáltalán nem ésszerűtlenek; hiszen oda vezetnek el, ahova az ész is szeretne jutni, csak nem tud. Ilyen módon hívja ki a hivőt önmagán túlra az efezusi levél írója, amikor Isten Krisztusban kinyilatkoztatott üdvösségi szándékát, amelybe az Egyház is beletartozik, olvasói elé mint *a* misztériumot állítja. A Zsinat szerint az Egyház maga is misztérium, éspedig az itt vázolt pozitív értelemben: valóság, amely « kihív » és végeredményben nem hagy közömbösen. Ebből a felismerésből aztán egy nyelvezeti és egy gyakorlati következtetést von le.

A nyelvezeti következmény abban áll, hogy a Konstitució minden dogmatikus célja ellenére *nem definiálja* az Egyház fogalmát. Nem mondja: ez és nem más az Egyház. Nem követi még XII. Piusz « Mystici Corporis » kezdetű körlevelét sem, amely az Egyház lényegét egyértelműen a « Jézus Krisztus teste » kifejezéssel határozta meg. Helyesebbnek ítélte az Újszövetség példáját követni, « misztikus Testről » nem beszélni, hanem kijelenteni: « *Különféle képekből* nyilatkozik meg nekünk az Egyház benső természete (intima natura) » (LG 6/1). Mire utal ez a kijelentés? Úgy véljük: egy bizonyos szabadságra, amellyel a mai ember is különböző képletes leírásokat adhat az Egyházról. Veheti ehhez az anyagot a modern társadalmi élet sajátos körülményeiből, amint azt a bibliai írók is tették, amikor földművelés, pásztorkodás, az építészet vagy a patriarkális családszerkezet területéről vették képeiket.

Fontosabb azonban talán a gyakorlati következmény. Az Egyház mint « hittitok » ne legyen csupán szemlélődés, csodáló vagy korholó látás tárgya. Legyen « működő misztérium », hasonló a szentségekhez, amelyek adják, amit jeleznek. Ilyen értelemben olvassuk: « Az Egyház Krisztusban mintegy szakramentuma, vagyis jele és eszköze az Istennel való bensőséges egyesülésnek és az egész emberi nem egységének » (LG 1; vö. 9/3; 48/2; SC 5/2). Újszerű beszéd ez is. Az Isten krisztusi népe nemcsak arra hivatott, hogy a nagy vallási egyesülés szolgálatában álljon, hanem ki kell vennie részét abból a nagy egységtörekvésből is, amely társadalmi, nemzeti, nemzetközi, kulturális és technikai téren jellemzi különösen a jelen kor emberiségét. Az egymásra találás kovásza a szétesés erői közepette? Igen: többek között ebben a nehéz szolgálatban is részt kíván venni az Egyház. Mint hegyre épült város (vö. Mt 5, 14-16) Isten jele kíván lenni, hogy már puszta létét se lehessen másként értelmezni, mint kitekintve rajta túl Isten felé. De mint aktív város akar a hegytetőről a völgyekbe lejárni és megtenni mindazt, amit emberi üdv, jólét és boldogság megkíván a mindennap szintjén.

A hasonlat az Egyház és szentség (szakramentum) között nem jár félreértés veszélye nélkül. Semmi esetre sem működik az Egyház az « ex opere operato » elv szerint. Azaz nem jut el az isteni kegyelem a címzetthez ama puszta tény útján, hogy az Egyház Isten nevében ott van, ahol van. Az értelmes és szabad emberi választások egész szövevénye (az « opus operantis ») szükséges ahhoz, hogy a hivők közössége isteni kegyelmet közvetítsen a világ felé. Legalábbis ezt kell követelnie önmagától. Az más kérdés, hogy Isten elég hatalmas ahhoz, hogy rossz eszközzel is jót tudjon tenni.

Mindez természetesen az alázatos egyházi lelkiség szerves része, amelyet a Zsinat annál is inkább szorgal-

mazott, mert fel akarta újítani az ősi « ekklesia » eszkatologikus szellemét.

7. *Eszkatologikus útonjárás*

« Eszkatológia » fogalmán a Zsinat nem csupán az ún. « végső dolgokat » érti, — halál, ítélet, mennyország, pokol, feltámadás és örök élet —, hanem főleg azt a *folyamatot*, amely egyéni és egyházi, személyes és közös élettörténetként, életútként zajlik le a krisztusi ígéret távlatában. Az ígéret, nem puszta ígéret. Alapvető és lényeges beteljesülése nem előtte, hanem mögötte van. A Keresztrefeszített feltámadásában. Abban az új életben, amely Jézus Krisztusban már valósággá lett, és amely ilyen valóságos módon ígéret az összes többi halandó számára. Az eszkatológiai folyamat ezért bizonyos szempontból « visszatérés » Krisztushoz, avagy — ha úgy tetszik — Krisztus « visszatérése » a benne remélő néphez. És az az idő, amely Krisztus és a benne remélő nép között fennáll, lényegében az *előkészület* ideje, legyen bár rövid, mint az első keresztények gondolták, avagy hosszú, mint a modern kor embere méltán gondolhatja. S úgy előkészület ideje, hogy « mindenki mozog », mindenki úton jár és mindenki tudatában van, hogy az idő jelen folyása *ideiglenes* a megígért beteljesedéshez viszonyítva. Egyedül az lesz végleges. Addig minden « pro-vizórikus », maguk az Egyház legszentebb eszközei is. Ezek is csak « előleget », « anti-cipált » (elővételezett) részt kapnak és adnak a jövendő teljességből.

Hol és hogyan jut kifejezésre ez a hitszemlélet a zsinati szövegekben? Részben már az « Isten népe » témáját tárgyalókban. Itt az Egyház a « messiási nép » elnevezést kapja. Mert célja nem egyéb, mint az « Isten országa », amelyet maga Isten kezdeményezett a földön,

s amelynek terjednie kell mindaddig, amíg be nem teljesedik az idők végén » (LG 9/2). Hasonló értelemben történik utalás az Egyházra mint az első, « a pusztában vándorló » Izrael nyomába lépő « új Izraelre », amely « a mostani világban él, keresve az eljövendő », maradandó hazát (vö. Zsid 13,14) » (LG 9/3).

De a legnagyobb nyomatékkal a dogmatikus konstitúció 7. fejezte emeli ki ezt a szemléletet, amikor már címében is « a zarándokegyház eszkatologikus jellegéről » beszél, aztán pedig kijelenti: « Elérkezett már hozzánk az idők vége (vö. 1Kor 10,11); (Isten) visszavonhatatlanul megalapozta a világ megújítását, és egy bizonyos valóságos módon részt ad belőle már a mostani időben; hiszen már a földön egy igazi, bár nem tökéletes szentség jellemzi az Egyházat. De amíg meg nem lesz az új ég és az új föld, amely az igazságosság otthona (vö. 2Pét 3,13), addig a zarándokegyház (...) ennek a világnak mulandó alakját hordozza » (LG 48/3). Az Egyház ideje tehát a Zsinat szerint egyszerre a várakozás *és* az útonjárás, egyszerre a már elővételezett *és* a még be nem teljesedett üdvösség ideje (vö. 48/2 és 4; 49). A megfelelő erkölcsi magatartás éppúgy a « virrasztásban », mint a « boldog reményben » áll. Azzal várja az Egyház minden tagjában Krisztus « dicsőséges eljövetelét » (Tit 2,13) és ítélkezését.

Méltán találhatjuk napjainkban kölönösképp fontosnak, hogy az Egyház ilyen nyíltan beszélt önnön ideiglenességéről, pontosabban arról, hogy « szentségei és intézményei » a jelen időszak « mulandó alakját » hordozzák (LG 48/3). Ezáltal szavahihetővé válik a kritika is, amelyet aztán a világ olyan « hatalmasságain » gyakorol, amelyek önmaguknak végleges, abszolút, minden vitán és kritikán felüli jelentőséget tulajdonítanak. Így találkozhat az Egyház magával a jézusi kritikával, amely egykor kora társadalmának nagyjait, de még a mózesi

Törvény betűjét is, a közeledő istenuralom mércéjével merte mérni.

Aki önmagát ideiglenes intézménynek, egy ideiglenes világ részének tudja, óvakodni fog attól, hogy magát az istenuralommal, vagy Isten országával azonosítsa. Mert csak ezek jelentik az örökkévalóság evilágba testesülését, csakis általuk végleges az üdvösség. Sajnos a Zsinat idevonatkozó kijelentései nem követik mindig egyértelműen az Újszövetség tanítását. Bár több szövege helyesen állítja: az Egyház más, mint az Isten Országa, célként tekint rá (LG 9/2), csakis keresi (vö. LG 31/2) és beteljesedésére áhítozik (LG 5/2). Más mondataiban azonban eltér az Újszövetségtől, amikor is az emberi tevékenységnek a végleges üdvösség megteremtésében túl nagy szerepet tulajdonít. Például, ahol elvárja az Egyháztól, hogy « Krisztus és Isten országát minden nép között megalapítsa (instaurandi!) » (LG 5/2) és híveitől, hogy « terjesszék Krisztus országát » (LG 35/4; 36/1); vagy ott, ahol ezt írja: « az Egyház, vagyis Krisztus országa » (LG 3)... Amennyiben a két bibliai fejezetünkben kifejtett gondolatmenet tudományosan szilárd lábakon áll, nincs lényeges különbség az « Isten országa » és « Krisztus országa » fogalmak között. Ha pedig ez így van, akkor az Egyház csakis e végső valóság *szolgálatában* állhat, ennek kizárólag tanúja, hirdetője, keresője, hálás befogadója lehet. (Lásd ehhez a témához R. Schnackenburg *Gottes Herrschaft und Reich* című munkáját.)

A Zsinat még abban is látja a « zarándokegyház » eszkatológiai jellegét, hogy közösséget vall és ápol a már Isten bensőségében, vagyis az örök boldogságban ill. a « mennyországban » élő meghalt hívekkel. Vallja a « szentek egyességét », tiszteli a szenteket, a krisztusi hit példaadó gyakorlóit, hálát ad értük és nyomdokukban próbál haladni. (Lásd LG 49-51) Önkéntes szegény-

ségük, hősies engedelmességük, az Isten országáért vállalt szűzi életformájuk, nem egyszer a vértanúságig menő hitvalló bátorságuk eszkatológiai erényekként tűnnek fel az Egyház szemében; különösen egy olyan korszakban, amikor a földhözragadtság, az anyagiasság és az evilági javak és hatalmi pozíciók hajhászása napirenden vannak.

De mi is a célja, a rendeltetése az Egyháznak ebben a világban? És milyen mértékben szükséges ahhoz, hogy az emberek elnyerjék az Istentől jövő üdvösséget? Nem lehet az Egyházon kívül is üdvözülni?

8. *Az Egyház célja és szükségessége*

Három szakaszban szeretnénk összefoglalni a Zsinat tanítását: 1. az Egyház rendeltetéséről az üdvösség szolgálatában; 2. milyen mértékben mondható szükségesnek az Egyház az üdvösséghez? 3. ki tartozik hozzá?

8.1. *Az üdvösség egyházi szolgálata*

Nem az Egyház üdvözít. Az egyedüli üdvözítő Jézus Krisztus. Ő a « principium » és a « via salutis », az üdvösség oka, forrása, kezdete és útja (LG 14/1; 17). De az Egyház teljes mértékben a krisztusi üdvösség szolgálatában áll.

Már Jézus is ilyen értelemben adott küldetést és felhatalmazást első tanítványainak; ő, aki azt jött « keresni és üdvözíteni, ami elveszett » (Lk 19,10), és azért jött, hogy az emberélet végre egyszer már « teljes » legyen (vö. Jn 10,10). Más volt Jézus, mások a tanítványai: lényeges különbség volt közöttük. De küldetésüknek egy és ugyanaz volt a célja: felszabadítani, gyógyítani, kiengesztelni, a rosszat minden vonalon visszaszorítani és mindezzel a végső üdvösség ígéretét hirdetni (vö. Mk 3,14; 6,7-13). Olyannyira közös lett a hirde-

tési cél, hogy Jézus ki merte mondani ezt a kockázatos mondatot: « Aki titeket hallgat, engem hallgat » (Lk 10,16; vö. Mt 18,18; Jn 20,23).

Az ősegyházi idők különösen az apostolokban és azok munkatársaiban látták megtestesítőit ennek a közös küldetésnek. « Krisztus követségében járunk — írta Pál — Isten maga buzdít általunk » (2Kor 5,20). És: « Úgy tekintsenek bennünket, mint Krisztus szolgáit és Isten misztériumainak sáfárait » (1Kor 4,1).

A Zsinat egy még tágabb körét jelölte meg azoknak, akik a nagy küldetésben részt vesznek: « A vándorló Egyház lényegében misszionárius, mert már eredetét is a Fiú és a Szentlélek küldetésében leli, az Atyaisten szándéka szerint » (AG 2; vö. 3; 35). « Minden világira ránehezedik tehát ez a nagyszerű teher: munkálkodni, hogy az isteni üdvterv egyre jobban eljusson minden idő és hely valamennyi emberéhez » (LG 33/4).

De nemcsak ilyen módon átfogó, egyházi elöljárókat és egyházi világiakat közös munkára késztető az « apostolkodás » hivatása. A célja is átfogó: lelki *és* testi rossz elleni harcot jelent, és éppúgy az istenellenesség, mint az emberellenesség ellen « lázítja » a hivőt. A cél: szegények, kicsinyek, jogtalanok és szenvedők felszabadítása az őket bénító elidegenüléstől (vö. AG 5 és 8; utalás Lk 4,18k; Mt 25,34-45; Iz 61,1k szövegekre). Jürgen Moltmann hasonló módon beszél a « felszabadulások teológiájáról », amely úgy akarja a bűnöst és bűnének áldozatát egyszerre kimenteni a bűn állapotából és következményéből, hogy vallási, erkölcsi, szellemi, kulturális, gazdasági és társadalmi téren egyaránt fáradozik az üdv szolgálatán, és hogy szabaddá kívánja tenni az embert mind önmaga, mind embertársai, mind Isten, mind a természet felé (*Kirche* 31). Ez messzemenően megfelel a Zsinat felfogásának is.

8.2. *Az Egyház szükségessége*

« Extra Ecclesiam non est salus »: « az Egyházon kívül nincs üdvösség ». Kartágói Cipriánusznak ez a mondata (*Ep.* 73 ad Jub 21) hosszú évszázadokig meglehetősen szűkre szabta az üdvözülés lehetőségét. Még szigorúbbá tette ezt az elvet Ruszpei Fulgenciusz († 532) (*De fide* 38,79k), akinek egy mondatát az 1442-ben tartott Firenzei Zsinat is magáévá tette: « A szent római Egyház (...) erősen hiszi, vallja és hirdeti, hogy senki sem részesülhet az örök életben, aki a katolikus Egyházon kívül él, sem pogány, sem zsidó, sem eretnek, sem szakadár; az örök tűzbe (...) jutnak azok, hacsak haláluk előtt nem vétetnek fel az Egyházba » (DB 714).

Hogyan egyeztethető össze tehát ez a kijelentés például az újszövetségi misszionárius vallomásával: « Azért fáradunk és küzdünk, mert bízunk az élő Istenben, aki *minden embernek*, elsősorban a hivőknek, üdvözítője » (1Tim 4,10). E vallomásból a még nem Krisztus-hivők számára legalábbis egy másodsorbani üdvösség lehetőségét véljük kiolvasni? És hogyan illik a firenzei kijelentés Iréneusz tanításához, amely szerint « Isten azoknak is üdvözítője lehet, akik az úttól távol születtek » (*Adv. haer.* II. 4.) és « a Logosz láthatatlan jelenléte mindenhova kiterjed; általa minden az üdvtörténet hatása alatt áll és Isten Fia (...) minden dologra rányomta a kereszt pecsétjét » (*Demonstr.* 34)?

A dogmafejlődés szemszögéből érdekes, hogy IX. Piusz 1863-ban megpróbálta mindkét tételt fenntartani, mégpedig egy olyan nyilatkozatában, amelynek tárgya a vallási közömbösség volt. Egyrészt továbbra is azt állítja, hogy a « katolikus Egyházon kívül senki sem üdvözülhet », sőt még a római pápától elszakadt hivőket is kizárja az üdvösségből (DB 1677/3). Másrészt ezt tanítja: aki a keresztény vallás « leküzdhetetlen nem ismerésében » szenved, de követi « a természettörvényt

és annak követelményeit, amelyeket Isten mindenkinek szívébe vésett bele », és « becsületes és helyes módon él », részesülhet az örök életben; hiszen Isten jósága nem szenvedheti, hogy ártatlanok bűnhődjenek (DB 1677/2).

A II. Vatikáni Zsinat túl akar jutni ezen a könnyen kétarcúnak tünhető állásponton. Oka erre nemcsak visszatérés a forrásokhoz, amely a fent idézett újszövetségi és iréneuszi tételnek nagyobb figyelmet szentel. Közrejátszik az is, hogy a katolikus Egyház legfelsőbb tanítóhivatala napjainkban egyre jobban ismeri a nem katolikus Egyházak és a nem keresztény vallások értékeit, szintúgy mint számos aszerint élő ember erkölcsi és vallási magasrendűségét. Így aztán a következő módon fogalmazza meg tanítását.

A krisztusi hit szempontjából magától értetődik, hogy Krisztus az « üdvösség útja ». Amennyiben tehát az Egyház Krisztus Teste és megjelenésének helye, « szükséges az üdvösséghez ». Ezenkívül már maga az újszövetségi hagyományok tükrében megnyilatkozó Jézus is kijelentette, « hogy szükség van a hitre és a keresztségre (vö. Mk 16,16; Jn 3,5) ». Ebből két következmény vezethető le. Az első: « nem üdvözülhetnek azok az emberek, akik nem akarnak belépni az Egyházba, vagy nem akarnak megmaradni benne, *noha tudják*, hogy Isten Jézus Krisztus által a katolikus Egyházat szükségesnek alapította meg » (LG 14/1). A második következmény: « nem üdvözül, aki beiktatódik ugyan az Egyházba, de *nem tart ki a szeretetben*, és így 'teste szerint' megmarad ugyan az Egyház kebelében, 'szíve szerint' azonban nem » (vö. Ágoston, *Bapt. c. Donat.* 5,28,39) (LG 14/2). A kijelentés világos. Az üdvösséget semmiképpen sem biztosítja, mintegy önműködő módon, az Egyház kötelékeihez való formai hozzátartozás. A követelmény: személyes döntés, tudatos és sza-

bad állásfoglalás a Jézus Krisztusban felkínált üdvösség útja mellett vagy az ellen. Továbbá: nem csupán igaz hit kérdése az üdvösség, hanem valóságos szeretete is. Nem elég ajakkal vallani: « Uram, Uram », hanem, gyakorolva az Isten-ember-szeretetet, követni is kell Krisztus Istenét (vö. Mt 25).

De a zsinati tanítás nem elégszik meg azzal, hogy a krisztusi, pontosabban katolikus hit szempontját mintegy önközpontú módon ismertesse. Látóköre kiterjed először is a nem katolikus keresztény testvéregyházakra, és kijelenti: azoknak hit- és imaélete is « eszköz az üdvösség elnyeréséhez » (UR 3/3; vö. LG 15). Krisztus Lelke termékenyíti meg és teszi az « üdvösség eszközévé » (UR 3/4). Aztán a zsidó, a mohamedán (LG 16), a hindu és buddhista (NA 2/2) vallásokat veszi tekintetbe, és nyomatékkal hangoztatja: « A katolikus Egyház nem utasít el semmit sem abból, ami ezekben a vallásokban *igaz és szent* » (NA 2/2). És hogyan lehet valami igaz és szent anélkül, hogy üdvözítő hatása is lenne? Igen: van a katolikus keresztény Egyház « *kötelékén kívül* is (extra eius compaginem) a megszentelődésnek és az igazságnak sokféle eleme » (LG 8/2). Végül a jóakaratú ateisták tömege jelenik meg a Zsinat látkörében: « Még azoktól sem tagadja meg az isteni Gondviselés az üdvösséghez szükséges támogatást, akik önhibájukon kívül még nem jutottak el az Isten kifejezett ismeretéhez, de — aligha isteni kegyelem nélkül — iparkodnak a helyes út elérésére. Mert ami *jó és igaz* van náluk, azt az Evangéliumra való előkészületnek értékeli az Egyház és Isten adományának » (LG 16; utalás Cezáreai Özséb *Praeparatio evangelica* című művére).

Nem lehetne világosabban mondani: Isten Egyháza kötelékén kívül is üdvözít, mint ahogy már az apostolok idejében is megelőzte nem egyszer a Szentlélek a keresztség kiszolgáltatását (vö. Csel 10,44-48). Az em-

bertárs tárgyilagos megfigyelése arra is készteti az Egyházat, hogy a Krisztusba, sőt Istenbe vetett hit nélkül élő embertársakban is üdvösség-vonatkozású értéknek ismerje fel és el mindazt, ami emberiesség, jótett és igaz meglátás. Ami végeredményben egyezik a krisztusi értékekkel is. Mindez megerősíti abban a tudatban az Egyházat, hogy szükségessége *nem abszolút*, feltétlen, kivételt nem ismerő, mégha Isten akaratából egy valóságos szükségesség és hasznosság is az üdvösség útján.

8.3. *Ki tartozik az Egyházhoz?*

Az Egyházhoz való hozzátartozás kérdését is új hangsúlyokkal látja el a Zsinat. Nem annyira az intézményes kötelékeket helyezi előtérbe, mint az Isten népének « szeretet-közösség » mivoltát (LG 13/3), amelyben a Lélek karizmái fejtenek ki döntő hatást és teszik a közösséget sokrétű egyetemességgé. Nos, az így felfogott és ilyen felekezet-feletti értelemben katolikusnak, azaz egyetemesnek nevezett Egyházhoz viszonyítja a zsinati tanítás a « hozzátartozás » és a « hozzárendeltség » különböző fokozatait. A séma itt is koncentrikus: « Az Isten népének ebbe az egyetemes egységébe (...) minden ember meg van híva. Különféle módozatok szerint tartoznak hozzá vagy vannak hozzá rendelve mind a katolikus hívek, mind Krisztus más hívei, mind pedig általában az összes ember, akiket Isten kegyelme meghívott az üdvösségre » (LG 13/4).

« Az Egyház közösségébe azok iktatódnak be teljesen (plene [...] incorporantur) », akik a katolikus hitvallást, a szentségeket, az egyházi kormányzatot és közösséget fenntartás nélkül elfogadják és a szeretet főparancsának gyakorlásában is kitartanak » (LG 14/2). A « hitújoncokat », vagyis a keresztség szentségére készülő « katekuménokat », « óhajuk » köteléke fűzi az Egyházhoz (LG 14/3). Azután a nem katolikus keresz-

tények következnek; ezekről « tudja az Egyház, hogy össze van kötve velük » (LG 15). Közös velük a Szentírás követése, a krisztusi hit, a keresztség szentsége; sokakkal pedig az Eukarisztia szentsége és a püspöki hivatal elismerése; főként azonban mindannyiukkal a Szentlélekben való kapcsolat (LG 15). « Azok végül, akik még nem fogadták el az evangéliumot, különféle módon rendelődnek az Isten népéhez. Elsősorban az a nép, amely a szövetségeket és az ígéreteket kapta, és amelyből Krisztus született test szerint (vö. Róm 9, 4-5) » (LG 16). A legkülső körök vonalán, a zsidók után még a mohamedánokról esik szó, majd a jóhiszemű agnosztikusokról, mint az imént már említettük.

Felmerül a kérdés: Mire szolgálnak még a *missziók*, ha ilyen sokféle módon kapcsolódhat az ember az Egyházhoz és részesülhet az üdv adományában? Ezen a ponton a konstitúció habozni látszik. Először is egy régi érvet hoz fel: sok esetben a pogányok között a tévedés, a gonoszság és a bálványimádás áldozata lesz mindaz a jó és igaz, ami az emberekben mint Isten teremtményeiben szunnyad. Itt a missziónak mentő szerepe lehet (vö. LG 16). De aztán egy sokkal pozitívabb gondolatot fűz hozzá: az Egyház, krisztusi megalapozottságából kifolyólag, csakis a küldöttek Egyháza, az evangéliumot hirdető Egyház lehet (LG 17; vö. Jn 20, 21; Mt 28,18-20). Ezért kiáltott fel már Pál apostol is: « Jaj *nekem*, ha nem hirdetem az evangéliumot! » (1Kor 9,16) Nem egy külső körülmény, hanem legbensőbb természete miatt hivatott missziós tevékenységre az Isten népe.

Talán nem teszünk túl sokat önkényesen hozzá a Zsinat tanításához, ha ezt a páli megnyilatkozást így értelmezzük: nem az a döntő érv a missziók értelme mellett, hogy nélkülük a bárkán kívül marad, s az özönvíz áldozatává lesz a « pogány »; sokkal inkább az,

hogy az Isten krisztusi népe tudatában van a kincsnek, amely neki adatott, és azt a Lélek indítására másokkal is meg akarja osztani. A kincs: a Krisztus szellemében beteljesedett emberiesség és emberség. Aki ennek előlegezett birtokában van, az « természetszerűleg » továbbviszi és -adja, hiszen Krisztus *szeretete* nyitja meg őt a többi ember felé. Nem egy mennyiségi mérlegelésről van tehát szó: kinek jutott több, vagy jobb, vagy igazabb. Sokkal inkább adásról, annak továbbadásáról, ami az Egyháznak, érdemén kívül, Isten adományaként adatott.

9. *Karizma és hierarchia*

A Zsinatnak volt bátorsága az Egyház két strukturális összetevőjét, a karizmatikust és a hierarchikust, amely a történelem folyamán nemegyszer feszültségbe került egymással, szinte egyenlő részletességgel kifejteni. Alapot adott neki erre a « szolgálat » (ministerium, diakonia) gondolata amely közös nevező szerepét töltheti be a kettő között. *Eseményszerűen* szolgálnak a *karizmák* az Egyház épülésére. *Intézményesen* szolgál arra a *hierarchia.* Minden nehézség ellenére tehát el lehet képzelni egy kölcsönös kiegészítési viszonyt közöttük (vö. LG 7/3; 12/2).

9.1. *Közös papság és karizmák*

Feltűnő az a sajátos szentírásértelmezési mód, amelylyel a Zsinat az 1. Péter-levél képletes beszédét az Egyházról mint « papi testületről » Pál pneumatikus közösségszemléletével kapcsolja össze. A kettő között a következő mondat alkotja a hidat: « Ennek a papi közösségnek szent és szerves jellege mind a szentségek, mind pedig a hívek erényes élete által valósul meg » (LG 11/1). Következik az összes szentségek felsorolása,

és a sor végén a házasság szentségének jut ki — érdekes módon — a leghosszabb méltatás. Itt történik aztán az első utalás a karizmákra 1Kor 7,7 alapján: a hitvestársak « kölcsönösen életszentségre segítik egymást a házaséletben, szintúgy a gyermekek vállalásában és nevelésében. Életük állapota és rendje szerint sajátságos adomány jut nekik erre az Isten népe kebelében » (LG 11/2).

Az Isten népe *prófétái* jellegének kiemelése a következő lépés a Lélek-adományok kifejtésében. Bár itt először a tanítói hivatalról, a « magisterium »-ról esik szó. De már az is úgy, hogy annak működése « az egész népben meglevő természetfeletti hitérzék »-kel, az « Igazság Lelkének » eme adományával szoros összefüggésben jelenik meg (LG 12/1). Aztán így folytatódik a szöveg: « Ezenkívül ugyanaz a Szentlélek nemcsak a szentségek és a hivatalos szolgálatok (ministeria) által szenteli meg, vezeti és ékesíti erényekkel az Isten népét, hanem ajándékait '*tetszése szerint* osztva kinek-kinek' (1Kor 12, 11) különleges kegyelmeket is oszt a különböző rendű hívek közt. Ezekkel a *karizmákkal* alkalmassá és készségessé teszi őket különféle munkák és feladatok vállalására az Egyház *megújhodásáért* és üdvös tovább-építéséért » (LG 12/2).

Ez a tanítás messzemenőleg egyezik a páli egyházszemlélettel. De azon még túl is megy bizonyos mértékben, mikoris az egyházi megújhodást — a Zsinat ezen az állandó önreformálás gyökerét érti — a hívek « közös-papi » és karizmatikus összességére bízza.

9.1.1. *Mi karizma napjainkban?*

Érthető lenne ezen a ponton az ellenvetés: azt a lelkesedést és azokat a Lélek-adományokat, amelyek a hamarosan bekövetkező Parúzia várásában élő korintusi közösséget jellemezték, képtelenség minden további nél-

kül átmenteni a modern technikai társadalom agyonracionalizált világába. A látszat biztosan igazat ad ennek az ellenvetésnek. De ha az ember a dolgok mélyére néz, mint például H. Mühlen, korunk « karizmatikus mozgalmának » egyik képviselője tette, nyilvánvaló, hogy a modern kornak is meglehet a maga sajátos karizmafogalma. Mühlen ezt, a Zsinat nyomdokait követve, így fogalmazta meg: « egy természetes adottság és képesség, amelynek a Szentlélek szabad utat ad és így Krisztus és a világ testének építésére és gyarapítására indítja » (*Die Erneuerung...*, 217).

Ez a definíció-javaslat nem mond ellent a páli szemléletnek, s ugyanakkor Aquinói Tamás elvét is felhasználja: az isteni kegyelem nem rontja le, hanem feltételezi és felemeli a természetes adottságokat. Eszerint semmi sem szól az ellen, hogy a hivő veleszületett tehetsége, életállapota, hajlamai, különböző tanult képességei, életmódja, családi állapota, hivatása és mestersége karizmaként valósuljon meg, ill. bontakozzék ki. Elég ahhoz, hogy a hit önátadása és a Lélek behatása *felszabadítsa* egy jogos vagy jogtalan önközpontúságtól és a közösség szolgálatára indítsa. Természetesen az is szükséges, hogy egy *hosszúlélegzetű* folyamatnak adjon életet, hiszen az Egyház és a társadalom építése nem lehet szeszélyes rögtönzések dolga, bármennyire is igényli az alkotó szikrát, a hirtelen meglátást és az adott helyzet felismerését. Hogy a közeli cél éppúgy lehet lelki vagy anyagi, vallásos vagy világi, az már a páli tanúság alapján is magától értetődik (vö. 1Kor 12,28; Róm 12,7). A Lélek nem csak lelki dolgok iránt érdeklődik. Az is páli örökség, hogy a Zsinat óva inti a híveket: karizmák dolgában ne hajhásszák « vakmerően a rendkívüli », és ne attól várják a legjobb, leghasznosabb eredményt (LG 12/2).

Tegyük még hozzá: bár karizma manapság is sok-

szor kritikus szó, és a többségnek nem tetsző tett, kezdeményezés és vállalkozás formáját kell magára öltenie, valódiságának egyik legékesebb jele, hogy benső és — végeredményben — külső *békét* teremt. Hiszen áll ma is a páli felismerés: « a lélek törekvése életre és békére vezet » (Róm 8,6); és: « a Lélek gyümölcsei: szeretet, öröm, békesség... » (Gal 5,22). Lelkiatyák ismerik a « lélek megkülönböztetésének » eme szabályát.

9.1.2. *Ki vizsgálja meg a karizmát?*

Az erre a kérdésre adott válaszban, szerintünk, sántít már a Zsinat « pálisága ». A konstitúció első idevonatkozó mondatában ez áll: « Ez adományok között kimagaslik az apostolok kegyelmi adománya: az ő tekintélyük alá helyezi a Szentlélek maga még a karizmatikusokat is (vö. 1Kor 14) » (LG 7/3). A hivatkozás az első korintusi levél 14. fejezetére csak fenntartással jogos. Annyiban, hogy ez a szöveg tényleg Pál apostol oktatását tartalmazza a karizmák helyes felfogásáról és gyakorlatáról. A konstitúció azonban elhallgatja, hogy Pál ebben a szövegben kimondottan állást foglal bizonyos karizmák bírálata és irányítása ügyében is. Azt mondja, hogy a közösség *prófétái* maguk « bírálják » egymást (14,29), és hogy a « prófétaság lelke aláveti magát a (többi) prófétának » (14,32). Tehát inkább egy *kölcsönös* kivizsgálásról és ellenőrzésről, semmint egy hivatalos intézkedésről van szó, amely az egyházi elöljárók dolga lenne: úgyszólván egy kollegiális vagy testvéri megítéléséről annak, mi igazi, vagy mi időszerű igehirdető beszéd az emberek számára, és mi nem az. Ebbe még az apostol sem kíván beleszólni. Ő csak az általános irányelveket adja.

Egy másik helyen, ahol a téma kifejezetten a hivők részesedése Krisztus prófétai tisztében, először az « egész

népben meglevő hitérzék » kerül említésre, amely képessé teszi őt arra, hogy ne csalatkozzék, « amikor 'a püspököktől kezdve a legutolsó laikus hivőig' (Ágoston, *De praed. sanct.* 14,27) egyetemesen egybehangzó véleményét nyilvánítja a hit és erkölcs dolgairól » (LG 12/1). Néhány sorral lejjebb azonban ez a közösségileg megnyilatkozó « hitérzék » nem játszik már szerepet, amikor a karizmák « valódiságának és rendezett gyakorlásának » megítéléséről van szó. Az erre vonatkozó « ítélet azokra tartozik, akik elöljárók az Egyházban és akinek különösképpen feladatuk: a Lelket ki nem oltani, hanem mindent megvizsgálni és a jót megtartani (vö. 1Tessz 5,12 és 19-21) » (LG 12/2). A kritikus olvasó agyában itt is felmerül talán a kérdés: miért marad ki 1Tessz 5,19-21 -ből éppen ez a kis mondat: « a prófétai beszédet el ne vessétek »? Hiszen az előtte és utána álló mondatot szószerint idézi a zsinati szöveg. Jobbnak látták netalán a szerzők, hogy a prófétai vélemény közreműködéséről a karizmák kivizsgálásában (végeredményben az is hit és erkölcs dolgába vág, éspedig gyakorlati téren!) ne tegyenek említést? Ha tényleg így van, miért van így? Megijedt esetleg a Zsinat a saját bátorságától? Attól tartott, hogy ezen a nyitott ajtón túl sok demokratikus elem tódul be az egyházi életbe?

Ezt a benyomást részben visszaszorítják azok a szövegek, amelyek a világi hivők, az ún. laikusok egyházi felelősségvállalásáról szólnak. Itt ez áll: « Tudják a pásztorok, hogy Krisztus rendelése szerint nem egyedül kell magukra vállalniuk az Egyháznak a világhoz szóló egész küldetését, az üdvösség szolgálatában. Kiemelkedő feladatuk azonban: úgy vezetni a híveket és úgy *vizsgálni meg* a hívek szolgálatait és karizmáit, hogy *mindnyájan*, ki-ki a maga módján, egy szívvel-lélekkel, *közreműködjenek* a közös mű érdekében » (LG 30). Ha-

sonló módon esik aztán szó a hívek és a pásztorok « igazi egyenlőségéről » és « közös tevékenységéről » (LG 32/3), és arról is, hogy « testvérek »-nek számítanak egymás szemében (LG 32/4). Sőt mi több: ebben az összefüggésben aztán a Zsinat, ismét minden túlzott óvatosság nélkül, kijelenti, hogy Krisztus « *prófétai* működését » nemcsak a hierarchia által tölti be, « hanem a világiak által is. Épp ezért egyrészt tanúiul rendelte őket, másrészt felruházta őket a hit érzékével és az Ige kegyelmével (vö. Csel 2,17-18; Jel 19,10) ».

De meddig mehet el az a fajta Ige-hirdetés, amelyre a világiak karizmatikus alapon hivatottnak érezhetik magukat? Hol húzódik a határvonal? És milyen formában gyakorolhatják? Hitoktatásban, kis csoportok megbeszéléseiben, bibliaórákban, vagy talán pap nélkül maradt templomokban, szentbeszéd formájában? Csak férfiaknak ad a Lélek ilyen karizmát, vagy nőknek is? Tudjuk, hogy a Zsinat ezen a konkrét téren sok kérdést válasz nélkül hagyott.

Általános benyomásunk az, hogy a zsinati karizmateológiát két vezérszó jellemezheti: « engedelmesség » és « szabadság ». A valóság, amelyet ez a két, bizonyos szempontból ellentétesnek látszó vezérszó fed, nem más, mint a Zsinat utáni továbbkeresés tere a paphiány életbevágó problémájának jegyében.

Méltán érezhetjük feladatunknak, hogy a következő két szöveg által adott két pólus, határcölöp között továbbra is a helyes utat keressük, amely a helyzetek különbözősége szerint más és más lehet. Az egyik szöveg így szól: « A fölszentelt pásztorok pedig ismerjék el és mozdítsák elő az Egyházban a világiak (emberi) méltóságát és felelősségét; szívesen használják fel okos tanácsukat; (...) hagyjanak nekik cselekvési szabadságot és teret, sőt bátorítsák őket, hogy egyéni kezdeményezésből is tevékenykedjenek » (LG 37/3). A másik szö-

veg pedig ezt mondja: « A világiak (...) keresztény engedelmességgel fogadják el azt, amit a fölszentelt pásztorok mintegy Krisztust képviselve mint tanítók és elöljárók elrendelnek az Egyházban » (LG 37/2). Felnőtt módon gondolkozó és cselekvő hívek meg fogják találni az üdvös egyensúlyt e két szempont között! És akkor közös mű lesz a karizmák vizsgálata is, s megszületik talán a « kölcsönös engedelmesség » páli szellemének egy-egy új alakja.

9.2. *A szentségi papság és a hierarchia*

Mit ért a Zsinat a « szentségi papság » és mit « hierarchia » fogalmán? Milyen mértékben követi e fogalmak terén az irányadó újszövetségi hagyományt? Miben újítja meg és fejleszti tovább a mai kor távlatában az erre vonatkozó tanítást?

9.2.1. *A fogalmak*

A szentségi papság fogalma — már ami az azzal jelölt valóságot magát illeti — világos a Zsinat szemében. Alanyi hordozói rendes körülmények között azok a férfiak, akiket a kézrátétel bibliai szertartásával, az egyházirend szentségével a püspökök « felszentelnek », és ezzel az egyházi egység igehirdetés és szentségkiszolgáltatás általi szolgálatára felhatalmaznak. Ugyanakkor tagjai is lesznek egy adott, az illetékes püspök vezetése alatt álló preszbitériumnak. Természetesen a püspökök maguk is részesei a szentségi papságnak: annak « teljességével » ruházták fel őket, amikor papokból püspökökké, azaz egy adott egyházmegye központi főfelelőseivé szentelték fel őket (vö. LG 21/2).

Az idevágó zsinati szókincs már kevésbé világos és egyöntetű. Mintha feledésbe ment volna az a fontos tény, hogy az Újszövetség gondosan elkerülte a « hie-

reus » ill. « sacerdos » szónak az egyházi elöljárókra való alkalmazását: akadnak itt mondatok, amelyekben a papok « sacerdotalis honor »-járól (LG 28/1; vö LG 29/1) és a püspökökről mint a « sacri culti sacerdotes »-ről (LG 20/3), a « summum » (22/1) vagy « supremum sacerdotium » (26/1) letéteményeseiről esik szó. Mindenesetre hittudományos szempontból örvendetes, hogy a legtöbb esetben mégis újszövetségi neveket kapnak a szentségi papság képviselői, főleg a « presbyter » és az « episcopus » nevet.

Ami a « hierarchia » fogalmát illeti, következő a helyzet. « Lumen gentium » sehol sem magyarázza meg és nem is helyez rá erős hangsúlyt. Csak egyszer fordul elő benne a « hierarchia » főnév (29/1), háromszor a « hierarchikus » jelző (18; 20/1; 21/2), egyszer pedig tartalmi értelemben fordul elő a « különböző fokozatok » kifejezés formájában (28/1). Igaz másrészt, hogy az egész 3. fejezet címe nem egyéb, mint « az Egyház hierarchikus alkotmánya és különösen a püspöki hivatal » (18).

A kritikus hittudós itt nem mulaszthat el egy utalást a fogalomtörténetre, és annak problematikus szempontjaira. Tudott dolog, hogy a « hierarchia » éppoly kevéssé, és hasonló okokból nem újszövetségi meghatározása az egyházi vezetés szolgálatának, mint a « hiereus » szó. Az Újszövetség szerzői minden bizonnyal nem akartak alkalmat adni arra, hogy ezt a szolgálatot a pogány vagy zsidó papi uralommal társíthassák. Ezt a veszélyt hordozhatta volna magában a hierarchia szóban rejlő « arché » szó, amelynek értelme a görög köznyelvben ill. irodalomban « hatalom », « hatóság », « parancsnokság », « elöljáróság » vagy « alapelv », « kiindulópont » volt. Nem « szent uralomként » kívánt az Őskeresztény egyházi szolgálat megjelenni: inkább a jézusi és krisztusi felhatalmazottság és küldöttség szellemében.

Szükségesnek látjuk megemlíteni azt a tényt is, hogy a « hierarchia » fogalmát először a VI. század elején egy magát « Areopagita Dénes »-nek nevező újplatonikus misztikus teológus alkalmazta az Egyházra, jobban mondva az *egész* Egyház belső szerkezetére. Úgy vélte, hogy a keresztények földi közösségének hasonló módon kell tagozódnia, mint a mennyei angyalvilágnak: fölül a főangyalok, alattuk az angyalok alacsonyabb osztályai... Az sem lehetetlen, hogy a kezdődő feudális társadalmi rend is szeme előtt lebegett, amikor így írta le az Egyházat. Jó tudnunk, hogy az a szó, amellyel ma a köznyelv főleg a püspökök és a pápa által képzett egyházi vezetőréteget jelzi, egy ilyen szellemtörténeti háttérre tekint vissza. Így érthető, hogy a Zsinat is bizonyos tartózkodást tanúsított irányában.

9.2.2. *Hangsúly a « szolgáló tisztségen »*

Aki szorgos vizsgálója a « Lumen gentium »-nak, az két másik fogalom: « potestas » és « ministerium » közötti versenyfutásnak lesz tanúja. Úgy véljük, hogy ezt a versenyt az utóbbi nyeri meg egy « fejhosszal ». A szolgálat gondolata győz a hatalom gondolata felett, vagyis legalábbis megidomítja és a neki megfelelő helyre utasítja.

Jellemző erre például a konstitúció 3. fejezetét bevezető szöveg: « Krisztus Urunk különböző szolgáló tisztséget (ministeria) alapított Egyházában (...). Céljuk az egész Test java. Az Egyház szent hatalommal (potestate) felruházott szolgái (ministri) ugyanis testvéreiknek szolgálatára állnak, hogy mindenki együtt (...) szabad és rendezett módon törekedjék a közös célra és így eljusson az üdvösségre » (LG 18/1).

Más egyháztörténelmi helyzet szülte ezt a szöveget, mint a Trienti Zsinat idején uralkodó felekezeti háború-

ság helyzete. Akkor a katolikus tanítóhivatal egy bizonyos lutheri egalitarizmus ellen volt kénytelen állást foglalni, amely szerint nincs mérvadó különbség egy felszentelt pap és a « közös papság » egy-egy tagja között (vö. WA 6,407k és 564: « omnes sumus sacerdotes »). Túl kemény erre a trienti válasz: azok, akik az Egyházban « mindenkinek egyenlő lelki hatalmat (potestate) » tulajdonítanak, nem tesznek egyebet, mint szétzilálják az « egyházi hierarchiát », annak « rendezett arcvonalát » (DB 960). És ezért mindaz, aki állítani merészeli, « hogy a katolikus Egyházban nincs isteni rendelés alapján egy hierarchia, amely a püspökökből, a papokból és a diakónusokból tevődik össze, legyen kiátkozva » (DB 966). Napjaink ökumenikus helyzetében és szellemében más beszédmód lett időszerű, még ha a tan alapszándékában nem is változott meg. A II. Vatikáni Zsinat jellemző módon azokról beszél, « akiket már régtől fogva püspököknek, preszbitereknek, és diakónusoknak hívnak » és akik mint olyanok « különböző fokozatokon gyakorolják az isteni alapítású egyházi szolgálótisztséget (ministerium) » (LG 28/1). Látjuk: itt nem egy hierarchikus egyházhatalmi intézmény, hanem egy egyházszolgálati tisztség jelenik meg, mint az isteni alapító akarat tárgya. És nem puszta fennállásáról és összetevődéséről, hanem gyakorlatáról, működéséről van szó. Itt is dinamikus szemlélet jut érvényre.

9.2.3. *Krisztusközpontúság*

A Zsinat egy más szempontból is dinamikus módon gondol az egyházi « ministerium »-ra: Krisztus személyes működésének szempontjából. Őt látja meg minden Isten akaratának megfelelő püspöki és papi működés mögött. « A püspökökben — írja például —, akiknek a preszbiterek segédkeznek, ott van maga az Úr Krisz-

tus, a Főpap, a hívek közepében (...). Elsősorban az ő (...) szolgálatuk révén hirdeti Isten igéjét, (...) szolgáltatja ki folyamatosan a hit szentségeit (...), iktat be Testébe új tagokat (...), igazgatja és irányítja az új szövetség népét » (LG 21/1; vö. 28/1; SC 7/1). Nem lehetne jobban kifejezni minden szolgálótisztség gyakorlatának lényegi Krisztus-viszonyát és arra a lelki dinamikára utalni, amely minden emberi gyarlóság ellenére az istenuralom szellemében irányítja az Isten népét.

9.2.4. *Lelkipásztori szolgálótisztség*

Aki az örök életben élő Názáreti szolgálatában áll a XX. század kellős közepén, nem lehet « hivatalnok », egy intézmény vagy egy egyházmegye funkcionáriusa. De egy fontos társadalmi erő merő képviselője sem, aki polgármesterek mellett ül, amikor utakat, hidakat, bölcsődéket avatnak fel. Még kevésbé különböző társadalmi hatalmasok szalmabábja. Hivatása egyértelmű: a Jó Pásztor lelkipásztori felhatalmazottjának kell lennie. Ezt várja el a Zsinat a katolikus Egyház püspökeitől, presbitereitől és diakónusaitól.

9.2.4.1. *A püspökök*

Lelkipásztor-püspököket akar a Zsinat. Az igehirdetés, a szentségkiszolgáltatás és az egyházi szolgálatok koordinálása az a hármas feladat, amelyben pásztori mivoltuknak élő gyakorlattá kell válnia. Idézzünk csupán néhány szorosan idevágó zsinati kijelentést.

« A püspökök főfeladatai között kimagaslik az *Evangélium hirdetése* » (LG 25/1). Azaz hithirdetésre, gyakori és közérthető prédikálásra hivatottak. Kell, hogy az ehhez szükséges teológiai, szentírási és emberismereti hozzáértés szellemi tarsolyukban legyen. Így viselik méltó módon és sikerrel a « tanítás tisztségét » (LG

21/2), így mutatkoznak meg mint « Krisztus tekintélyével felruházott hiteles tanítók » (LG 25/1). Természetes, hogy mint az apostolok utódainak, ne csak belső egyházi használatra legyen mondanivalójuk, hanem « kifelé » is. Csak így érthető a konstitúció hivatkozása Róm 1,14-re (LG 27/3), ahol az Apostoli kijelenti: « Adósa vagyok görögnek és barbárnak, bölcsnek és tudatlannak ».

Második helyen a *szentségszolgáltatási* feladatot jelzi a Zsinat, mint a püspök lelkipásztori küldetésének szerves részét. Nem hiába van « az egyházirend szentségének teljességével kitüntetve » (LG 26/1). Így a lehető legnagyobb mértékben felelős az Eukarisztia bemutatásáért, amint már Antiohiai Ignác is szorgalmazta: « Ő ajánlja vagy ajánltatja azt fel » (vö. Smyrn 8,1), hogy az Egyház abból élhessen és növekedhessen. Egy csak « magánmiséket » mondó püspök biztosan nem áll hivatása magaslatán. A lehető leggyakrabban a közösséggel együtt kell az Úr vacsoráját ünnepelnie. Ha ezt teszi, ha így imádkozik a népért, és ha a nép tudja, hogy « élete példája » nem mond ellent annak, amire nyilvános imádsága utal (vö. 26/3), akkor a « juhok » biztosan értik és követik a pásztori szót.

Harmadszor: mivel a püspök az *egység főfelelőse*, a központi koordinátor, nem szabad a vezetés problémái elől kitérnie. A püspökök merjenek fellépni nemcsak « tanáccsal, meggyőzéssel, példával, hanem tekintélyükkel és szent hatalmukkal (potestate) » (LG 27/1) is. De minden püspöki hatalomgyakorlat a jézusi törvény alatt áll: « aki nagyobb, legyen olyan mint a kisebb; aki elöljáró, legyen olyan, mint a szolga (ministrator) (vö. Lk 22,26-27) » (LG 27/1). És a püspök « ne tévessze szeme elől a Jó Pásztor példáját, aki nem ezért jött, hogy szolgáljanak neki, hanem hogy ő szolgáljon (non ministrari, sed ministrare) (vö. Mt 20,28; Mk 10,

45), és hogy életét adja juhaiért (vö. Jn 10,11) » (LG 27/2). Hogy ebben az összefüggésben aztán a püspök « atyai », csaknem patriarchális magatartására egy korunk valóságának nem teljes mértékben megfelelő, eltúlzott módon kerül a hangsúly, azt a szöveg lírai jellegének tudhatjuk be. Hasznosabb lett volna mindenesetre, ha itt a püspök és a preszbitérium, ill. a püspök és a világiak közötti együttműködés konkrét módozatai kerültek volna kielemzésre.

9.2.4.2. *A preszbiterek*

Nagy következetességgel nevezi a Zsinat a papokat (az ún. « áldozópapokat ») « preszbitereknek ». Ez megfelel az Újszövetség nyelvének. Már a jeruzsálemi Őseegyházban is ezek az « egyházszolgálók » álltak az apostolok mellett. Még mielőtt a hellenista közösségek szokásjoga forgalomba hozta volna az « episkopos », vagyis a « püspök » nevet és az annak megfelelő hivatalt, ott voltak már a zsidó-keresztény preszbiterek. Ennek a történelmi tényállásnak nem szentel a konstitúció elégséges figyelmet, hanem — a preszbitereket mintegy átugorva — a püspökökben fedezi fel « az apostoli magról sarjadt bujtóágakat », « a kezdettől folyó utódlás által » (vö. Tertulliánusz, *Praescr. haer.* 32). Nem az újszövetségi tanúságok, hanem a későbbi szentatyai hagyományok játsszák ebben a levezetésben, jellemző módon a főszerepet. Azok között is Antiohiai Ignác viszi el a pálmát. Az ő írásai alapján a preszbitereket és a diakónusokat valóban minden fenntartás nélkül a « *püspökök segítőinek* » lehet tekinteni (LG 20/2, vö. 21/1; 28/2). Így mutatkozik meg az a történelmi alap, amelyre aztán, Római Kelemen ószövetségi papság-analógiáját is felhasználva (vö. 1 Clem 42,3k; 44,3k; 57,1k), felépül a következő tétel: « A preszbiterek, bár nem letéteményesei a legfelsőbb papságnak (pontificatus) és

hatalmuk gyakorlásában függenek a püspököktől, velük mégis összeköti őket a papi méltóság (sacerdotali honore). Az egyházirend szentségének erejében Krisztusnak, a legfőbb örök papnak képmására (...) felszentelést kapnak az Evangélium hirdetésére, a hívek lelkipásztori szolgálatára és az istentisztelet ünneplésére. Teszik ezt mint az Új szövetség igazi papjai (veri sacerdotes) » (LG 28/1).

Háromtagú szolgálatuk leírása után — ez a püspökével azonos, csak egy plébánia szűkebb kereteire vonatkozik — szó esik arról, hogy ők « a püspökkel együtt egy egyetlen *preszbitériumot* alkotnak » (LG 28/2). Miben áll gyakorlatilag ez a papi tanács, hogyan működik, milyen jogokkal veszik ki abból részüket az egyes preszbiterek, hogy esetleg a püspök és preszbiterei között hasonló vagy analóg kollegiális kapcsolat áll-e fenn mint a pápa és a püspökök testülete között: minderről itt nem esik szó. A probléma megvitatása a zsinat utáni időkre maradt. Ami azonban világosan kifejezésre jut, azok a preszbiterek kötelességei a püspökükkel szemben. Ők « képviselik és mintegy jelenítik meg a püspököt a hívek helyi gyülekezeteiben ». Ezért szükséges, hogy a « püspököt igazán atyjuknak ismerjék el és tisztelettel engedelmeskedjenek neki. A püspök viszont fiainak és barátainak tekintse papi munkatársait, amint Krisztus már nem szolgáknak, hanem barátainak hívja tanítványait (vö. Jn 15,15) » (LG 28/2)... További kötelesség: a papok, vagyis a preszbiterek egymás közötti testvéri együttműködése (LG 28/3) és « atyai » ill. « pásztori » felelősségvállalásuk a hívekkel szemben (LG 28/4).

Érdekes megfigyelni, hogy « Lumen gentium » a papokról beszélve kevésbé hangsúlyozza az egyéni kezdeményezést, a döntésben tanáccsal való részvételt és a felelősség szolidáris megosztását, mint a világi hívek

apostolkodásával kapcsolatban. Ezt a hézagot is a zsinat utáni továbbkeresés próbálja majd pótolni nemegyszer drámai körülmények között.

9.2.4.3. *A diakónusok*

« A hierarchia alsóbb fokán állnak a diakónusok, akik a kézrátételt nem a papságra (sacerdotium), hanem a szolgálatra (ministerium) kapják » (LG 29/1). Keresztelés, áldoztatás, a házasság megáldása, a Szentírás felolvasása és más istentiszteleti tevékenység — temetés, imavezetés — és szociális szeretetszolgálat tartoznak feladataik közé.

A világszerte terjedő paphiány már a Zsinatot is arra késztette, hogy a diakonátus helyreállítását « mint a hierarchia sajátos és állandó fokozatát » mérlegelje. Ahol a helyi püspöki kar ezt szükségesnek tartja a lelkek gondozására, a pápa « hozzájárulásával rá lehet ruházni a diakonátust érettebb korú házasemberekre is » (LG 29/2). Hogy mennyiben oldja meg ez az intézkedés a jelenlegi lelkipásztori válságot szerte a világon, azt csak a következő évtizedek tapasztalata fogja kimutatni. Hiszen ahány helyi egyház, annyifélék a kérdések és a válaszok is. A fő dolog az egyházak közötti tapasztalatcsere.

9.2.5. *Helyi egyház és kollegialitás*

A Zsinat feltűnő nyomatékkal beszél « helyi » illetve « részleges egyházak »-ról (« ecclesiae locales », « ecclesiae particulares »). Bár itt sem ad kimondott definíciót, ki lehet következtetni, mit ért e két egymástól nem mindig világosan megkülönböztetett fogalmon. Elsősorban az egyházmegyéket (CD 11; LG 23), de aztán egész egyházmegye-csoportokat is, amelyek például egy adott állam, nyelvterület vagy kultúra (vö. AG 19-

22) alapján alkotnak összefüggő egységet. Ezen kívül a keleti görög, szláv, örmény vagy arab rítus-közösségeket is (UR 14/3; 16/1). De talán ide számíthatók még bizonyos szempontból a plébániák, a munkahelyükön apostolkodó világiak csoportjai (AA 18/1), a diákok vagy vendégmunkások számára képzett lelkipásztori közösségek, sőt ökumenikus ima- és találkozási csoportok is (UR 8/1).

Mivel nemegyszer a Egyház « helyi » mivolta mérvadó kritériumaként Krisztus jelenléte a hivők egy adott « gyülekezetében » szerepel, és ehhez a mátéi Jézus-szóra hivatkozik a Zsinat: « ahol ketten vagy hárman összegyűlnek az én nevemben, ott vagyok közöttük » (Mt 18, 20) (AA 18/1; SC 7/1; UR 8/1), feltehető, hogy végeredményben igen bő « helyi egyház »-fogalommal van dolgunk. Ezt a feltevést megerősíti a « Lumen gentium » egy mondata, amely az « Isten népéről » szóló 2. fejezetben olvasható, és amely a keresztény családra vonatkozik: « Ebben a szinte házi egyházban » (ecclesia domestica) legyenek a szülők (...) a hit első hirdetői » (LG 11/2). Egy otthon, család « háza-népe » mint helyi egyház? A gondolat nem nélkülözi a teológiai alapot. Már Pál apostol is hasonló módon írt barátairól, Priszkáról és Aquiláról, és üdvözölte a « házukban levő Egyházat » (görögül: « kat' oikon autoon ekklesian ») (Róm 16,5; 1Kor 16,19). Ez a megállapítás szilárd újszövetségi alapokra helyezi azt a feltételezést, hogy igen kis létszámú hivőcsoportok is a Krisztus-jelenlét elve alapján egyházi jelleggel bírhatnak, helyi megvalósulásai lehetnek az Isten egy, szent, katolikus és apostoli Egyházának. Hogy itt a « helyi » mivolt fogalma nem minden esetben egy földrajzilag mérhető területet, hanem gyakran egy-egy nem, vagy aligha helyhez kötött embercsoportot jelez, nem szorul külön bizonyításra. Természetesen a Krisztus-jelenlét kritériuma egybeesik az össze-

gyűlésre kész személyes hit-aktusok kritériumával. Így nem habozik a Zsinat az « ecclesia » szót a « congregatio » szóval helyettesíteni, ami a hívek önkéntes és felelős csoportosulására utal.

Teszi ezt a « Lumen gentium » már a következő egyháztanilag (és nemcsak egyházjogilag) fontos szövegben: « Krisztusnak ez az egyháza valóságosan jelen van a hívek valamennyi törvényes és pásztoraikhoz ragaszkodó *helyi gyülekezetében* (in [...] congregationibus localibus), amelyeket már az Újszövetség is egyházaknak (ecclesiae) nevez (vö. Csel 8,1; 14,22kk; 20,17 stb.). A maguk helyén ugyanis ők (...) Istentől meghívott új nép. Krisztus evangéliumának hirdetése a helyi egyházakba gyűjti össze a hivőket, akik megünneplik az Úr vacsorájának misztériumát (...). A püspök szent szolgálata alatt bármelyik oltár-közösség jelképe annak, 'ami nélkül nincs üdvösség': a szeretetnek és a 'titokzatos test egységének' (Aquinói Tamás, *S.Th.* III.73.3) » (LG 26/1).

A már mondottak mellett szövegünk különösen a püspök szerepét emeli ki, mint a helyi Eukarisztia felelősét. Ezzel, Antiohiai Ignácot követve, arra utal, hogy az Úr vacsorájának ünneplése és a püspöki vezetés minden esetre a helyi egyháziság *teljes* alkatához tartoznak. Ez aztán magában foglalja azt a követelményt is, hogy minden kiscsoport, amely a fent említett kritériumok alapján valóságos, de *csírában* valóságos Egyház, ezt az eukarisztikus és püspöki teljességet kívánja és keresse. Azt az alakzati teljességet, amelynek révén belekapcsolódik az egyházak nagyobb, átfogóbb « communio »-jába. (Lásd a cipriánuszi elvet.)

Eddig dogmatikai tanításról volt szó. De a Zsinat ebből egyházjogi következtetéseket is le kíván vonni. Először is azt a követelményt, hogy a különböző helyi egyházak püspökei egymással kollegiális kapcsolatba

lépjenek, s ilyen kapcsolatot tartsanak fenn. Jobban mondva: a püspököknek oda kell hatniuk, hogy az általuk vezetett egyházak maguk jussanak kapcsolatba egymással (vö. LG 23/1). Ez annál is fontosabb, mert a hitszemlélet egy alapvető szempontjából nézve « bennük és belőlük létezik (exsistit) az egy és egyetlen katolikus Egyház » (LG 23/1).

Az egységnek és az egyetemességnek íly módú szolgálata ugyanakkor arra a felismerésre is támaszkodik, hogy a püspökök mint egyházmegyéik vezetői nem egy magasabb hatóság képviselőiként azok. « Nem a római püspök helytartóinak kell tekinteni őket, hiszen saját teljhatalom letéteményesei, és a szó legigazibb értelmében nevezik őket az általuk kormányzott nép elöljáróinak » (LG 27/2). Felhatalmazásuk nem « emberi jogra » támaszkodik, sem pápaira, sem egyházira. Hát akkor milyenre? « A püspökök — szól a válasz — Krisztus helytartóiként és követeiként kormányozzák a rájuk bízott részleges egyházakat (...). Ez a hatalom, amelyet Krisztus nevében személyesen gyakorolnak, a saját rendes és közvetlen (telj)hatalmuk » (LG 27/1).

Itt is tehát egy krisztusközpontú szemlélet jut érvényre. Mint ahogy a helyi egyházak nem csupán közigazgatási részlegei, darabjai, töredékei egy magasabb egyházi közösségnek, nem merő « filiái » egy anya-egyháznak, és egyházlétüket nem a világegyháztól mintegy « átruházva » nyerik, hanem a körükben jelenlevő Krisztustól, hasonló módon a helyi püspökök sem egyszerűen a pápa alkalmazottjai, « teljhatalmú miniszterei » vagy kiküldöttjei, hanem közvetlen módon Krisztus követei. Mint ilyenek, teljesjogú tagjai annak püspöki kollégiumnak, amely a pápa primátusi elnöklete alatt a világegyházért és a helyi egyházakért egyszerre felelős. Mindnyájan felelősek azért, hogy az egyházak katolikus világközössége egy helyi egyház érdekét se feledje, és viszont

a helyi egyházak se veszítsék szem elől a világközösség sajátos gondjait, problémáit, szempontjait.

A cél világos, és az eszköz is: az egyetemes püspöki kollégium. Ezt a Zsinat az apostolok közösségének képére és hasonlatosságára határozza meg: « Amint az Úr rendelése szerint Szent Péter és a többi apostol egy apostoli kollégiumot alkot, hasonlóképpen (pari ratione) kapcsolódnak egymáshoz a római püspök, Péter utódja, és a püspökök, az apostolok utódai » (LG 22/1).

9.3. *A pápa primátusa*

Fokozatosan fejlődött ki és szilárdult meg az Egyházban a tudat, hogy a római helyi egyház püspöke mint Péter utódja a péteri egységszolgálatnak és az azzal összefüggő jogoknak letéteményese. A fejlődés néhány állomását fentebb már ismertettük. Az V. század végén már kiforrott tan lett az eredménye.

Ökumenikus szempontból igen fontos ez a téma, hiszen főleg a lutheri reformáció óta itt kristályosodott ki a legerősebb és legmakacsabb ellentét a különböző keresztény felekezetek között. Ezért talán nem lesz fölösleges azt a néhány pontot röviden megneveznünk, amelyben a teologiai kutatás mai, elméletileg minden felekezet számára mérvadó, ill. elfogadható állását lehet felismerni.

(1) Történelmi ténynek tekinthető, hogy Péter a Jézus-tanítványok szóvivője volt. (2) A « Tizenkettő » között mindig az első hely jut ki neki az újszövetségi tanúságok szerint. (3) Péter a Feltámadott első tanújaként és az első keresztény missziók főfelelőseként lép fel. (4) A Máté-evangélium 16. fejezetében megőrzött ősegyházi hagyomány oda mutat, hogy a péteri szolgálat az Egyház megalapozásának krisztusi művében maradandó jelleggel bír. (5) A történelmi fejlődés alakulá-

sa oda vezetett, hogy Róma püspöke emelhetett igényt a péteri szolgálat maradandó hordozására. (6) A XVI. század nagy reformátorai, mindenek előtt Luther és Kálvin elvben nem látták a Szentírással ellentmondónak azt a tételt, miszerint egy bizonyos szolgálati primátus a világegyházban egy adott püspök vállán nyugodhat. (Lásd Küng, *Die Kirche,* 536-542; Gánóczy, *Ecclesia ministrans*, 213-215, 329-342, 419-430).

A vita természetesen tovább folyik egy kettős kérdéssel kapcsolatban, amelyre eddig nem volt lehetséges ökumenikus megoldást találni: Hogyan lehet és kell a pápa jogszolgáltatási és csalhatatlan tanítói teljhatalmát értelmezni katolikus felfogás szerint? Hogy a II. Vatikáni Zsinat állásfoglalása szintúgy, mint az idevágó problémák a kellő élességgel legyenek megvilágítva, tanácsos mindkét kérdésre vonatkozóan az első Vatikáni Zsinat döntéseinek ismertetésével kezdeni.

9.3.1. *Jogszolgáltatási teljhatalom*

Először is tisztázzuk a fogalmat. A katolikus Egyház jogi hagyománya szerint minden egyházi tisztség viselőjében meg kell különböztetni az ún. « szentségi hatalmat » (potestas ordinis) a « jogszolgáltató hatalomtól » (potestas jurisdictionis). Az első nem más, mint egy a felszentelt pap vagy püspök személyétől elválaszthatatlan felhatalmazottság a szentségek kiszolgáltatására. A második ezzel szemben egy olyan felhatalmazottság, amelyet egy pap vagy püspök egy bizonyos meghatározott *feladat* elvégzésére kap az egyházi közérdek közigazgatási szolgálatában. Ez a « hatalom » a felhatalmazott személyétől elválasztható: át lehet ruházni másra, le lehet róla önként mondani, súlyos visszaélés esetében el lehet veszíteni. A legtöbb esetben egy ún. « missio canonica » által lesz valaki letéteményese a « jogszolgál-

tató hatalomnak », vagyis már fennálló egyházi jogszolgáltatás hordozóitól kapja, veszi át azt. Egy minden bizonnyal Mt 16,18-19-re támaszkodó egyházjogi tanítás szerint a Péter-utód Istentől ill. Krisztustól közvetlenül kapja az egység szolgálatának megfelelő felhatalmazást. Ennek ellenére megszűnhet, ha a választott és beiktatott Péter-utód önként lemond róla. (Lásd K. Mörsdorf, *LthK* 6,218-221).

Az I. Vatikáni Zsinat egy sok évszázados vita végére kívánt pontot tenni — és a pápaság helyzete 1870-ben még külön okot is adott erre —, amikor kijelentette: a pápai hivatal nemcsak « felügyeleti és vezetői » jelleggel rendelkezik, hanem « a teljes és legfelső jogszolgáltatás » hatalmát is képezi « az egész Egyház felett » (DB 1831). Így a római püspök az egész Egyháznak « legfelsőbb bírója », hozzá fellebbezhet bárki bármilyen más egyházi ítélet ellen, az ő ítélete után azonban nincs más fellebbezési jog, még az « egyetemes zsinathoz » sem (DB 1830); végül: minden világi hatalom befolyásától szabadon kell tudnia érintkezni a hívekkel és a híveknek vele (DB 1829).

Megkapó, milyen más és mennyire tágabb szemszögből nézte a II. Vatikáni Zsinat — természetesen békésségesebb körülmények között — a pápai jogszolgáltatás kérdését. Eleve az egyházi hit és közösség *egységének* és a püspöki *kollegialitásnak* kettős szemszögéből. A jog alá lesz rendelve a hitnek és a hitbeli testvériségnek — mondhatnánk —, és a világ püspökeinek összessége nem jelenik meg többé a láthatáron csupán mint egy egyetemes zsinat többé-kevésbé fenyegető alternatívája. Inkább mint olyan szerv jelenik meg a püspöki kollégium, amely a pápai egységszolgálatnak egyben tárgya és elősegítője, elszakíthatatlan munkatársa. Legalábbis így értelmezhetjük a következő két szöveget: « Hogy pedig maga a püspöki testület egy és oszthatatlan legyen,

(Krisztus) Szent Pétert a többi apostolok élére helyezte, és benne a hit és a közösség egységének állandó és látható elvét és alapját (principium et fundamentum) hozta létre » (LG 18/2). Ez a kijelentés ugyan megtalálható már az I. Vatikáni Zsinat szövegében is (vö. DB 1821), de egy meglehetősen más összefüggésben. Egy olyanban, amelyben a kollégium tevékeny közreműködése a legfelsőbb jogszolgáltatásban nem kerül kifejtésre.

A másik szövegünk éppen ezt a közreműködési viszonyt elemzi: « A kollégium, vagyis a püspökök testülete csak úgy rendelkezik tekintéllyel, ha szoros egységben jelenik meg (simul... intelligatur) a római püspökkel, Péter utódjával, a testület fejével, akinek primátusi teljhatalma csorbíthatatlan marad mind az összes pásztorok, mind a hívek irányában. A római püspöknek ugyanis tisztségénél fogva, mint Krisztus helytartójának és az egész Egyház pásztorának, teljes, legfelső és általános hatalma van az Egyház felé, és ezt mindig szabadon gyakorolhatja. A püspökök rendje viszont — amely az apostolok kollégiumának a tanítói hivatalban és a lelkipásztori vezetésben utódja, sőt mi több: amelyben az apostoli testület folytonosan tovább él —, fejével a római püspökkel együtt, és sohasem e fő nélkül, *szintén letéteményese az egész Egyházra vonatkozó legfőbb és teljes hatalomnak* » (LG 22/2).

Mi az új ebben a tanításban? Kétségkívül az, hogy itt a legfelsőbb « jogszolgáltató hatalomnak » egy kettős letéteményese, alanya, hordozója jelenik meg. Jobban mondva: a két letéteményesnek egy korrelációja, anélkül, hogy tökéletes szimmetria állna fenn közöttük.

Ezen a ponton enged teret a zsinat tanítás további kérdéseknek. Hogyan működik a kollegiális módon gyakorolt primátus? Tényleg olyan módon, mint — az itt használt biológiai hasonlat szerint — a fej és a test szerves összefüggése és összedolgozása? Ha igen, akkor

bizonyos mértékben sántít a hasonlat. Hiszen először is a fej maga is tagja a testnek, másodszor is, mint ilyen éppúgy rá van utalva a többi tagra, mint a többi tag rá. Egy test nélküli fej éppúgy életképtelen, mint egy fej nélküli test! Marad tehát az átvitt értelem egy pozitív változata: a pápának a püspökökkel kapcsolatban hasonló módon van egy *különösen központi* szerepe, mint — mutatis mutandis — az agyvelőt magában hordozó fejnek a testtel kapcsolatban, amelyhez tartozik. Ha a szöveg így, egy központi, de nem kizárólagos és izolált, egységszolgálat értelmében értelmezhető, akkor nyilvánvaló a « haladás » az eddigi szemlélettel szemben.

De akárhogy is értelmezzük ezt a szöveget, torzó maradna az eredmény, ha nem vennénk figyelembe a pápai primátus másik összetevőjét: a tanítói hivatalt.

9.3.2. *Tanítói teljhatalom és a csalatkozhatatlanság karizmája*

Mi sem természetesebb, mint az a fejlődés, amely a Jézus-tanítványok igehirdetését, « kérügmáját », egy rendszerezett tanítás, « didaszkalia » formáiba öntötte, hogy aztán egy számban megnövekedett, megszervezett Egyház rendszeres hitoktatásának, katekézisének, teologiájának és dogmatikájának tárgyát képezze. Nagyon hamar, már az első évszázad vége felé eljött az idő, amikor életfontosságúvá vált a kereszténység fennmaradásához, hogy a hivatalos tanítás hiteles, hamisítatlanul apostoli maradjon (vö. 1 és 2 Tim, Tit), és hogy ennek megfelelően szavahihető, hitükben biztos és közérthető tanítók működjenek az Egyházban. Az is fontos lett, hogy a tanítók nemegyszer különböző, sőt ellentétes tanítása is egy felettük álló döntőbíróság ítélete alapján tisztázódjék, nehogy a Kinyilatkoztatás lényeges mondanivalója eltűnjék az emberi vélemények és érde-

kek erdejében. Így érthető annak a tanítóhivatalnak (magisterium) a kialakulása, amelyet először a zsinatok, majd az azok belső nehézségeiben is döntőbíróként segítő római püspökök gyakoroltak. Mi maradt meg ebből a kettős tanító hivatalból a XIX. század vége felé? Az I. Vatikáni Zsinat szövegei megmondják. Idézzük a legfontosabbakat:

« A római püspökök az idők és a tárgyi helyzetek szerint egyszer az egyemes zsinatok összehívása vagy a földkerekségen szétszórt Egyház véleményének meghallgatása által, máskor pedig más eszközöket (...) alkalmazva határozták meg (definiverunt) mint követendő tanítást, amiről Isten segítségével felismerték, hogy *a Szentírással és az apostoli hagyományokkal megegyezik.* Péter utódai sem azért kapták meg ugyanis Szentlélek ígéretét, hogy az ő kinyilatkoztatásával új tant hozzanak nyilvánosságra, hanem acélból, hogy (a Lélek) segítségével az apostolok által áthagyományozott *kinyilatkoztatást,* vagyis a hit letéteményét (fidei depositum) szentül megőrizzék és hűségesen kifejtsék » (DB 1836/1-2).

A tanítás egyetlen forrása tehát az apostoli hagyomány, amelynek lényegi része a Szentírásban található. Ezt a tanítást hivatottak a római püspökök is a kinyilatkoztatott igazság hordozójaiként megőrizni, továbbadni és mindig újra kifejteni, magyarázni, értelmezni.

Önerejéből sem Péter, sem a Péter-utód nem képes a feladat teljesítésére. De nem is marad magára. Hiszen érvényes rá a lukácsi Jézus-ígéret, amely az esendő Péterhez szól: « Én azonban imádkoztam érted, hogy meg ne fogyatkozzék a hited, és hogy te, egykor megtérve, megerősítsd testvéreidet » (DB 1836/2).

Ezzel már a minden emberi elégtelenségen erőt vevő *karizma* lép az előtérbe, amely a péteri szolgálat bármely alanyának lehetővé teszi, hogy az Egyház egységét

őrizze, és tőle mindennemű végzetes « tévedést » vagy « szakadást » elhárítson (DB 1837).

Következik a pápai csalatkozhatatlanság (infallibilitas) dogmájának meghirdetése: « Ha a római püspök legfelsőbb tanítói hatalommal (ex cathedra) nyilatkozik, vagyis ha hivatalát mint minden keresztény pásztora és tanítója gyakorolja, és így legfelsőbb apostoli tekintélyével egy a hitet és az erkölcsöt érintő tanról eldönti, hogy azt az egész Egyháznak követnie kell, akkor — annak a segítségnek az erejéből, amelyet Isten neki Szent Péter személyében megígért — *csalatkozhatatlanul* nyilatkozik. Ez az a csalatkozhatatlanság, amellyel az isteni Megváltó a hitbe és erkölcsbe vágó kérdések eldöntésére az ő *Egyházát* akarta felruházni » (DB 1839/2).

Ez utóbbi kijelentés a II. Vatikáni Zsinat távlatában még nagyobb fontosságot nyert (vö. LG 25). A csalatkozhatatlanság kegyelem. Nem emberi okosság, műveltség, belátás és ügyesség gyümölcse. És ennek a karizmának az alapvető címzettje és hordozója az Egyház a maga kollektív és egyetemes valóságában; ugyanazon Egyház püspökeinek véleményét a pápa is kikéri, mielőtt bármilyen dogmatikus döntést hozna. Tehát egy természetes emberi igazságkeresés (éspedig egy közös és csak végeredményben egyéni, pápai keresés) találkozik itt az igazság megtalálása kegyelmi adományával, amely őt megtermékenyíti, és benne a csalatkozhatatlanság gyümölcsét hozza. E gyümölcs nélkül az Egyház nem tud élni, vagy legalábbis nem képes azon az úton megmaradni, amely végül is minden emberi gyarlósága, hibája és tévedése ellenére a krisztusi népet a célba vezeti.

Napjainkban is még a következő mondat okozza a legnagyobb problémát: « Ezért a római püspök ilyen döntései *önmaguk alapján* és nem az Egyház egybehang-

zó véleménye alapján (ex sese, non autem ex *consensu* Ecclesiae) meg nem változtathatók (irreformabiles) » (DB 1839/2).

Mit jelent ez az « önmaguk alapján »? És mit ez a « meg nem változtathatók »? A II. Vatikáni Zsinat az első kérdésre megpróbált egy legalábbis részleges választ adni. (LG 25/3) Azért lehet az ilyenfajta pápai döntéseket « méltán nevezni (merito dicuntur) » meg nem változtathatóknak, mert (és amennyiben) azokat a pápa « a Szentlélek segítségével » terjeszti elő. Lényegében tehát, egy adott vitás esetben hozott *döntésről* van szó (ez a « definitio » szó értelme), egy ítéletről igaz vagy nem igaz dolgában, amely nem azért számíthat csalatkozhatatlanságra, mert egy többségi szavazás helyesnek találta, hanem azért, mert az alapja, amelyre mintegy felépült, nem más, mint az Isten Lelke, az Igazság Lelke. Ebből a « saját » alapból (ex sese) meríti minden értékét, nem pedig egy úgyszólván « parlamentáris » megegyezésből (ex consensu).

Megváltoztathatatlanságuk következésképpen egy az igazság jegyében hozott döntésé és ítéleté. Arra a kérdésre vonatkozik, amely az adott helyzetben vita tárgyát képezte. Ennek szempontjából tényleg végső szó, amely ellen hiú dolog lenne fellázadni. Szerintünk nem vonatkozik azonban a megváltoztathatatlanság a döntés és az ítélet *nyelvi* megfogalmazására, mondataira és szavaira, mintha emberi kifejezési eszköz képes lenne véglegességre. Az ember nyelve természetszerűleg sokféle és változó. Ezenkívül kifejezési képessége határolt. Így szerintünk nemcsak elképzelhető, hanem szükséges is, hogy adott körülmények között egy adott nyelvi alakba öntött dogmatikai döntés később, más körülmények között, más nyelvi formában nyerjen megfogalmazást. Célja ugyanis az, hogy minden idők minden

kultúrkörében egy és ugyanazon igazság legyen érthetővé, érje el a hitre kész emberek megértőképességét.

K. Rahner ilyen értelemben írja, hogy minden dogma-mondat « előre felé nyitott », vagyis nyitva áll az előre haladásra (nach vorne offen ist). (*Zum Begriff der Unfehlbarkeit*, 9-26).

A II. Vatikáni Zsinat nem változtatta meg lényegében a pápai csalatkozhatatlanság dogmáját. De részben új fogalmazást adott neki, amennyiben összekapcsolta azzal a kijelentéssel, hogy a püspöki kollégium részt vesz az Egyház ide vonatkozó kollektív karizmájában: « Az Egyháznak megígért csalatkozhatatlanság megvan a *püspökök testületében* is, amikor Péter utódjával közösen gyakorolja a legfelsőbb tanítóhivatalt. Sohasem maradhat el az Egyház hozzájárulása (assensus) ezekhez a döntésekhez, éspedig a Szentlélek tevékenysége miatt nem, amely Krisztus egyetemes nyáját megőrzi és előbbre viszi a hit egységében » (LG 25/3; vö. 25/2). Megfigyelhettük: ebben az állásfoglalásban az Egyházról mint minden hivő közösségéről van szó, a hivő közösség « assensus »-áról, « hozzájárulásáról » a tanítóhivatal döntéseihez.

« Assensus » mást jelent, mint az I. Vatikáni Zsinat « consensus » szava. Amaz egy « egybehangzó véleményt » jelzett, amely nem lehet egy dogmatikai döntés végső alapja. Emez egy a döntéshez való szellemi és lelki « hozzájárulást » jelez, amely nem egyéb mint a közösség részvétele az egyházi igazságkeresés folyamatában. Bár legtöbbször a « receptio », a befogadás fogalmával adják vissza, de az biztos, hogy nem egy passzív befogadásról van szó. Sokkal inkább a hit sajátos megértéséről, amelyet a hivő maga is végeredményben a Lélek behatására vezet vissza. Ez a magatartás természetesen nem zárja ki a kritikát, a továbbkeresést és a véleménynyilvánítást a megfelelő nyelvezet és a fogal-

mazás terén. A « receptio »-nak ez a felelőssége nagyrészben a hittudósokra hárul, de minden egyes hivőre is: mindenki meg van híva az Evangélium örök igazságának mai nyelveken való hirdetésére, újra-mondására, újra-átélésére. Átélt evangéliumi igazság pedig végeredményben az az erő, amely az Egyházat a maga egészében élteti. Példa erre nem utolsó sorban az, ami Mária misztériumában tárul elénk.

10. *Mária Krisztus és az Egyház misztériumában*

Már az V. században a római hitvallás hozzátette a mondottakhoz: « hiszem a szent katolikus Egyházat »: « (hiszem) a szentek egyességét » ill. « közösségét ». Ennek a hozzáfűzött kijelentésnek egy jóideig két különböző értelme lehetett. Vagy a « szent dolgokban (sancta) », vagyis a « szentségekben », és mindenekelőtt az Eukarisztiában való közös részesedést jelezte, vagy pedig a « szent személyekkel (sancti) », főként a mártírhalált halt hitvallókkal érzett összeköttetést. Tőlük várt a földön « zarándokló » nép égi közbenjárást, az eszkatologikus üdv elnyerésének imádságos kérését.

A II. Vatikáni Zsinat elő kívánta mozdítani a hitvallási kijelentés második értelmének tudatát: az ekkleziális közösség beletorkollik a megdicsőültek, a már Isten bensőséges társaságának örvendők közösségébe, amellyel már most is összeköttetést tart a földönjárók hite.

Fontosnak tartja, hogy ez a tudat a megemlékezés (LG 50/1), a követés (LG 50/2) és a hálaadás (LG 50/3) hármas magatartásában élő valósággá legyen a hivők körében. Üdvös dolog *megemlékezni* már a földön nem kimondottan szentül élt « megboldogultakról » is: az értük mondott imádság nem közömbös Isten szemében. Annál inkább jó és helyes azoknak em-

lékét újra meg újra felidézni, akiknek földi zarándoklása követendő példa marad, és akik maguk is imádkoznak Isten közelében a még mulandó időben élőkért. Az ilyen megemlékezés kétirányú szolidaritás jele. Mint Pál apostol mondta: « viselje az egyik a másik terhét » (Gal 6,2). És erősödjék ezzel is a hit, hogy a halál csak átmenet az egyik életből a másikba, a mulandóból az örökkévalóba. Jó példával előljáró, mert előttünk járt, hivők *követése* pedig végeredményben nem más, mint Jézus követése: így lehet a földön járó ember tanítványa az immár megdicsőült Jézus nagy tanítványainak. Természetesen nem Krisztus mellett vagy akár őt mellőzve lépnek elénk a szentek. Sokkal inkább krisztusközpontú múltjuk és jelenük példaadásával. És a *hálaadás*? Köszönet illeti a szent Istent magát, hogy szent embereket teremtett, és ezzel minden ember megszentelődésére élő reményt alapozott meg. Köszönet azért is, hogy Isten mivolta ilyen sokféle élettörténet tükrében mutatkozott meg, ha részlegesen is: « Csodálatos az Isten szentjeiben » (vö. 2Tessz 1,10).

Ezenkívül az Isten népének úgyszólván többdimenziós egyetemessége jut érvényre a szentek tiszteletében. Elég a Jelenések könyvének apokaliptikus meglátására gondolni: az örök életben magasztalják Istent mindnyájan, « akiket Krisztus vére megváltott minden törzsből, nyelvből, népből, nemzetből » (Jel 5,9) (vö. LG 50/4).

Ökumenikus szempontból örvendetes az a gondosság, amellyel a konstitúció minden olyan utalástól őrizkedik, amely a szentek tiszteletének a Luther és Kálvin által méltán ostorozott kinövéseire emlékeztethetett volna. Semmi nyoma olyasminek, ami a bálványimádás, a Krisztus-feledés, a lelki javakkal való kereskedés és az üdvözítő érdemek hajhászása vádját továbbra is jogossá tenné. Ebben a « szentek közösségének » megtisztelt összefüggésében beszél a Zsinat aztán Máriáról is.

10.1. *Mária Krisztus misztériumában*

Krisztusközpontúságról tesz tanúságot már az első Máriára vonatkozó mondat: « Isten elhatározta, hogy végrehajtja a világ megváltását; amikor tehát elérkezett az idők teljessége, elküldte Fiát, aki asszonytól született..., hogy elnyerjük a fogadott fiúságot (Gal 4,4-5) » (LG 52/1). Finom érzékű és Mária valóságos lényének nagyon is megfelelő bevezetés ez: anélkül, hogy őt nevén nevezné, a konstitúció érzékelteti, hogy életmisztériumához az Isten Fiának emberré levése — sőt, mint a Galata-idézet sajnos kihagyott része megjelöli, zsidóvá levése — adja meg a kulcsot. Isteni megváltás egy történelmileg megfogható, a Szövetség népéből született emberélet által: ez Pál « asszonyról » szóló beszédének legmélyebb értelme.

Ezzel máris teológiai alapot nyer a következő zsinati kijelentés: az « asszony », Mária, az emberré, zsidóvá lett Isten Fia anyja, az az emberi lény, aki a Megváltás misztériumához egyedülálló módon közel áll. Ő úgyszólván az első megváltott. Avagy mint a Zsinat maga mondja: « Fenségesebb módon részesült a megváltásban Fia érdemeire való tekintettel; és szoros, felbonthatatlan kötelék által egyesült ővele » (LG 53). A Hagyomány joggal nevezi tehát Máriát « Isten Anyjának », « szülőjének ». És joggal ismer el neki egy, bár « alárendelt » (LG 62/3), de valóságos részvételt Krisztus küldetésében.

10.2. *Az Isten Anyja*

Máriának sok megtisztelő címet és nevet adott a keresztény ájtatosság. De a Zsinat a legősibbet helyezi, mint egyben a legfontosabbat is, az előtérbe: Mária « Istenanya ». Ez az állítás képezi minden kijelentésében, hogy úgy mondjuk, a főmondatot, minden további

ennek függvénye, következménye. Az alap erre az Efezusi Zsinat (431) idején használatba került « theotokos », azaz « istenszülő » kifejezés (DB 113); erre vezethető vissza kifejezetten a Mária-tiszteletet tárgyaló bekezdés (LG 66), de hallgatólagosan a konstitúció sok más mondata is (LG 52, 53, 56, 57, 61). Máshol inkább a « Krisztus anyja » (LG 52, 54, 55, 65) vagy « Jézus anyja » (LG 56, 58, 59, 68) név szerepel. Természetesen az « istenszülő » kifejezés mögött nem valami az antik misztérium-vallásokból átvett mitológiai elképzelés rejtezik. Valójában egy összevont, lerövidített krisztológiai hitvallást képez. Az a mondanivalója, hogy Mária mint Jézus szülőanyja annak az embernek anyja, aki feltámadásában, kereszthalálában és életében mint Isten « Egyszülöttje », emberi életet elő isteni « Küldöttje » és « Kinyilatkoztatója » nyilatkozott meg. Aki ennek az Isten Fiának és Fiúistennek (vö. Jn 1,2. 14) anyja, méltán vallható hittel Isten anyjának. Ilyen értelemben ez a cím végeredményben lerövidített megvallása a Krisztusba, mint az emberré lett Istenbe vetett hitnek; ami ismét megfelel a dolgok természetének, hiszen Máriát minden tanúság szerint a magán túlmutató Isten-mutatás jellemzi. Ez csendül fel már a Magnificat első mondatában is: « Magasztalja lelkem az Urat és ujjongjon szívem üdvözítő Istenemben. Hiszen tekintetre méltatta alázatos szolgáló leányát » (Lk 1,46k).

Az Isten-anyaság « főmondata » mintegy « mellékmondatokként » hordozza a katolikus Mária-dogmatika többi vonatkozásait. A konstitúció szerzői jellegzetes módon beledolgozták az Isten anyja szűzességéről, « szeplőtelen fogantatásáról » és « mennybevételéről » szóló kijelentéseiket mindabba, amit Máté és Lukács tanúsága szerint Jézus, Mária és a jeruzsálemi ősközösség közös élettörténetéről tudni vél a Hagyomány (lásd LG 57-59).

Egy ilyen « főmondat-mellékmondat »-viszonyra ad példát először is egy a Mária mindenkori *szűzességéről* szóló kijelentés: « Az Anyának a Fiával való kapcsolata az üdvözítés munkájában Krisztus szűzi fogantatásának idejétől fogva egészen haláláig mutatkozik meg » (LG 57). Nyomban következnek Mária élettörténetének részletei: látogatása Erzsébetnél, Jézus születése, « amikor az Istenanya örvendezve mutatta meg a pásztoroknak és a bölcseknek elsőszülött Fiát, aki nem csorbította, hanem megszentelte az ő szűzi épségét » (u.o.), a zarándoklat a jeruzsálemi templomba, a kánai menynyegzőn való részvétel (LG 58) és így tovább. A máriai szűzesség mivolta nem képezi külön elemzés tárgyát. Arra is csak egy mellékmondatban történik utalás: « Hivő és engedelmes lélekkel e világra szülte az Atyának Fiát, mégpedig férfit nem ismerve, a Szentlélektől beárnyékolva (...) kétely által meg nem hamisított hittel » (LG 63). A hangsúly itt egyértelműleg Mária hitén és Istenbe vetett rendíthetetlen bizalmán nyugszik: szűzességének biológiai vagy biológiailag fel nem fogható módjáról nem esik szó.

A *Szeplőtelen Fogantatást* egy érdekes kettősség jegyében említi meg szövegünk. Egyrészt még a « szeplőtelenség » negatív fogalmát használja, a bűntől való mentesség értelmében. Teszi ezt ismét egy közbeszúrt mondatban, amely a « szeplőtelen » Szűznek « az eredeti bűnösség minden foltjától », ill. « elesettségétől », « botlásától » (originalis culpae labe) való megőrzéséről szól (LG 59). Másrészt azonban az esetek többségében egy pozitív értelmezés lép az előtérbe. Nem puszta bűnösség nélküliségről vagy bűnmentességről beszél a konstitúció, hanem Mária « titokzatos életszentségéről » (64), és arról, hogy ő az « erények példaképe » (65). De ez az örvendetesen új (jobban mondva: ősi hagyományt felújító, tehát « megreformált ») beszédmód a

legszebben talán a következő mondatban jut érvényre: « Isten pedig megajándékozta őt e nagy feladathoz méltó adományokkal. Ezért nem csoda, ha a szentatyák közt szokássá vált, hogy *egészen szentnek*, a bűn minden botlásától (labe) mentesnek nevezzék az Isten Anyját (...). Igazán páratlan szentségnek ajándékával tündökölt fogantatásának első pillanatától kezdve » (LG 56).

Mária *felvétele a mennybe*, azaz Isten bensőségébe, először mint földi élettörténetének húsvét utáni lezárása és beteljesítése kerül említésre. A pünkösdi Lélek kiáradásával kapcsolatban jelenti ki a konstitúció: « Végül a szeplőtelen Szűz (...) földi életének végeztével testestül-lelkestül fölvétetett a mennyei dicsőségbe » (59). Aztán ennek a hitszemléletnek két értelmezése jut érvényre: a feltámadás és a megdicsőülés kegyelmében való részesülés nem távolítja el Máriát a közbenjárás üdvös feladatától (62), és az a tudat, hogy Mária úgyszólván az összes halandók előfutárjaként jutott a célba, a földönjárók számára « biztos remény jele » lehet (68).

Mint látjuk, a Zsinat őszintén törekedett bármiféle mariológiai maximalizmus elkerülésére. A kommentárok felhívják a figyelmet arra, hogy a zsinati többség határozottan ellenállt annak a javaslatnak, hogy Mária « társmegváltói » méltóságát és a « minden kegyelem közvetítője » címet egyházi tanítássá tegyék. A Zsinat egész törekvése arra enged következtetni, hogy nagyon is tudatában volt az ún. « hitigazságok rendfokozatának » (hierarchia veritatum): ami a krisztusi hit központi tartalma, annak a tanításban is központi hely jusson; mindaz, ami a központi tartalomból csak következik és levezetett meglátás, kapja az ennek megfelelő « másodlagos » vagy « harmadlagos » helyet. Mária misztériuma csakis Krisztus misztériumában találhatja meg igazi értelmét. És az Egyházében?...

10.3. *Mária az Egyház misztériumában*

Már legelső mondataiban világosan utal « Lumen gentium » arra, hogy Máriát az Egyház tagjának kell tekinteni, mégha olyan « kiemelkedő » tagjának is, aki a « hit és a szeretet dolgában az Egyház mintaképe. » (53). Mint megváltott ember a többi még útonjáró megváltott példaadó társa. Azért töltheti be ezt a szerepet, mert Isten különös kegyelméből éppen a hivés egyházalkotó magatartásában tett nagyot, egyedülállót. Jézusnak *hivő* anyja volt, nagysága a hitben való nagyság (LG 53,55-58, 61,62).

Emellett Mária Isten-viszonya nem jelenik meg mint alap- és középfokot nem ismerő felsőfok. A Zsinat tudatában van annak, hogy Mária « szintén a hit zarándokútját járta » (LG 58), amelyen a « test és a vér szempontjain és kötelékein » mindig újra túl kell lendülni. Zárójelben utalás történik itt két újszövetségi szövegre (Mk 3,31-35; Lk 11,27k), amelyből a kritikai szentírásmagyarázat azt olvassa ki, hogy Mária valószínűleg nem mindig értette meg Jézust, nem mindig érte fel hitében a közeledő istenuralom minden emberi szempontot felforgató valóságát. De éppen ez a « nem mindig » teszi a Szentírás Mária-képét olyan emberivé, hogy még a kétkedők is közel érezhetik magukat hozzá.

Erről a közelségről — amely más, mint a közeledő istenuralom közelsége, de arra utal a hit és a szeretet minden istenadta erejével — akar az Egyház maga is példát venni. Mint a hivők közössége kíván másokat is a hithez vezetni. Csak így lehet az Egyház misztériuma « működő misztérium », hatásos jel, mint egy « szakramentum » a nagy emberi egységkeresés útján. Így valóban hasonlít a közbenjáró Máriára, egyetemes testvériségének legékesebb tagjára. Nem az oltár magaslatán a

helye, hanem — mint a taizéi Mária-kép — arccal az oltár felé fordulva áll az emberiség oldalán. Így *szolgál* Istennek és embernek egyaránt.

TARTALOMJEGYZÉK

Bevezetés . . 5
Válogatott irodalom 9

I. *Jézus és az Egyház* . . 13
1. A közeledő istenuralom 13
1.1. A zsidó örökség . . . 14
1.2. A jézusi újdonság . . 16
1.2.1. Követlen közelség . 17
1.2.2. Erőszakmentes hit . 19
1.2.3. Üdvösség és ítélet . 19
1.2.4. Szemlélet és tett . 20
1.2.5. Egyetemes távlat . 21
2. A tanítványok: az Egyház csírája 22

II. *Újszövetségi beszéd az Egyházról* . 25
3. Az Egyház fogalma és önértelmezése 27
3.1. A fogalom . . 27
3.1.1. Jeruzsálemben . . 27
3.1.2. A páli közösségekben 28
3.2. Az értelmezés 30
3.2.1. A jeruzsálemi anya-egyház . 31
3.2.2. A páli egyházak . . . 33
3.2.3. Az Egyház Máté szerint . . 37
3.2.4. Az Egyház Lukács szerint 40
3.2.5. Az Egyház a kései páli hagyomány szerint 43
3.2.5.1. Egyetemes egyháztest a világban . 44
3.2.5.2. Egyházközösség mint « papi testület » 47
3.2.5.3. Az egyházi szolgálat: preszbiterek, püspökök, diakónusok . . . 52
3.2.6. « Egy akol és egy pásztor » János szerint . 56

III. *Az egyházi lét elemei a Biblián kívüli hagyományban* . 59

4. Maradandó hagyományelemek 60
4.1. A kánon 60
4.2. Az Egyház mint misztérium . . . 62
4.3. Az apostoli « traditio » és « successio » 67
4.4. « Communio » és « collegium » . . 70
4.5. « Reformatio » 72
5. Az Egyház négy lényegi jelzője . 76
5.1. Az Egy . . 77
5.2. A Szent . . 79
5.3. A Katolikus 82
5.4. Az Apostoli 86

IV. *A II. Vatikáni Zsinat tanítása* . . 92

6. Az Egyház Krisztus misztériumában 94
6.1. A lényegi Krisztus-vonatkozás . 94
6.1.1. Megalapozás . . 94
6.1.2. Megváltás . . . 95
6.1.3. Éltetés 96
6.2. Az Egyház mint misztérium 97
7. Eszkatologikus útonjárás . . . 100
8. Az Egyház célja és szükségessége . . 103
8.1. Az üdvösség egyházi szolgálata . 103
8.2. Az Egyház szükségessége . . . 105
8.3. Ki tartozik az Egyházhoz? . . 108
9. Karizma és hierarchia . . . 110
9.1. Közös papság és karizmák . . 110
9.1.1. Mi a karizma napjainkban? . 111
9.1.2. Ki vizsgálja meg a karizmát? . 113
9.2. A szentségi papság és a hierarchia 116
9.2.1. A fogalmak 116
9.2.2. Hangsúly a « szolgáló tisztségen » . . 118
9.2.3. Krisztusközpontúság 119
9.2.4. Lelkipásztori szolgálótisztség . . . 120
9.2.4.1. A püspökök 120

9.2.4.2. A preszbiterek . . 122
9.2.4.3.A diakónusok . . . 124
9.2.5. Helyi egyház és kollegialitás . 124
9.3. A pápa primátusa 128
9.3.1. Jogszolgáltatási teljhatalom 129
9.3.2. Tanítói teljhatalom és a csalatkozhatatlanság karizmája 132
10. Mária Krisztus és az Egyház misztériumában . 137
10.1. Mária Krisztus misztériumában . 139
10.2. Az Isten Anyja 139
10.3. Mária az Egyház misztériumában 143

TEOLÓGIAI KISKÖNYVTÁR

(Tervezett füzetek)

I. BEVEZETŐ TANULMÁNYOK

*1. Bevezetés a teológiába
*2. Bevezetés az ismeretelméletbe
*3. Vallásbölcseleti bevezetés.
*4. A kinyilatkoztatás teológiája
***5. A kinyilatkoztatás kritikája**
*6. Bevezetés a szentírástudományba
*7. Mai teológusok 1 (H. de Lubac — Y. Congar)
8-9. Mai teológusok 2-3

II. ÜDVÖSSÉGÜNK ISTENE

*1. Isten léte és mivolta
*2. Egy az Isten
*3. A Szentháromság
*4-5. Krisztus
*6. A kezdetek teológiája

III. ISTEN NÉPE: AZ EGYHÁZ

*1. Az Egyház mivolta
2. Az Egyház történetisége
*3. Az Egyház liturgikus élete
*4. Egyházjog és teológia
*5. Szentségek — keresztség, bérmálás
*6. Az eukarisztia
*7. A gyónás
*8. A betegek kenete
*9. Isten népének szolgái
10. A házasság
*11. Ökumenizmus

IV. ISTEN MŰVE: EMBER ÉS VILÁG

1. Az anyagi világ
***2a. Bevezetés a vallástlélektanba**
*2b. A személyi érettség felé
*3. Bölcseleti embertan
4. Az ember társadalma
5. Az ember a hit fényében
*6a. Az elkölcsi élet alapjai
*6b. Élet és erkölcs
7. Teológiai erkölcstan
*8. A lelki élet teológiája
9. Az ember jövője

AZ EDDIG MEGJELENT FÜZETEK SZERZŐI

ALSZEGHY ZOLTÁN, jezsuita, teológiaprofesszor a Pápai Gergely Egyetemen: I/1 *Bevezetés a teológiába;* II/6 *A kezdetek teológiája;* III/7 *A gyónás.*

R.P. Zoltán Alszeghy
Piazza della Pilotta, 4.
I - 00187 Roma
Italia

BABOS ISTVÁN, jezsuita, teológiaprofesszor a Fordham Egyetemen: III/5 *A szentségek általában, keresztség és bérmálás*; III/8 *A betegek kenete.*

Rev. Stephen Babos
Fordham University
Bronx, N.Y. 10458
U.S.A.

BÉKÉS GELLÉRT, bencés, teológiaprofesszor a Pápai Szent Anzelm Egyetemen: III/11 *Ökumenizmus.*

R.P. Gerardo Békés
Piazza Cavalieri di Malta, 5
I - 00153 Roma
Italia

BENKŐ ANTAL, jezsuita, pszichológus és lelkiségi író: IV/2a *Bevezetés a vallászélélektanba.*

R. P. Antal Benkő
Kaufmanngasse 2.
A-9010 Klagenfurt
Austria

FARKASFALVY DÉNES, cisztercita, teológus és matematikus, egyetemi tanár és középiskolai igazgató: I/6 *Bevezetés a szentírástudományba*; IV/8 *A lelki élet teológiája.*

HARDY GILBERT, cisztercita, a bölcseleti tanszék vezetője a dallasi katolikus egyetemen: I/3 *Vallásbölcseleti bevezetés.*

KERESZTY RÓKUS, cisztercita, teológiaprofesszor a dallasi katolikus egyetemen: II/4-5 *Krisztus.*

A három ciszterci atya címe:

Route 2, Box 1
Irving, Texas 75062
U.S.A.

GÁNÓCZY SÁNDOR, tanszékvezető dogmatikatanár a Würzburgi Egyetemen: III/1 *Az Egyház.*

Prof. Dr. A. Gánóczy
Simon-Breu-Strasse 11b
D-8700 Würzburg

HORVÁTH TIBOR, jezsuita, professzor a Torontói Teológiai Főiskolán: I/4 *A kinyilatkoztatás teológiája*; I/5 *A kinyilatkoztatás kritikája.*

Rev. Tibor Horváth
Regis College
15 St. Mary Street
Toronto, Ont. M4Y 2R5
Canada

JUHÁSZ LÁSZLÓ, jezsuita, filozófiaprofesszor a buffalói Canisius College-ban: IV/3 *Bölcseleti embertan.*

Rev. Ladislas F. Juhasz
2001 Main St.
Buffalo, N.Y. 14208
U.S.A.

MEHRLE TAMÁS, domonkos, teológiaprofesszor a Fribourg-i Katolikus Egyetemen: II/2 *Egy az Isten.*

R.P. Thomas Mehrle
Place Georges Python 1.
CH - 1700 Fribourg
Svájc — Suisse

MIHÁLYI GILBERT, premontrei, a magyarok lelkipásztora Chicagóban: III/3 *Az Egyház liturgikus élete.*

Rev. Gilbert Mihalyi
2015 W. Augusta Blvd.
Chicago, Illinois 60622
U.S.A.

NEMESHEGYI PÉTER, jezsuita, a Sophia Egyetem teológiai karának dékánja és professzora: II/3 *A Szentháromság*; III/6 *Az Eukarisztia*; III/9 *Isten népének szolgái.*

Rev. Peter Nemeshegyi
2-191 Sekimachi, Nerima-ku
Tokyo (177)
Japan

ŐRSY LÁSZLÓ, jezsuita, kánonjogprofesszor az Amerikai Katolikus Egyetemen: III/4 *Egyházjog és teológia.*

Rev. Ladislas Őrsy
Catholic University, Curley Hall, Box 63
Washington, D.C. 20064
U.S.A.

SZABÓ FERENC, jezsuita, a Vatikáni Rádió magyar osztályának vezetője: I/7 *Mai teológusok I.*

R.P. Ferenc Szabó
Via dei Penitenzieri, 20
I - 00193 Roma
Italia

SZENTMÁRTONI MIHÁLY, jezsuita, pszichológus: IV/2b *A személyi érettség felé.*

R. P. Mihály Szentmártoni
Jordanovac 110
Yu - 41001 Zagreb. p.p. 169
Jugoslavia

VARGA ANDOR, jezsuita, filozófiaprofesszor a Fordham Egyetemen: IV/6a *Az erkölcsi élet alapjai*; IV/6b *Élet és erkölcs.*

Rev. Andrew C. Varga
Fordham University
Bronx, N.Y. 10458
U.S.A.

WEISSMAHR BÉLA, filozófiaprofesszor a jezsuiták müncheni bölcseleti fakultásán: I/2 *Bevezetés az ismeretelméletbe*; II/1 *Isten léte és mivolta.*

R.P. Bela Weissmahr
D-8000 München 22
Kaulbachstrasse 31a

A Teológiai Kiskönyvtár a következő címen rendelhető meg:

Ritz S. — Szabó F.
Via della Pilotta, 25
I - 00187 Roma

GÁNÓCZY SÁNDOR

1928-ban született Budapesten. Egyetemi tanulmányait a Pázmány Péter Tudományegyetem, a párizsi Institut Catholique és a római « Gregoriana » egyetem teológiai fakultásain, majd a Sorbonne-on (Ecole Pratique des Hautes Etudes) végezte. Teológiai doktorátus 1963-ban, habilitáció (Münster) 1967-ben dogmatikára és ökumenikus teológiára, filozófiai doktorátus 1969-ben (Párizs). 1966-tól 1971-ig a Centre National de la Recherche Scientifique támogatásával, 1972 óta a Deutsche Forschungsgemeinschaft megbízásából folytat Kálvin-kutatást. 1966-ban az Institut Catholique dogmatika-docense lesz, 1967-ben, ezzel párhuzamosan, a Münsteri Egyetem teológiai karán ugyanezt a megbizatást kapja. 1972 óta a Würzburgi Egyetemen tanszékvezető dogmatikatanár. A « Concilium » folyóirat ökumenikus osztályában a szerkesztőbizottság tagja. Főbb művei: *Calvin, théologien de l'Eglise et du ministère* (1964), *Le jeune Calvin, genèse et évolution de sa vocation réformatrice* (1966), *Ecclesia ministrans* (1968), *La Bibliothèque de l'Académie de Calvin* (1969), *Devenir chrétien* (1973), *Sprechen von Gott in heutiger Gesellschaft* (1974), *Der schöpferische Mensch und die Schöpfung Gottes* (1976), *Einführung in die katholische Sakramentenlehre* (1979); asszisztensével, Dr. Johannes Schmiddel közösen: *Schöpfung und Kreativität* (1980). Számos teológiai tanulmányt közölt francia, német és magyar folyóiratokban.