

Pázmány Péter Katolikus Egyetem
Hittudományi Kar
Levelező Tagozatának kiadványai



Kránitz Mihály

ALAPVETŐ HITTAN

Theologia Fundamentalis

Levelező tagozatos jegyzet

(A függelékben a szakdolgozat elkészítésének formai szabályaival)



Szent István Társulat
az Apostoli Szentszék Könyvkiadója
Budapest 1999

Szövegszerkesztés:
Szopkó Márk

ISBN 963 361 115 6

© Kránitz Mihály

Szent István Társulat
Felelős kiadó: Dr. Rózsa Huba alelnök
Felelős szerkesztő: Farkas Olivér mb. igazgató
Készült 18,2 A/5 ív terjedelemben
Tax-Druck Kft., Taksony
Felelős vezető: Képešy László

TARTALOM

| | |
|---|----|
| MI A TEOLÓGIA? | 11 |
| A teológiai tanulmányok felosztása | 12 |
| BEVEZETÉS AZ ALAPVETŐ HITTAN TANTÁRGYBA | 13 |
| ELSŐ RÉSZ: KINYILATKOZTATÁS ÉS VALLÁS | 15 |
| I. BIBLIAI GYÖKEREK | 15 |
| A) <i>Kinyilatkoztatás az Ószövetségben</i> | 15 |
| 1. Isten megjelenik, kinyilvánítja magát | 15 |
| 2. Isten kinyilvánítja dicsőségét | 17 |
| 3. Isten kinyilvánítja magát a történelemben | 18 |
| 4. Isten szavával nyilvánítja ki magát | 18 |
| a) Isten szava | 18 |
| b) A próféták szava | 19 |
| c) Az ószövetségi prófécia | 20 |
| B) <i>Kinyilatkoztatás az Újszövetségben</i> | 23 |
| 1. A két szövetség kapcsolata | 23 |
| 2. Az újszövetségi kinyilatkoztatás megvalósulása | 24 |
| 3. Jézus Krisztus a hirdetett kinyilatkoztatás | 27 |
| a) Az apostolok tanúsága | 27 |
| b) Szent Pál tanítása | 28 |
| c) Szent János tanítása | 29 |
| 4. Kinyilatkoztatás az emberi történelem végén | 31 |
| II. EGYHÁZI TANÍTÁS A KINYILATKOZTATÁSRÓL | 32 |
| A) <i>A zsinatok tanítása a kinyilatkoztatásról</i> | 32 |
| B) <i>A sugalmazás (inspiráció)</i> | 34 |
| 1. A sugalmazás biblikus gyökerei | 34 |
| 2. A sugalmazásról szóló tanítás fejlődése | 35 |
| a) Patrisztika és skolasztika | 35 |
| b) A Tridenti Zsinat és hatása | 36 |
| c) Az I. Vatikáni Zsinat | 36 |
| d) A II. Vatikáni Zsinat | 37 |
| e) Karl Rahner elmélete | 38 |
| C) <i>A kánon</i> | 39 |
| 1. A héber kánon | 39 |
| 2. A keresztény kánon | 39 |
| D) <i>A hagyomány</i> | 40 |
| 1. A hagyomány biblikus értelme | 41 |
| 2. A hagyomány értelmezése | 41 |

| | |
|---|----|
| E) <i>A tekintély</i> | 43 |
| 1. Isten népének tekintélye | 43 |
| 2. A hitérzék és a hívek egyetértése | 43 |
| 3. Az egyházi tanítóhivatal (magiszterium) | 44 |
| 4. A hittani kijelentések kötelező érvénye | 44 |
| III. A KERESZTÉNYSÉG ÉS A VALLÁSOK | 45 |
| A) <i>A vallás</i> | 45 |
| 1. A vallás fogalma | 45 |
| 2. Etimológia | 45 |
| 3. Vallások a világban | 46 |
| 4. A vallás meghatározása | 46 |
| 5. A vallás és a mágia | 47 |
| 6. Vallás és kinyilatkoztatás | 47 |
| 7. A mítosz | 48 |
| B) <i>Isten megismerése</i> | 49 |
| 1. Isten megismerése Jézus Krisztus által | 49 |
| 2. Az üdvösség útja | 50 |
| 3. Az egyház mint üdvösségghordozó | 51 |
| 4. Az Egyház mint szentség | 51 |
| 5. Az Egyház az üdvösség jele és eszköze | 52 |
| 6. Az implicit hit | 52 |
| C) <i>A nemkeresztény vallásokkal való kapcsolat</i> | 54 |
| 1. A II. Vatikáni Zsinat nyilatkozata a vallásokról: Nostra aetate (1965) | 54 |
| 2. A II. Vatikáni Zsinat nyilatkozata a vallásszabadságról: Dignitatis humanae (1965) | 54 |
| 3. Vallásközi találkozó Assisiben (1986. október 27) | 55 |
| 4. A II. Vatikáni Zsinattól napjainkig: A kereszténység és a többi vallások | 55 |
| 5. Keresztények és zsidók | 56 |
| MÁSODIK RÉSZ: JÉZUS KRISZTUS TÖRTÉNETI BEMUTATÁSA | 57 |
| I. A TÖRTÉNETISÉG KÉRDÉSE | 57 |
| 1. A téma helye a fundamentális teológián belül | 57 |
| 2. Jézus megközelítése | 57 |
| 3. A történeti Jézus kutatása | 58 |
| a) A kezdetek | 58 |
| b) A modern Jézus-élete-kutatás öt szakasza | 58 |
| II. TÖRTÉNETI FORRÁSOK | 60 |
| A) <i>Zsidó források</i> | 60 |
| 1. Josephus Flavius | 60 |
| 2. A Talmud | 62 |
| B) <i>Apokrif források</i> | 64 |
| Tamás-evangélium | 64 |
| C) <i>Pogány források</i> | 64 |
| 1. Plinius Minor (Kr. u. 62-116 után) | 64 |
| 2. Cornelius Tacitus (Kr. u. 55-117) | 65 |
| 3. Gaius Suetonius (Kr. u. 70-160) | 65 |
| 4. Epiktétosz (Kr. u. 55-135) | 66 |

| | |
|--|-----|
| III. JÉZUS ÚTJA, KÜLDETÉSE ÉS BETELJESEDÉSE | 66 |
| A) <i>Jézus üzenete</i> | 66 |
| 1. Az Isten uralma fogalom | 66 |
| 2. Isten uralma az Ószövetségben | 66 |
| 3. Isten Országának jellemzői | 67 |
| 4. Isten Országának új etikai normái | 69 |
| 5. Isten Országának a már és a még-nem vonzásában | 71 |
| 6. Jézus hatalma Isten Országában | 72 |
| 7. Isten Országának következménye: a megtérés | 72 |
| a) Felhívás a megtérésre | 72 |
| b) „Felhívás az apostolságra” | 73 |
| c) Az evangélium kemény szava és az Isten Országához való tartozás | 73 |
| d) Az evangéliumi élet sajátossága | 74 |
| B) <i>A Jézust igazoló csodák</i> | 74 |
| 1. Csoda a Szentírásban | 74 |
| a) A csoda kifejezés használta | 74 |
| b) A csoda előfordulása az Ó- és az Újszövetségben | 75 |
| 2. Jézus szabadító cselekedetei | 76 |
| a) Szó és tett kapcsolata | 76 |
| b) Jézus csodáitörténetek történeti értékelése | 76 |
| c) Jézus viszonya a csodákhoz saját önértelmezése alapján | 78 |
| d) Betegség és bűn kapcsolata Jézus csodáiban | 79 |
| 3. A csodák értékelése | 81 |
| C) <i>Jézus feltámadása</i> | 82 |
| 1. Jézus feltámadásának állítása | 82 |
| 2. A húsvéti hit eredete | 83 |
| 3. Az apostolok hite | 84 |
| a) A jelenések | 85 |
| b) Az üres sír | 86 |
| 4. A húsvéti kinyilatkoztatás | 87 |
| IV. A MESSIÁSRÓL SZÓLÓ TANÍTÁS A KINYILATKOZTATÁSBAN | 90 |
| A) <i>Messianizmus az Ószövetségben</i> | 90 |
| 1. Általános felfogás | 90 |
| 2. A messiás nélküli messianizmus | 91 |
| 3. A személyes messiás, mint az üdvösség közvetítőjének várása | 91 |
| a) A Messiás-király vagy az üdvösség királyi közvetítője | 91 |
| b) A próféta messiás, az üdvösség prófétái közvetítője | 92 |
| c) JHWH szolgája | 92 |
| d) Az emberfeletti messiás: az Emberfia | 93 |
| B) <i>Messiási címek az Újszövetségben</i> | 95 |
| C) <i>Az újszövetségi messianizmus</i> | 96 |
| 1. Messiási várakozások Jézus idejében | 97 |
| 2. A messiás (krisztus) cím | 97 |
| 3. Az Emberfia cím | 101 |
| a) A fogalom és értelmezése | 101 |
| b) Az Emberfia az Újszövetségben | 101 |
| c) A bar-nas arám kifejezés értelmezései | 102 |
| d) Az Emberfia cím értelmezése | 103 |
| 4. A Küriosz cím | 110 |

| | |
|--|-----|
| V. A FIÚ ÉS AZ ABBA | 112 |
| A) <i>Történeti gyökerek</i> | 113 |
| 1. A Filippi levél Krisztus himnusza (Fil 2,6-11) | 113 |
| 2. A Fiú krisztológia húsvét előtti vonatkozásai | 114 |
| 3. Atyaság és istenfiúság az Ószövetségben | 115 |
| B) <i>Az Abba kinyilatkoztatása a szinoptikus evangéliumokban</i> | 117 |
| 1. Az új fiúi kapcsolat | 117 |
| 2. Az Atya szó használata Istenre vonatkozóan a jézusi-logionokban | 117 |
| 3. Az „Atya” megszólítása Jézus imájában | 119 |
| 4. A „Fiú” kinyilatkoztatása az Újszövetségben | 119 |
| a) Előzmények | 119 |
| b) A via regressiva nyújtotta teljes kép | 120 |
| HARMADIK RÉSZ: AZ EGYHÁZ | 123 |
| 1. A klasszikus egyháztan | 123 |
| 2. Az egyháztan szerepe | 124 |
| I. AZ EGYHÁZ SZÜLETÉSE | 125 |
| A) <i>Az Egyház előtörténete és az ószövetségi előképek</i> | 125 |
| 1. A nép összegyűjtése | 125 |
| 2. A kivonulás, a múlttal való szakítás mintái a közösség létrehozása szempontjából | 126 |
| 3. A szövetség Istene | 126 |
| 4. Az emberiséggel kötött új szövetség | 127 |
| B) <i>Egyház az Újszövetségben</i> | 128 |
| 1. Az egyház alapítása | 129 |
| a) A Tizenkettő kiválasztása | 129 |
| b) Péter személyének kiemelése | 130 |
| c) Az Eukarisztia ünneplésének elrendelése | 131 |
| 2. Az egyházalapítás állomásai | 132 |
| C) <i>Az Egyház megjelölésére használt képek és fogalmak</i> | 133 |
| 1. Isten népe | 133 |
| 2. A szövetség népe | 133 |
| 3. Krisztus teste | 134 |
| 4. Az Egyház mint épület és ültetvény | 134 |
| 5. Az Egyház mint Krisztus jegyese és a mint a jó pásztor nyája | 135 |
| 6. Ekklészia | 136 |
| II. AZ EKKLÉZIOLÓGIA TÖRTÉNETI FEJLŐDÉSE A REFORMÁCIÓ KORÁTÓL NAPJAINKIG | 137 |
| 1. A Tridenti Zsinat | 137 |
| 2. Az I. Vatikáni Zsinat | 139 |
| 3. A <i>Mystici corporis</i> enciklika | 141 |
| 4. A II. Vatikáni Zsinat | 143 |
| a) A zsinat céljai | 143 |
| b) A <i>Lumen gentium</i> | 145 |
| c) <i>Gaudium et spes</i> — a zsinat tanítása a világ és az egyház kapcsolatáról | 148 |
| d) A zsinat értékelése | 155 |
| III. SZISZTEMATIKUS EKKLÉZIOLÓGIA | 156 |
| A) <i>Az egyház jegyei</i> | 156 |
| 1. „Egy” | 157 |
| 2. „Szent” | 159 |

| | |
|--|-----|
| 3. „Katolikus” | 162 |
| 4. „Apostoli” | 164 |
| 5. Az egyház további tulajdonságai | 165 |
| B) <i>Van-e üdvösség az Egyházon kívül?</i> | 167 |
| 1. „ <i>Extra ecclesiam nulla salus</i> ” | 168 |
| 2. <i>Votum ecclesiae</i> | 170 |
| 3. Az egyházhöz való tartozás | 170 |
| C) <i>A Szentlélek szerepe az Egyházban</i> | 172 |
| 1. Krisztus és a Szentlélek mint az egyház alapjai | 173 |
| 2. A Szentlélek és a keresztény közösség | 173 |
| 3. Karizmák és szolgálatok | 175 |
| a) Az egyház karizmatikus jellege | 175 |
| b) A szolgálatok felépítése | 177 |

| | |
|--|-----|
| FÜGGELEK | 179 |
| <i>A zsidó források</i> | 179 |
| <i>Dei Verbum 2–6</i> | 180 |
| A II. Vatikáni Zsinat és dokumentumai | 181 |
| II. János Pál pápa megnyilatkozásai | 182 |
| Az egyház jelentősebb teológusai | 183 |
| Fundamentális teológiai szakdolgozati témák | 189 |
| <i>A szakdolgozat elkészítésének formai szabályai</i> | 191 |
| 1. A SZAKDOLGOZAT MEGÍRÁSÁNAK FONTOS LÉPÉSEI ÉS A ZÁRÓVIZSGA | 191 |
| 2. A BIBLIOGRÁFIAI TÉTEL | 192 |
| 3. A SZAKDOLGOZAT ELKÉSZÍTÉSÉNEK FORMAI SZABÁLYAI | 194 |
| 4. VÁLOGATOTT MAGYAR NYELVŰ IRODALOM | 198 |

MI A TEOLÓGIA?

A teológia Istenről való beszéd. Ez a görög „teológia” (θεός, theosz = Isten; λόγος, logosz = beszéd, szó) kifejezés szó szerinti jelentése is.¹ Ha Istent valójában csak Isten ismeri, akkor hogyan lehet róla hitelreméltóan beszélni? Hogyan lehet megérteni a felfoghatatlant?

Mivel Isten teremtése teljes harmóniában van önmagával, ezért feltételezhetjük, hogy maga a világ és benne az ember is értelmes valóság. Isten titka marad, hogy miért teremtett, és miért szólt az emberhez, és miért mondta ki önmagát Jézus Krisztusban, immár látható és felfogható módon.

Az ember örök kérdéseire a választ csakis a teremtő Isten adhatja meg, ezért alapvetően az ember szívébe van írva az Isten utáni vágy, és saját életcéljának a felismerése. Erre a feladatra képes az ember, nemcsak adottságai, hanem gondolkodása révén is. Az emberiség kezdetétől fogva a vallástörténelemben, kezdve a primitív vallási megnyilatkozásoktól a nagy történelmi vallások tapasztalataig, megtaláljuk az istenkeresés különböző fokozatait. Ennek legtökéletesebb formája a zsidó keresztény kinyilatkoztatásban található, melyben nem az ember, hanem Isten szól, mégpedig az ember érdekében. Amikor szól, önmagát adja, és az ember valamit megismer Istenből. A vallások szent könyvei ebből a megismerésből tartalmazzák az igazság magvait, a legteljesebben azonban a Szentírás, a kinyilatkoztatás tárja fel Isten és az ember legmélyebb és legigazibb kapcsolatát. A keresztény történelem során a hívő értelem tovább gondolta és elemezte az isteni kinyilatkoztatás Szentírásban rögzített tanítását, és minden kor keresztény gondolkodói hozzátették a maguk meglátását a kezdeti istenfelfogáshoz.

Az embernek végül is kötelessége Istenről szólni, nemcsak azért, mert nélküle nem létezhet, hanem mert méltósága is azt igényli, hogy Teremtőjét szavaival, tetteivel és életével hirdesse. Az emberiség századai ezt az istenkeresést őrizték meg, írott vagy íratlan formában. A kereszténységben az Egyház születésétől fogva a Szentlélek közvetlen segítségével jött létre az újszövetségi Szentírás, majd ennek következtében a helyes hit elsajátítása érdekében az igaz tanítás kifejtése.²

A teológia szó szerinti értelemben *Istenről* való beszéd. Az egyes teológiai tárgyak azonban nem mindig foglalkoznak kifejezetten Istennel, hanem a különféle valóságok *Istennel való kapcsolatát* vizsgálják. Ez még nem elegendő ahhoz, hogy kifejezett teológiáról beszéljünk. Sok olyan tudomány létezik, mely Istent, a vallást, sőt magát a keresztény hitet választja tárgyául, mégsem teológia, mert nem a hit szempontjából tekint rájuk. A teológia ugyanis *a hit tevékenysége*, azé a hité, mely megpróbálja megérteni az isteni kinyilatkoztatást (*fides quaerens intellectum*: megértést kereső hit).

¹ A teológia kifejezés nem szerepel a Szentírásban, a hagyományban csak a III. század közepétől jelenik meg. Az ókorban a teológusok a világ végső okait kutatták. Platónnál a teológia a mítoszok értelmezését jelentette (Politeia II., 378a). Arisztotelésznél a valóság végső elvét kutató első filozófia „teológiai tudományként” szerepel. Plutarkhosznál a teológus a kultuszhelyek mítoszát ismerő pap. A sztoikusok megkülönböztetik a természeti teológiát a mitikus teológiától, és beszélnek a politikai teológiáról is. Vö. VANYÓ, L., *Theologia Graeca. A görög filozófia adaléka a keresztény teológiához*, A Budapesti Pázmány Péter Katolikus Hittudományi Akadémia Kiadványai, Budapest 1992.

² Ld. még ALSZEGHY, Z., *Bevezetés a teológiába*, in *Teológiai Vázlatok III.*, SZIT, Budapest 1983, 17–65.

BEVEZETÉS

AZ ALAPVETŐ HIT TAN TANTÁRGYBA

A mai nyelvhasználat alapján a teológia feltételezi magáról, hogy tudomány. Akik kizárják a kinyilatkoztatásra épülő tudományosságot, azok is különbséget tesznek egy teológiai könyv valamint vallásos himnuszok, erkölcsi előírások és misztikus elmélkedések gyűjteménye között. Ahhoz, hogy egy mű teológia legyen, meghatározott forrásokra kell utalnia, a közölhetőség pontos módszerét kell alkalmaznia, és a saját állításainak megfelelően igazolható kritériumokat kell felállítania. Tágabb értelemben a teológiai érvelésnek így kétség kívül „tudományos” jellege van: „racionalizálni” próbálja a hitet. De nem az értelmi nyilvánvalóság alapján mutatja ki igazságát, hanem olyan egzakt állítások kimondásával, melyek igazsága a hit által előfeltételezett, és eme állítások jogosságát kiemelve, azok kapcsolatát magával a hittel világossá teszi.

A teológia különbözik mind a természet, mind a társadalomtudományoktól. A „hit tudományának” két megkülönböztető jegye a „hívő” és az „értelmi” tulajdonság, melyek bizonyos feszültségben állnak egymással, elmélyült gondolkodásra késztetve ezzel az egyházat. A teológia rendszerbe foglalja a hitről szóló tanítást:

A filozófia segítségével az emberi gondolkodás útján jutunk el Istennel és az emberrel kapcsolatos nagy kérdésekig. A tanítás módszerébe és alapelemeibe való bevezetés után következik az egyháznak a világban és a történelemben betöltött szerepének tárgyalása. Ezt segíti elő az egyház kétezer éves történetének bemutatása. Az egyháztörténelem sajátos része az Istenről és a hitről szóló tanítás kibontakozása. A patológia és a dogmatörténet az első hat évszázad területét elemzi. A teológiával való foglalkozás elengedhetetlen kritériuma a Szentírás ismerete és értelmezése.

Az előkészületi tantárgyak a teológia két főágára, a dogmatikára és a morálisra irányulnak, mely a hit és az erkölcs lényeges kérdéseivel szisztematikus módon foglalkozik. A dogmatika bevezető tárgya az Alapvető Hittan (Theologia fundamentalis), mely a rendszeres teológia tanulmányozását segíti elő. A hit gyakorlati megvalósításának szempontjait a gyakorlati teológia bontja ki.

A teológiai tanulmányok felosztása

- A) Bevezető részek
 - Filozófia
 - Bevezetés Krisztus misztériumába
 - Biblikus bevezetések (Ó- és Újszövetség)
 - Keleti nyelvek ismerete (héber, görög, arám)
- B) Történeti tudományok
 - Egyháztörténelem
 - Patológia
 - Dogmatörténet
 - Szentírástudomány (exegesis)
- C) A hit megalapozása
 - Alapvető Hittan (Theologia fundamentalis)**
- D) A hit tudománya
 - A teológia két főága:
 - Dogmatika (theologia dogmatica)
 - Erkölcstan (theologia moralis)
- E) Gyakorlati teológia
 - Lelkipásztorokodástan (theologia pastoralis)
 - Egyházjog (ius canonicum)
 - Az Egyház társadalmi tanítása (szociálteológia)

A fundamentális teológia bevezető teológiai tárgy, célja hogy a helyes gondolkodás segítségével lerakja a hit alapjait. Szentírási megalapozottságát az 1Pét 3,15-ből veszi: „Legyetek mindig készen, hogy mindenkinek megfeleljetek, aki csak kérdezi, mi az alapja reményeteknek”. Feladata a kinyilatkoztatás valóságának és elméletének bemutatása: a Szentírásban, a szent hagyományban és a tanítóhivatal előterjesztésében. Különös hangsúlyt fektet a hit által elfogadott kinyilatkoztatásra, és ennek feldolgozására a hittudományban. A fundamentális teológia a hit ésszerűségét igazolja, s egyúttal ezt megmutatja a nem hívőknek is. További feladata a vallás általános tárgyalása, és a hívő álláspont tudományos védelme (apologetika).

Nagyobb témái tehát a kinyilatkoztatás (*revelatio*), a vallás (*demonstratio religiosa*), Jézus Krisztus személyének (*demonstratio christiana*), és az Egyház alapításának és hitelreméltóságának bemutatása (*demonstratio catholica*). Módszerére jellemző, hogy amíg az Egyház tagjainak fejti ki tanítását, addig kifelé is, a világ felé is dialógust teremt. Ez a teológiai tudományok első bevezető része, mely hitünk megalapozását adja.

Az Alapvető Hittan az Egyház szolgálatában a felfoghatatlan Lét megragadására vállalkozik. Tevékenysége révén az emberi lét alapjaira irányul és annak kimutatására, hogy az Istennel való személyes párbeszéd megszakíthatatlanul fennáll minden emberben Krisztus megtestesülése által.

A fundamentális teológia fejlődésének története:

- **A próféták** küldetésüket külső és belső érvekkel igazolták (MTörv 18,19; Iz 6,1-6).
 - Jézus Krisztus működése során isteni tekintélyével igazolja önmagát és tanítását (Lk 1,36; Lk 4,15; 24,32; Mt 7,28; Jn 5,36; 7,46)
 - **Az apostolok** a Szentírásból kiindulva hitelreméltóan magyarázzák Jézus feltámadását és a hit ésszerűségét, útjaikat csodák kísérik (ApCsel 2,14-36).
 - **A II. században** a keresztény tanítás ellentétben kerül a pogány filozófiával, a vádakra, hogy a keresztények istentelenek, törvénytörők az apológáták válaszolnak: Szent Jusztinosz (I. és II. apológia).
 - **A III. század** egyházi írói a gnosztikus tévedésekkel szemben a hit szabályára (*regula fidei*) hivatkoznak (Szent Iréneusz: *Adversus Haereses*, Tertullianus: *Pergátó kifogás az eretnekekkel szemben*, Alexandriai Kelemen: *Paidagogosz*). Az első katekéta iskola vezetője az alexandriai születésű Órigenész volt, aki szintézist alkotott az ókori filozófia, irodalom és a keresztény tanítás között.
 - **Az V. században** Szent Jeromos héber és görög szövegekből lefordította a Szentírást latin nyelvre, mely által a nyugati világ könnyebben megismerhette a kinyilatkoztatás igazságát (Vulgata).
 - **A skolasztika** korában (IX-XIII. század) Aquinói Szent Tamás logikai világossággal fejti ki a keresztény tanítás alapelemeit (Summa theologiae).

– A protestantizmus korában (XVI. század) a Tridenti Zsinat válaszolt a nyugati Egyházat megosztó új törekvések kihívására, kijelentve, hogy csak a tanítóhivatal értelmezi tévedhetetlenül a Szentírás igazságait. Melchior Cano (1509–1560) „Teológiai helyek” című műve a teológiai módszertanban jelentett előrelépést. A kinyilatkoztatás igazsága a következő helyeken található meg: Szentírás, szenthagyomány (létrehozó források), egyház, zsinatok, pápa, egyházatyák, teológusok (magyarázó források), természetes ész, filozófusok, az emberi történelem (nem sajátos helyek).

– A felvilágosodás az emberi értelem előtérbe állítását jelentette. A deisták csak Isten létét fogadták el, tagadva a kinyilatkoztatást és a gondviselést (J. Toland, 1670–1732; M. Tyndal 1656–1733; Voltaire: A vallást hasznosnak tarja, mert az egyszerű népet irányítani lehet vele, de Jézus nála csak egy kiváló ember volt; J. J. Rousseau: „Vissza a természethez” – a természeti ember az ideálja, a nevelés, a kultúra által el nem torzított ember; H. S. Reimarus, 1694–1768, az apostolokat hamisítással gyanúsította.)

– Az idealizmust I. Kant képviseli, aki, mivel Isten léte racionálisan nem igazolható, a vallást a pusztán ész határain belül képzelem el. Az ő rendszerét követi majd a modernizmus a XIX–XX. században (Hermes, Tyrell, Loisy, Frohschammer, Blondel). A keresztény igazságok értelmes voltát a *tübingeni iskola* képviselői (J. S. Drey és J. A. Möhler) valamint J. H. Newman mutatták fel.

– A XIX. századi biblikus racionalizmus tagadta a bibliai történetek hitelességét, próféciák eredetiségét, Krisztus csodáit, feltámadását (J. Wellhausen, D. F. Strauss, B. Bauer).

– Az I. Vatikáni Zsinat kijelentette, hogy a természetes ész világosságánál Isten műveiből felismerhető. Egyúttal kihirdette a pápai tévedhetetlenséget. Jelentősebb teológusok az I. Vatikánum utáni időben: G. Reinhold, A. Tanquerey, R. Garrigou-Lagrange, Karl Adam.

– A XX. század apologetái: Az újszolasztika érvelési rendszerével szálltak szembe a modernista törekvésekkel. A legújabb kor apologetái már meghaladták a kontroverz-hitvédő teológia módszerét, s megalapozták a II. Vatikáni Zsinaton megszületett „új teológiát” (R. Guardini, H. de Lubac, Y. Congar, K. Rahner, R. Latourelle, H. Fries, J. Maritain).

Magyar apologeták a XX. században:

Az apologetika hazai képviselői kiadványaikban követték a kor egyházi irányvonalát. A XIX. század végén és a XX. század elején a modernizmus és a katolicizmus kapcsolatáról valamint a leszármazástan és a modern világnézet kérdéséből adódó feszültségeket próbálták megoldani. A magyar teológusokra az apologetikus hitvédő beállítottság volt a jellemző, írásaikban és előadásaikban egyaránt (Bita Dezső, Dudek János, Szuszai Antal, Zubriczky Aladár, Prohászka Ottokár, Schütz Antal, Tóth Tihamér, Bangha Béla, Horváth Sándor).

Változást a II. Vatikáni Zsinat jelentett, melynek dokumentumai alapján a fundamentális teológia új iránya és szemlélete bontakozott ki (Gál Ferenc, Nyíri Tamás, Cserháti József, Szennay András, Tarnay Brúnó).

ELSŐ RÉSZ KINYILATKOZTATÁS ÉS VALLÁS

(Demonstratio religiosa)

I. Bibliai gyökerek

A) Kinyilatkoztatás az Ószövetségben

Az ember nem juthat el Isten titkáinak, vagyis létének, belső életének, és terveinek biztos ismeretére, csak annyiban, ha Isten feltárja önmagát és olyan mértékben, amennyire feltárja önmagát. A keresztény hit biztosan állítja, hogy Isten kinyilvánította önmagát és terveit a Szentírásban (Ó- és Újszövetség). Ez a kinyilatkoztatás többféle formában történt. Ezek közül a legfontosabb az *ige által*: „Azelőtt Isten a próféták útján több alkalommal és többféle módon szólt őseinkhez. Ebben a végső korszakban a Fia által beszélt hozzánk” (Zsid 1,1–2). A Zsidókhoz írt levél szerint Isten tehát „szólt” a régi időkben a prófétákon keresztül, és „ezekben a napokban” Fia, Jézus Krisztus által. Joggal nevezzük a Szentírást „Isten szavának”.

A Szentíráson keresztül tehát „igaz” ismeretünk van Istenről, mivel ez Istentől ered. A továbbiakban megvizsgáljuk, hogy milyen az az Isten, akit a Szentírás kinyilatkoztat. Először azonban bevezető gondolatként az isteni kinyilatkoztatás formáit kell megvizsgáljunk. Szükséges a legfontosabb formánál időzni – Isten „szava”, Isten aki „szól” –, hogy eljussunk a fogalom értelmezéséhez, melyet annyiszor alkalmaznak Istenre, kár ennek antropomorf kicsengése van. Először tehát a kinyilatkoztatás formáit vesszük, majd pedig ama kijelentés értelmét keressük, hogy Isten a „próféták által szólt”.

1. Isten megjelenik, kinyilvánítja magát

A zsidó vallás eredeti tulajdonsága, hogy „kinyilatkoztatott vallás”, vagyis arra a tényre alapul, hogy Isten – akit senki nem tud meglátni anélkül, hogy meg ne halna – kinyilvánította önmagát és az általa saját kezdeményezéséből és kegyelméből kiválasztott személyekkel megismertette önmagát. Izrael tudatában volt annak, hogy ez a kinyilatkoztatás egy meg nem érdemelt kiváltság, melyet semmilyen más nép nem kapott meg: „Kutasd a régi időköt, melyek előtted voltak, attól a naptól kezdve, hogy Isten embert teremtett a földre, vajon az ég egyik határától a másikig történt-e valaha ilyen nagy dolog, lehetett-e hallani hasonlóról? Hallotta-e valamelyik nép is lángok közül az élő Istent beszélni, ahogyan te hallottad, és életben maradt-e?” (MTörv 32–33).

a) Látni, láttatni

Ennek a kiváltságnak a megjelölésére – melynek az ingyenessége rendkívül hangsúlyozott, mivel a kinyilatkoztatás mindig és kizárólag Isten kezdeményezésének köszönhető –

az Ószövetség (melynek nincs megfelelő szava a mi „kinyilatkoztatás” fogalmunkra), oly fogalmakat használ mint „láttatni”, „megjelenni”, „megismertetni”, „kinyilatkozni”, „felfedezni”, „felfedni”, „láthatóvá tenni, ami rejtett”. Így jelenik meg Isten Ábrámnak Mamre terebintjénél (Ter 18,1), Izsáknak Beersebában (Ter 26,24), Gedeonnak Ofra terebintjénél (Bír 6,12), Mózesnek egy csipkebokor lángra közepette (Kiv 3,2). Mózesrel rádásul a saját nevét is „megismerteti”, kinyilvánítja. Mózeshez így szól: „Én vagyok Jahve, Ábrámnak, Izsáknak és Jákobnak Mindenható Isten (Él-Saddáj) néven jelentem meg, és a Jahve (JHWH) nevet nem nyilatkoztattam ki nekik” (Kiv 6,2).

b) Az Úr angyala

Mózesrel a kinyilatkoztatás új korszaka kezdődik. A pátriárkák kora után Isten kevésbé közvetlen módon tárja fel magát. Ezután a Szentírás továbbra is beszél arról, hogy Isten „megismerteti” önmagát – „az Úr kinyilatkoztatja magát az egyiptomiaknak” mondja Izajás (Iz 19,20) –, de szívesebben alkalmazza a megismerteti az ő „kezt”, „erejét”, „nevét”, „üdvösségét”, „igazságát”, mint az ő „személyét”. Ezért JHWH helyett legtöbbször JHWH angyaláról beszélnek. Így Gedeonnak az Úr angyala jelenik meg (Bír 6,11), de valóságban maga JHWH. Mert miután Gedeon elhárítja, hogy Izraelt megmentse a midianiták kezéből, mivel családja a legszegényebb Manassében és ő a legkisebb atyja házában, az Úr megerősíti, s így válaszol neki: „Veled leszek, és úgy megerősítek Mídiánt, mintha csak egyetlen ember volna” (Bír 6,16).

Milyen formában nyilatkoztatja ki magát az Isten? A Szentírás csak néhányról beszél. Az első – és a legközvetlenebb – magának Istennek a látása, a „teofánia”. Az Ószövetségben Isten sokszor a külső érzékek számára is érzékelhető módon jelenik meg. Így ismerteti meg önmagát a pátriárkákkal kapcsolatos legősibb hagyományokban: emberi formában jelenik meg Ábrámnak (Ter 12,7; 17,1; 18,1: e fejezetben Ábrahám közbenjár Szodomáért), Izsáknak (Ter 26,22) és Jákobnak (Ter 32,23–31: Jákob küzd Istennel, aki azért utasítja vissza nevének feltárását, hogy értésére adja, nincs és nem is lehet fölötte hatalma senkinek).

A kinyilatkoztatás folyamatában tehát a teofánia formai átalakuláson ment keresztül: Isten gyakran JHWH angyalaként jelenik meg; például amikor Ábrám szolgájának, Hágárnak megjelenik, akit Sára elűldözött, népes utódokat ígérve neki (Ter 16,7–9), vagy amikor megjelenik Gedeonnak és Mánoahnak, Sámson apjának anélkül, hogy a „titokzatos” nevet feltárná (Bír 13). Máskor a teofániák hatalmas természeti jelenségeken keresztül, mint a tűz és a vihar, szolgáltatják Isten megjelenését.

c) A Sínai-hegy

Isten kinyilatkoztatásának sorozatában rendkívüli jelentőségű a Sínai-teofánia: „Az egész Sínai-hegyet beborította a füst, mivel az Úr tűzben szállt le rá. A füst úgy szállt fel, mint az olvasztókemence füstje, s az egész hegy hevesen megrendült. A trombitaharsogás egyre erősödött. Mózes beszélt és az Úr felelt neki a mennydörgésben... Az egész nép hallotta a mennydörgést, a villámlást, a harsonazengést, és látta a füstölgő hegyet, a nép félt, remegett, és távol maradt.” (Kiv 19,18–19; 20,18). Máskor Isten felhőben jelenik meg: „Az Úr dicsősége megjelent felhő alakjában” (Kiv 16,10). Illésnek azonban Isten nem a hegyeket tépő, sziklákat sodró hatalmas szélvészben, sem a földrengésben, sem a tűzben tárta fel önmagát, hanem „az enyhe szellőben susogásában” (1Kir 19,11–12).

Amikor Isten teofániákban jelenik meg, az emberek akkor sem láthatják az ő alakját: így Illés „befődte arcát köntösével” (1Kir 19,13). Nevét sem ismerhetik meg: „Mánoah megkérdezte az Úr angyalától: Mi a neved? Ha ugyanis beteljesedik a szavad, szeretnénk megtisztel-

ni. Az Úr angyala azt felelte: Miért kérdezősködöl nevem felől, mikor azt titok fedi?” (Bír 13,16–18).

Mózesrel kapcsolatban két különböző hagyománnyal is rendelkezünk. Az egyik szerint Isten „szemtől szembe” beszél vele, s Mózes „láthatja az Úr arcát” (Szám 12,8): „Az Úr szemtől szemben beszélt Mózesrel, ahogy az ember a barátjával beszél” (Kiv 33,11). Egy másik hagyomány szerint Mózes Imágtára, melyet az Úrhoz intézett: „Hadd lássam meg dicsőségét”, az Úr így válaszol: „Megteszem, hogy elvonul előtted egész fényességem, és kimondom előtted a JHWH nevet... , de arcomat nem láthatod, mert nem láthat engem ember úgy, hogy életben maradjon”, majd az Úr hozzátette: „Nézd, itt mellettem van hely, állj ide a sziklára, ha majd elvonul előtted dicsőségem, a szikla mélyedésébe teszek, és kezemmel befödlek, amíg elvonulok előtted. Ha visszavonom a kezem, hátulról látni fogsz, arcomat azonban nem láthatod” (Kiv 33,18–23). A prófétákkal kapcsolatban azonban a már említett első hagyomány szerint Mózes különleges kiváltsággal rendelkezett: valóban, a prófétáknak Isten általában „látomásban” vagy „álomban” szólt, „de nem így teszek szolgálommal, Mózesrel. Ő mindenütt otthonos házában, vele szemtől szembe beszélek” (Szám 12,6–8).

A teofánia tehát „álomban” is megtörténhet. Az álom az ókori népek hitvilágában, de Izrael számára is az Istennel való kapcsolat különleges eszköze, amennyiben Isten az álmokon keresztül megismerteti a jövőt (Ter 37,5. 10. 40–41: József álmai), vagy titkos igazságot tár fel. Ugyanígy Saul is panaszkodik, hogy miután megtudakolta Istentől, hogy mit kell tenni a filiszteusokkal való harc kezdetén, az Úr nem válaszolt neki „sem álmában, sem jelekkel [vagyis az urimon, egyfajta istenidéző amuletten keresztül], sem pedig a próféták által” (1Sám 28,6). Salamon is uralkodása kezdetén álmában kapja meg Isten ajándékát, a „bölcs és értő szívet” (1Kir 3,5. 12).

2. Isten kinyilvánítja dicsőségét

Isten más módon is feltárhatja önmagát, mégpedig úgy, hogy megmutatkozik „dicsőségében” (*kabód*), mely csodatetteiben látható, melyeket a teremtésben vitt végbe, és egészen különleges módon Izrael számára megvalósult műveiben. Így az egyiptomi fogságból való szabadulással az izraeliták „látták az Úr dicsőségét” (Szám 14,22). Valójában, ahogy a szeráfok mondják: „dicsősége betölti az egész földet” (Iz 6,3). Egészen sajátos módon, az egyiptomi kivonulás és a pusztában való vándorlás ideje alatt az Úr dicsősége – fényes felhő megjelenésével – elkíséri Izraelt: „Amikor Áron közölte ezt az izraeliták egész közösségével, és ők a pusztára fordultak, az Úr dicsősége megjelent felhő alakjában” (Kiv 16,10). „Mózes felment a hegyre, a felhő betakarta a hegyet és az Úr dicsősége leereszkedett a Sínai-hegyre. A felhő hat napig takarta be. Az izraeliták szemében Isten dicsősége olyannak mutatkozott, mint az emésztő tűz a hegy csúcsán.” (Kiv 24,15–17). Amikor Salamon az általa épített templomba bevezeti az Úr szövetségének ládáját, melyekben ott voltak a mózesi kőtáblák, „az Úr dicsősége betöltötte a templomot” (1Kir 8,11). Így a templom Isten dicsőségének az otthonává lett. „Áldott legyen az Úr dicsősége nyugalmának helyén!” – mondja Ezekiel (Ez 3,12), aki Isten dicsőségét egy emberhez hasonló lénynek látja (1,26), „mely fénylett mint az érc” (1,27). Ez az Úr jelenlétének jele népe körében, jóllehet amikor ez látható lesz a templom legszentebb helyén végbemenő szörnyűségek közepette (Ez 8,6), Isten elhagyja szentélyét: „az Úr dicsősége elhagyta a templom küszöbét...”; és a város központjából „az Úr dicsősége felemelkedett, elhagyta a várost, és azon a hegyen állt meg, amely a várostól keletre van” (10,18–22; 11,22–23). „Izrael Istenének dicsősége bevonult kelet felől” és az „Úr dicsősége bevonult a templomba a kapun keresztül, amely keletre nézett. Ekkor a Lélek felemelt, bevitt a belső udvarba, s lám a templomot betöltötte az Úr dicsősége. És hallottam, hogy va-

laki a templomból beszélt hozzám, s a férfiu még mellettem állt. Így szólt hozzám: emberfia, ez az én trónom helye, lábam nyomának helye, ahol Izrael fiai között örökké lakni akarok” (43,1. 4–7).

3. Isten kinyilvánítja magát a történelemben

Isten kinyilvánításának harmadik formája az emberek számára a „történelem”. Valójában Izrael teológiája a történelmi eseményekben sajátos lehetőséget lát, amellyel Isten megismerteti magát elsősorban Izrael népével, de később más nemzetekkel is. Így Ábrahám meghívásával feltárja tervét, hogy belőle nagy népet alkot (Ter 12,2), és leszármazottainak adja Kánaán földjét: „Ezt a földet utódaidnak adom” (12,7). Mózes meghívásával és a fáraóhoz való küldésével, hogy felszabadítsa Izrael népét, mint Izrael Istene jelenik meg, vagyis a népek közül Izraelt kiválasztó Istenként, aki az ő „saját” népe, az ő saját „tulajdona”. „Mert te az Úr, a te Istened szent népe vagy, téged választott ki az Úr, a te Istened a föld népe közül a maga népének. Nem azért hajolt le hozzátok és választott ki benneteket az Úr, mert számban fölötté álltok az összes népnek, hiszen a legkisebb vagytok minden nép között, hanem mert szeretett benneteket az Úr, és megtartja esküjét, amelyet atyáitoknak tett, azért vezetett ki erős kézzel és szabadított ki a szolgaság házából, a fáraónak, Egyiptom királyának a kezéből” (MTörv 7,6–8).

René Latourelle megjegyzi: „Isten kinyilatkoztatása Istennek népe iránti tevékenysége révén jutott el a zsidósághoz. Így a bibliai vallás alapvetően Isten bizonyos tetteiben, Istennek az emberi történelemben végrehajtott tevékenységeiben való hit. Ezek a tettek alapvetően azok, melyek Izraelnek mint nemzetnek a születését meghatározták.”³ Ezt fejezi ki az izraelita *kis történeti Credo*, melyet az első termés felajánlásakor hangzik el: „Apám vándorló arám volt, lement Egyiptomba, s ott élt idegenként; kevesen követték, mégis nagy, erős és népes néppé vált. Amikor aztán az egyiptomiak rosszul bántak velünk, sanyargattak és kemény szolgaságba vetettek minket, akkor az Úrhoz, atyáink Istenéhez kiáltottunk, s az Úr meghallgatta könyörgésünket, meglátta nyomorúságunkat, elnyomatásunkat és szorongatottságunkat. Az Úr erős kézzel és kinyújtott karral kivetett Egyiptomból, nagy rémületet támasztva, jelek és csodák kíséretében. Erre a földre hozott, és nekünk adta ezt a tejjel-mézzel folyó országot” (MTörv 26,5–9).

4. Isten szavával nyilvánítja ki magát

a) Isten szava

Isten tettei Izrael számára kinyilvánítják hatalmát, jóságát, szeretetét, ám a kinyilatkoztatás teljes jelentőségét a prófétai „szó” tárja fel. Ezért az isteni kinyilatkoztatás különleges formája maga a szó. Ez Izrael kiváltságát jelenti, és az Isten által adott legértékesebb ajándékot: „Szavát kihirdette Jákobnak, igazságát és törvényét Izraelnek. Egyetlen néppel sem tett így, senki másnak nem hirdette ki törvényeit.” (Zsolt 147,19–20).

Isten tehát népének „szó”-val (*dábár*) nyilvánítja ki magát. Érdemes megjegyezni, hogy Isten nem közvetlenül, hanem közvetítő segítségével beszél Izraelhez. JHWH legünnepélyesebb, legmeghatározóbb találkozása népével Sínai-hegyén történik, a szövetségkötés pillanatában, Izrael részéről a Tízparancsolat gyakorlatra váltásának ígéretével – a „Tíz Szó” (*de-*

barim) (Kiv 31,18). Mózes az aki felmegy, majd lejön a hegyről, hogy beszámoljon mindarról, amit JHWH neki mondott: „Mózes ezután lejött, kihirdette a népnek az Úr minden szavát és parancsát. Az egész nép egy szívvel felelte: az Úr minden szavát megtartjuk, amelyeket hozzánk intézett. Ezután Mózes az Úr minden törvényét leírta... utána vette a szövetség könyvét és felolvasta a népnek” (Kiv 24,3–4. 7). A nép egyébként félt közvetlenül JHWH szavának meghallásától: „Így szóltak Mózeshez, te beszélj hozzánk, és meghallgatunk. Isten ne szóljon hozzánk, nehogy meghalljunk... A nép távol állott, Mózes azonban bement a sötét felhőbe, ahol Isten volt.” (Kiv 20,19. 21).

b) A próféták szava

Ettől eltérően Isten a „próféták” által szól népéhez, akik közül Mózes az első és a legnagyobb: „Izraelben azonban nem támadt többé olyan próféta, mint Mózes, akivel az Úr szemtől szemben találkozott” (MTörv 34,10, vö. Szám 12,6–8). Izrael történetében lassan kibontakozott Isten kinyilatkoztatásának az eszköze, a szó, mely egyre nagyobb jelentőséget nyert: így a próféták által az isteni szó kegyelmet vagy ígéretet hirdet, de legtöbbször fenyegetést és csapásokat a szövetséghez való hűtlenség következményeként. „Ezért – mondja Ozeás (6,5) – szabdaltam fel őket a próféták által, ezért öltem meg őket ajkam szójával.”

A próféták eszközök JHWH kezében, hogy tudtára adják Izraelnek, amit ő akar, s egyre tudatosul, hogy JHWH szava mintegy kívülről foglalja le és veszi birtokba őket: „Így szólt hozzám az Úr”, mondja Jeremiás, amikor Isten először hívja prófétai szolgálatra (Jer 1,4). Ugyanez ismétlődik Ezekielnél (3,16), akire eljött (3,22), sőt „rám esett az Úr keze” (8,1), akinek az Úr megparancsolja, hogy egye meg az Isten szavait tartalmazó könyvtekerest: „Megettem... majd Isten így szólt, emberfia indulj, s menj el Izrael házához, s hirdesd nekik a szavaimat” (3,3. 4). A szavak, melyeket a kihirdetés előtt Ezekielnek a saját szívébe kell fogadnia, mély vallási tapasztalatot fejeznek ki: „Így szólt hozzám: emberfia, azokat a szavakat, amelyeket hozzád intézek, őrizd meg szívedben, hallgasd meg szíveddel” (3,10).

Azonban azok a megpróbáló élmények sem hiányoznak a próféta életéből, melyeket Isten szava prófétai küldetése során él át. Jeremiás így szól (20,8): „Az Úr szava mindennap gyalázatmra vált és csúfságomra”. Éppen ez a tény mutatja, hogy a próféta tudatában van annak, hogy a szavak, amelyeket hirdet, nem tőle, hanem Istentől származnak és ezért mondja, hogy „JHWH szája mondta ezt” (Iz 1,20; Jer 15,19). Valójában Isten szava a prófétát „lángoló tűzzé” teszi (Jer 20,9), és legyőzhetetlenné, olyan erővé, amelynek lehetetlen ellenállni. A próféta Isten szavához tartozik, a prófétálás feladatával elkülönített személy. Mégis kifejezi Isten szavát, és a saját nyelvén, a saját kultúrájával, a saját temperamentumával, társadalmi helyzetével, vallási képzettségével, polgári neveltetésével és politikai hajlamaival együtt adja vissza. Így az Isten szava a próféták által különböző hangsúlyokat és hangnemeket vesz fel, többé kevésbé kiművelt irodalmi formában. A stílus és a képek is különbözőek: Izajás, aki a jeruzsálemi arisztokráciához tartozik, nemes kifejezéseket, költészetet, és ragyogó képeket használ; Ámosz, a tekoai pásztor (1,1), a foglalkozásából meríti képeit: „Így szól az Úr, amint a pásztor is csak egy szárcsontot vagy fülhegyet ment meg az oroszlán szájából ugyanúgy Izrael fiai közül is alig mentenek meg, akik Szamáriában ágyuk mélyén ülnek, fekvőhelyükön a párnák között (3,12).

1) A történelem szerepe

Ám az egyes prófétáknak, különbözőségük ellenére ugyanaz a feladatuk: megismertetni Izrael népével az egyetlen Isten, JHWH akaratát és terveit, a Tórában rögzített szövetséghez való hűséget hirdetni, küzdeni a bálványimádás, az erkölcstelenség, az igazságtalanság és a

³ *Théologie de la Révélation*, DDB, Bruges-Paris 1966, 35.

transzcendens voltáról is. Ahogy ez a belső tapasztalat létrejön, számunkra misztérium. Pusztán ennek csodálatos gyümölcsseit láthatjuk, mivel Izajás, Jeremiás, Ezekiel, Ozeás könyvei az egyetemes vallásos irodalom legmélyebb művei között szerepelnek.

4) A Szó és az Írás kapcsolata

Malakiással a Krisztus előtti az V. század első felében eltűnik Izraelben az a prófétizmus, mely a VIII. században kezdődött. A kinyilatkoztatás ettől kezdve a leírt szó formáját vette fel. Valójában már a próféták ígéhirdetése is írásban maradt fenn, néha maguktól a prófétáktól, leggyakrabban azonban tanítványaiktól. Másrészt a királyság kezdetéig a legősibb patriarchális és mózesi hagyományokat lejegyezték. Mindazonáltal csak a fogság után gyűjtötték össze és rendezték iratokba Izrael egész vallásos hagyományát. Így alakult ki a Szent Írás, és Isten szava a tartósság és az állandóság jegyeit vette fel. Bizonyára veszített dinamikus erejéből, mellyel a prófétáknál rendelkezett, ám a bölcssek részéről folyamatos meditáció és újraolvasás tárgya lett, mely a szintén isteni sugalmazású gondolkodásukat gazdagította, és ez is „Isten szava” volt. Ugyanaz az Isten tehát, aki a múltban a prófétáknak adta tudtul szavát, most a bölcsüket „ajándékozta meg” bölcsességével. „Az Úr adja a bölcsességet” (Péld 2,6), és árasztja ki minden művére (Sir 1,9). A bölcsesség ugyanúgy, mint az Ige vagy a szó, a „Fölséges szájából származik”, „Jákokban állította fel sátrát, örökrészét pedig Izraelben (Sir 24,3. 8). Isten sugalmazása alatt így születnek a „bölcsességi” könyvek – a Példabeszédek könyve, a Prédikátor könyve, Jézus Sirák fia könyve, a Bölcsesség könyve, Jób könyve –, melyek Izrael története, a törvény, a szövetség fölött elmélkednek, és az ő fényükben keresnek választ a hellén kultúra által felvetett kérdésekre, mellyel Izrael drámai módon nézett szembe. Ugyanekkor gyűjtik egybe azt az öt könyvet – amelyek ma a Dicséretes könyvet (*Széfer tehillim*) vagy „Zsoltárkönyvet” (az elnevezést a vonós hangszer adta, mellyel a zsoltáréneket kísérték) alkotják –, azokat a himnuszokat és liturgikus énekeket, melyeket a jeruzsálemi templom istentisztelete során használtak, s egyúttal imádságot és Izrael története feletti meditációt is jelentettek a *Tóra ajándékáról*, mert a vallásos zsidó az, „aki örömet leli Isten törvényében és az Ő törvényéről elmélkedik nappal és éjjel” (Zsolt 1,2), ahogy ezt a Zsolt 118 (119) szerzője is teszi: „Végzessed az örökségem, és szívemnek örökre gyönyörűsége. Készítem a szívem, hogy törvényedből éljen, hűségben mindörökké” (111–112. v.); „Törvényed öröömre van” (174. v.).

Összefoglalás: Az ószövetségi kinyilatkoztatásban – mely Isten önközlése és megnyilvánulása az emberek előtt, akik Isten ajándékát és szavát a hit által elfogadva válaszolnak – interperszonális (személyek közötti) jellege van, mely egyúttal isteni kezdeményezésű, és három fázisban valósul meg.

– Az első fázis, hogy a pátriárkáknak és Mózesnek Isten látomásban jelenik meg, szövetséget kötött velük, és (Mózesnek) törvényt adott.

– A második szakaszban JHWH szavát intézi a prófétákhoz, hogy azt hírül adják a népnek. Isten bemutatja és feltárja önmagát teremtő szava által: „Amint az eső és a hó le hull az égből, és nem tér oda vissza, hanem megöntözi a földet, és termővé, gyümölcsözővé teszi, hogy magot adjon a magvetőnek és kenyeret az éhezőnek, éppen úgy lesz a szavammal is, amely ajkamról fakad. Nem tér vissza hozzám eredménytelenül, hanem végbeviszi akaratomat, és eléri, amiért küldtem” (Iz 55,10–11).

– A harmadik szakaszra a „bölcsesség” a jellemző: Az Istentől jövő bölcsesség, mely a törvény és a próféták olvasásában és meditálásában vezet, és támogat az Izrael számára az új időkben felmerülő kérdések megválaszolására. Izrael azonban továbbra is várja a Mózesztől megígért prófétát: „neked prófétát támaszt az Úr, körödből, testvéreid közül, mint engem, őrá

hallgassatok” (MTörv 18,15). Ez az ígélet valósult meg a Názáreti Jézusban, akiben a kinyilatkoztatás teljessége ment végbe, azonban olyan formában, ahogy azt egyetlen próféta vagy ószövetségi bölcs sem tudta volna elképzelni.

B) Kinyilatkoztatás az Újszövetségben

I. A két szövetség kapcsolata

a) Folyamatosság és törés

A keresztény kinyilatkoztatás az Ószövetségben kezdődik és folyamatosan fejlődik, de az Újszövetségben éri el teljességét és végérvényességét. Mire vonatkozik a különbség? Itt együtt van jelen folyamatosság és törés: folyamatosság, mert ugyanaz az Isten „szól” az Ószövetségben, mint aki az Újban; törés, mert Isten az új szövetségben többé már nem közvetítőn keresztül „szól” – próféták és bölcsék –, hanem közvetlenül „Fia által”, aki „dicsőségnek kisugárzása és lényegének képmása”, vagyis vele az isteni természet azonosságában áll (Zsid 1,1–3). A különbség annak köszönhető, hogy a Názáreti Jézus történeti személyében Isten Fia megtestesülésével, Isten belépett az emberi történelembe, nem a teofánia külsődleges, múlt formájában hanem valóságban és végérvényes formában igaz emberré lett „alázatban” és az emberi természet gyengességében.

b) A kinyilatkoztatás alanya

Ez azt jelenti, hogy az Újszövetséggel a kinyilatkoztatás szerzője (alanya) a Názáreti Jézus. S ezzel nem zárult le a folyamat: Jézus nemcsak a kinyilatkoztatás „alanya”, hanem egyúttal „tárgya” is. Más szavakkal: Jézus egyszerre kinyilatkoztató és kinyilatkoztatás. Éppen ez a megkülönböztető tulajdonsága az Újszövetségnek az Ószövetséggel szemben. Ez a tulajdonság nem törlő el az Ószövetség értékét, nem haladja meg, nem teszi haszontalanná a keresztény hit és élet számára. De valójában mi a kapcsolat az Ó- és az Újszövetség között? Az első keresztény századokban heves vita keretében ítélte el az Egyház a markionita eretnokség tévedését.

c) Markion tévedése

Markion (II. század) a Pontusz tartomány-beli Szinopében született, gondolkodásmódját meghatározták Szent Pálnak a zsidó törvénnyel és előírással kapcsolatos meglátásai: Ha – mondja – az Apostol elítéli a törvényt, mivel ez a bűn oka és az igazságtalanság kiindulópontja, semmi jót nem tartalmazhat. Ezért nem lehet a jó Isten műve, ezért Jézus, akinek Pál a tanítványa, azért jött, hogy eltörölje azt, nem pedig hogy beteljesítse. De akkor ki a törvény szerzője? Az „igaz” Isten, válaszol Markion. Nem azt mondja, hogy a „rossz” Isten a szerzője. Valójában az „igaz” Isten rettenetes és félelmetes. Gyakran gonosz és korlátolt. Az embereket számtalan előírással teszi rabszolgává, akik képtelenek ezek teljesítésére. És így nyerek el a büntetést, amiatt, hogy nem tudják nem elkövetni. Szerencsére Jézus megjelenésével eljött az az idő, amelyben a „jó” Isten megkönyörült az emberiségen és kinyilvánította önmagát. De ki ez a „jó” Isten? Markion így válaszol: Maga Jézus, emberi külsőben. Egy napon, anélkül hogy ismerte volna eredetét, születését, kezdeti éveit, megjelent a Jordán partján, és az embereknek a szeretet alapvető parancsát tanította. Mivel a „jó” Istennek semmi köze az

„igaz” Istenhez, ezért Jézus nem jelenhetett meg úgy, mint a prófétai jövendölések beteljesítője. Markion tanítása két alappilléren nyugszik: Az Ószövetség teljes elvetése és az Újszövetség részleges elvetése megőrizve Szent Pál tíz levelét és a Lukács evangéliumnak az egyház általi betoldásoktól megszabadított változatát, mivel Pál az egyetlen tanítvány, aki megőrizte, megmentette és továbbadta Jézus gondolatát. Lukács pedig az ő tanítványa volt. A többi apostol hamis apostol volt, és a három másik evangélista sem hitelre méltó, mert szorosán kötődtek a zsidósághoz. Az Ószövetség Istene, a világ teremtője, de nem Jézus atyja; ő csak az „igaz” Isten, valójában a „jó” Isten rejtve maradt az „igaz” Isten előtt, annak Jézusban való megjelenéséig, aki nem asszonytól született, s a törvényt sem teljesítette be, hanem eltörölte. Ezért gyökeres ellentét feszül a mózesi törvény és Jézus evangéliuma között.

d) Az egyházatyák tanítása

Markion ellen Szent Iréneusz (†202) és Tertullianus (160k–220 után) léptek fel, állítva a két szövetség egységét, és azt a gyökeres folyamatot, ami az egyikből a másikba való átmenet során megvalósult. Szent Iréneusz így azt állítja, hogy a két szövetség egyetlen üdvönd, vagyis az üdvösség egyetlen tervének részei, mely folyamatosan fejlődik. Az alapvető egységet az biztosítja, hogy egy és ugyanaz az Isten nyilatkozik meg benne, aki Igéje által a kinyilatkoztatás szerzője. Istennek páratlan és folyamatos megnyilatkozása az emberi történelmen keresztül a teremtés, a teofániák, a Mózesnek adott törvény, a próféták és a bölcsek előtti megnyilatkozás állomásain keresztül majd a megtestesülés, a Jézus által hirdetett és az apostolok által az Egyháznak átadott evangélium kinyilvánítása. „A két szövetséget” – írja Szent Iréneusz – „egy és ugyanazon család atyja, a mi Urunk Jézus Krisztus hozta létre, aki együtt volt Mózesrel és Ábrahámmal, és aki ebben az utolsó időben elhozta nekünk a szabadságot” (*Adversus Haereses* IV,9,1). A fejlődés lényege, hogy az Ószövetség az eljövendő valóságok „meghirdetése”, az emberiség „előkészítése” Isten Igéjének testben való eljövételére (AH IV,20,5,8), míg az Újszövetség az üdvösség isteni tervének „beteljesülése”, mely Isten Igéjének megtestesülésével valósul meg. Krisztus ajándékával az egész emberiség, és nemcsak Izrael, a szolgaság törvényéből a szabadságra jut (AH IV,13,2). Ezért az Ó- és az Újszövetség közti különbség abban áll, mely a hirdetett Krisztus és az odaadott, emberek közt jelenlévő Krisztus között van.

2. Az újszövetségi kinyilatkoztatás megvalósulása

A kinyilatkoztatás bár az Ószövetségben kezdődött és folyamatosan fejlődött, mégis teljességét az Újszövetségben éri el. Hogyan megy végbe ez a teljes és végleges kinyilatkoztatás? Valójában két szakaszt különböztetünk meg, mely az emberi történelem végén majd egy harmaddal zárul.

a) A kinyilatkoztatás súlypontja Isten Országá

Az első időszakban Jézus a kinyilatkoztató. Tettek és jelek segítségével hajtja végre a kinyilatkoztatást – mint a betegek gyógyítása, a megszállottak felszabadítása, és az anyagi természet fölötti cselekedetei – és szavak által, melyek az általa végbevitt jeleket és tetteket értelmezik, magyarázzák. Így például Jézus egy kijelentése értelmezi a megszállott felszabadulását, melynek lényege, hogy ez annak a jele, hogy Isten országa elérkezett: „Ha én Isten lelkével űzöm ki a gonosz lelkeket, akkor már itt az Isten országa” (Mt 12,28).

A jézusi kinyilatkoztatás központi magja tehát Isten országa: ennek eljövetele, természete, világban való léte és fejlődése az embereken keresztül való megvalósulása. A tömegekhez példabeszédekben szól (Mt 13,35): „hirdetve, ami a világ teremtésétől el volt rejtve”; a tanítványokat azonban beavatja Isten országa titkaiba (Mk 4,11). Különösen a tanítványoknak tárja fel Jézus az ószövetségi Szentírás rejtett értelmét, kimutatva, hogy Mózes és a próféták előre megjövendölték a messiás szenvedését és halálát: „Ezeket mondtam nektek, amikor még veletek voltam. Be kell teljesednie rólam mindannak, amit rólam Mózes törvényében, a prófétákban és a zoltároknak írtak... Ekkor Jézus megnyitotta a tanítványok értelmét, hogy megértsék az írásokat, és így szól: meg van írva, hogy a Messiásnak szenvednie kell, és harmadnap fel kell támadnia a halálból” (Lk 24,44–46).

b) Az Atya kinyilvánítása

Mindazonáltal a legmélyebb szint együtt a jézusi kinyilatkoztatás csúcspontjával, Istennek mint Atyának a bemutatása. Teljesen új kinyilatkoztatás, legalábbis az általa végbevitt módon, amit csak ő képes megtenni, mert egyedül ő – és senki más – ismeri az Atyát, mivel ő a Fiú: „Atyám mindent átadott nekem, és senki sem ismeri a Fiút csak az Atya, és az Atyát sem ismeri senki, csak a Fiú, és az akinek a Fiú kinyilatkoztatja” (Mt 11,27). „Istent nem látta soha senki, az egyszülött Fiú nyilatkoztatta ki, aki az Atya ölében van” (Jn 1,18). Így Jézus kinyilvánítja, hogy Isten a jóságos és minden ember könyörülő Atyja, különösen a kicsiknek, a szegényeknek és a bűnösöknek. Ők a kiváltságosok, mert nekik, – és nem a bölcseknek és okosoknak – nyilvánultak meg Isten országának titkai (Mt 11,25). És ők az első meghívottak, hogy részesüljenek Isten országában.

c) A Fiú önmagát is kinyilatkoztatja

Amikor Jézus kinyilvánítja Istent mint Atyát, egyúttal önmagát is kinyilvánítja mint „Fiút” (Mt 11,27; 21,37; 24,36). Valóban, az Atyát (abba „Atyámnak” hívja. Ott az Atyával egészen különleges kapcsolata van, mely különbözik a tanítványokétól: ezért sohasem mondja, hogy „mi Atyánk”, hanem mindig „az én Atyám”, és „a ti Atyátok” (Mt 6,26; 7,21). Legfőképpen azonban a János-evangéliumban tárja föl magát Jézus mint Fiút, akit szeret az Atya, akinek mindent kinyilvánít, amit tesz, és minden ítéletet átadott, „hogy mindenki úgy tisztelje a Fiút is, ahogy az Atyát tiszteli” (Jn 5,20–23); önmagát mint az Atya tökéletes képességét tárja fel, hogy aki őt látta, látta az Atyát, mert ő az Atyában van, és az Atya őbenne (Jn 14,9–10). Jézusnak ezt az önkinyilatkoztatását erősíti meg az Atya a megkeresztelkedése pillanatában. „Te vagy az én szeretett Fiam, benned telik kedvem.” (Mk 1,11), és a színváltozásokor: „Ez az én szeretett Fiam, őt hallgassátok” (Mk 9,7). Mindazonáltal Jézus állítja, hogy az ő személye a „test és a vér” számára elérhetetlen, vagyis az ember nem képes őt felismerni egyedül természetes erejével, csak ha Isten különleges kegyelme neki feltárja (Mt 16,17). Jézus valóban azt mondja, hogy „senki sem jöhet hozzám (hihet bennem), ha az Atya, aki küldött nem vonzza” (Jn 6,44): ez a „vonzás” kegyelmi megvilágosodás, melyet Isten ad az ember értelmének és szabad akarata számára, hogy felismerje Jézusban az Isten Fiát, egyszerű külseje ellenére, mellyel Jézus megnyilvánult az emberek előtt, és legfőképpen keresztalála ellenére.

d) Jézus más mint az ószövetségi próféták

Mint kinyilatkoztatót, Jézus tulajdonságait megkülönböztetik mindazoktól, akik az Ószövetségben a kinyilatkoztatás eszközei voltak: Mózes, a próféták és a bölcsek. Ezeknek nincs személyes tanítása, hanem „Isten szavát” hirdetik. Így Mózes, miután JHWH szólt hozzá Sínai-

hegyén, „kihirdette a népnek az Úr minden szavát és minden parancsát” (Kiv 24,3). A próféta a néphez intézett szavait így kezdi: „Így szól az Úr” (Jer 6,16) „Halljátok az Úr szavát” (Iz 1,10), „az Úr szótátot intézett hozzám” (Ez 16,1). Jézus azonban épp az ellenkezőjét állítja: „Mondom nektek”, állítását az „Ámen” nyomatékosító szóval („valóban, igazán, biztosan”) erősíti: „Bizony mondom nektek” (Mt 11,11), „Bizony, bizony mondom nektek” (Jn 6,47. 53). Vagyis Jézus nem Isten nevében beszél, hanem a saját nevében, ezzel hangsúlyozva saját tekintélyét. Valóban, ő nem egy próféta, sem egy *rabbi*, még ha általában így is szólítják őt, nem is úgy viselkedik mint a régi próféták, sem úgy mint kortársai, az írástudók vagy a törvény tanítói, akik tanításaikban a régi rabbikra utalnak. Ő azonban „tekintéllyel” szól, hallgatóit csodálatra készítve: „Betértek Kafarnaumba. Itt szombaton mindjárt elment a zsinagógába, és tanított. Tanításával ámulatba ejtett mindenkit, mert úgy tanított, mint akinek hatalma van, nem úgy, mint az írástudók” (Mk 1,21–22).

e) Jézus és a mózesi törvény

Mózesrel és a törvénnyel kapcsolatban Jézus a „tekintély” magatartását tanúsítja, mely megdöbbeneti és megbotránkoztatja hallgatóit. Magának követeli azt a hatalmat és a tekintélyt – a csak Istennek kijáró tekintélyt! –, hogy az üdvösség új rendjét hirdesse, kijelentve, hogy a Tórának (a Törvény) csak Keresztelő Jánosig volt értéke: „A törvény és a próféta Jánosig tartottak, azóta az Isten országának örömhíre terjed” (Lk 16,16). Mert kijelenti, hogy az Ószövetség Isten akaratának nem elégséges kinyilvánítása, ezért szorul rá a tökéletesítésre, és néhány ponton a helyesbítésre, hogy alkalmas legyen az üdvösség új rendje számára, melyet ő – mint Messiás és Isten Fia – hozott el az Ország evangéliumának hirdetésével, mely megkezdődött a betegek gyógyításával, a megszállottak felszabadításával, mely a gonosz felletti győzelmének jele. Így Istentől a Mózesnek adott Tórával Jézus szembeállítja evangéliumát: „Hallottátok, hogy a régiek ezt a parancsot kapták (Istentől Mózes által)... én pedig azt mondom nektek” (Mt 5,21).

f) Jézus tiszteletben tartja a Törvényt

Jézus egyáltalán nem veti el a Tórárt. Elfogadja a Tízparancsolatot (Dekalógus) – mely a törvény szíve –, és erre utal az ifjúknak, aki az örök élet elnyeréséről kérdezi: „Ha el akarsz jutni az örök életre, tartsd meg a parancsokat” (Mt 19,17). Megfeddi az írástudókat, mivel „Isten parancsát” elhanyagolják, hogy ragaszkodjanak „az emberi hagyományokhoz” (Mk 7,8). Jézus elfogadja a templomot is, a maga rendjével együtt: csak mint a régi próféták, pontosítja, hogy a templomban végbemenő kultikus áldozat nem helyettesítheti az erkölcsi törvények megtartását, s azt kibékült lélekkel kell bemutatni (Mt 5,24). Elfogadja a szombat parancsát is, de kijelöli a helyét a többi parancs között. A felebaráti szeretet parancsát előbbrevalónak tartja a konfliktusos helyzetekben, és az elsőbbséget a szombati pihenés figyelmen kívül hagyása árán is a szeretet műveinek kell adni. Ezért mondja Jézus, hogy ő „ura a szombatnak is” (Mk 2,28), vagyis rá tartozik, hogy Isten akaratát szerint hogyan kell értelmeznünk a szombat megtartását.

g) Jézus tökéletesíti a törvényt

Egyfelől Jézus elfogadja a Törvény erkölcsi normáit, jóllehet kijavítja, tökéletesíti azokat, másfelől kijelenti, hogy a levitikus, tiszta és tisztátalan normák ideje véget ért. Így „tisztának minősített minden ételt” (Mk 7,19). Mivel nem az teszi tisztátalanná az embert, ami kívülről származik, hanem ami a „szívből” jön, vagyis az ember gonoszsága „belül” van. Ha Jézus

egyrészt el is fogadja a Tóra etikai előírásait, másrészt a szándékra, a belsőre helyezve a hangsúlyt, „tökéletesíti”. Így a házasságtörés nemcsak egy férjezett asszonnyal való kapcsolat tényét jelenti, elkövetéséhez elég a szándék: „Én pedig azt mondom nektek, hogy aki bűnös vágygal asszonyra néz, szívében már házasságtörést követ el vele (Mt 5,28). A törvény más parancsait, melyek az emberi szív keménysége miatt nem voltak képesek kifejezni Isten teljes tervét és akaratát, Isten eredeti elgondolásához kell visszavezetni. Ezért Jézus eltöri a Mózesből a feleség elbocsátására kapott „engedményt” (MTörv 24,1) és a házasságot Isten kezdeti tervéhez viszi vissza, aki azt felbonthatatlannak akarta.

h) Új tartalom, új érték

Jézus feltárja, hogy bár a Tóra Isten kinyilatkoztatását tartalmazza, mégsem alkalmas az általa elhozott üdvösség új rendjéhez. Ezért a Jézustól kapott új törvénnyel kell helyettesíteni, mely azt a tökéletes és végső üdvtervet valósítja meg, melyet Isten akar, nemcsak Izrael hanem minden ember számára. „Új” törvény, mely a Tóra két törvényét átveszi („Szeresd Uradat, Istenedet, szíved, lelked mélyéből, minden erőddel”: MTörv 6,5; „Szeresd embertársadat mint magadat”: Lev 19,18), de új jelentéssel és magasabb követelménnyel tölti meg. Így Jézus feltárja Isten országa új értékeit: az önkéntes szegénységet, az Isten országáért vállalt szüzességet, az ellenségszeretetet, és a sértések megbocsátását, az Istennek és az embereknek való önatadást, egészen az élet feláldozásáig, a szegények és a szenvedők támogatását, a tekintélyt, mint szolgálatot, az élet „elvesztését” az evangéliumért, az alázatot, a szelídséget, a szív és a tekintet tisztaságát, a könnyörületet.

3. Jézus Krisztus a hirdetett kinyilatkoztatás

a) Az apostolok tanúsága

Az újszövetségi kinyilatkoztatás második szakaszában Jézus a Kinyilatkoztatott, a Hirdetett, vagyis maga a kinyilatkoztatás és az üzenet: Nem lehet tehát a kinyilatkoztatás alanya, hanem csakis a tárgya. A kinyilatkoztatás szerzője a Szentlélek, aki Jézus apostolain, az evangélistákon, Szent Pálon, az apostoli levelek és a Jelenések könyve szerzőjén keresztül szól. Valójában ebben a második fázisban is Jézus az, akit a Szentlélek által inspirált tanúságtevői által az ő Lelke folyamatosan kinyilvánít. Tanúságtevői nem tesznek mást, mint elmélyítik, magukévá teszik és továbbfejlesztik mindazt, amit az Atyáról és önmagáról, és az emberek hivatásáról, hogy Isten fiai legyenek, feltárt. Itt tehát nem Jézus új kinyilvánításáról van szó, hanem Jézus kifejtett és a maga teljességében megértett és „hirdetett” és a Szentlélek vezetése alatt minden emberhez eljutatott önkinyilatkoztatásáról van szó. A pünkösdi napján rájuk leszállt Szentlélek világosságánál azok az apostolok és tanítványok, akik Jézussal együtt éltek, és látták őt feltámadottan, a tények „tanúiként”, megértik és hirdetik, hogy atyáink Istene „feltámasztotta Jézust” és „jobbja fejedelemmé és megváltóvá emelte, hogy megtérítse Izraelt és megbocsássa bűneit” (ApCsel 5,30–31). Ők tárják fel, hogy Isten rájuk bízta, hogy „hirdessék a népnek, és tanúsítsák, hogy Jézus az, akit Isten az élők és holtak bírójául rendelt”, és hogy „aki hisz benne, elnyeri nevében bűnei bocsánatát” (ApCsel 10,42–43).

Az apostolok és a tanítványok feltárják a népnek, hogy Jézus – a Keresztrefeszített, akit feltámadva láttak – a benne hívő emberek megváltója, az élők és a holtak bírója. Az üdvösség új rendjét mutatják be, mely egyedül Jézus Krisztusban ment végbe, mert „nem adatott más név az ég alatt az embereknek, amelyben üdvözülhetnének” (ApCsel 4,12). Péter Kornéliusz római századosnak kijelenti, hogy Isten Izraelnek az örömhírt „Jézus Krisztus által hirdette,

aki a mindenség Ura" (ApCsel 10,36). Az apostolok által adott kinyilatkoztatásban Jézus a megváltó, a bíró és az Úr (*Küriosz*): ez a név, mely az Ószövetségben Istent jelöli a JHWH tetragram helyett, melyet nem szabad kiejteni; egyébként ő a Messiás (ApCsel 2,36), a szent, az igaz, az élet szerzője (ApCsel 3,14–15).

b) Szent Pál tanítása

A Tizenkettő kinyilatkoztatásához kapcsolódik Szent Pál tanítása. A kinyilatkoztatást ő Istentől és Jézus Krisztustól kapta. Isten kinyilvánította neki Fiát: „Amikor az, aki... kegyelmével meghívott, hogy kinyilatkoztassa bennem Fiát, hogy hirdessem a pogányoknak" (Gal 1,15–16). Jézus Krisztus kinyilvánította előtte evangéliumát, amit maga is hirdet: „Biztosítalak benneteket testvérek, hogy az általam hirdetett evangéliumot... nem embertől kaptam, vagy tanultam, hanem Jézus Krisztus kinyilatkoztatásából" (Gal 1,11–12).

1) Kenózis és megváltás

A páli kinyilatkoztatás mindenekelőtt Jézusra vonatkozik: Szent Pál azt állítja, hogy Jézus bár isteni természettel rendelkezett, földi élete során a *kenózis* állapotában élt, vagyis az isteni előjogaitól megfosztva és kiüresedve, és engedelmeskedett az Atyának egészen a kereszthaláláig (Fil 2,6–11). Feltárja ezentúl halálának és feltámadásának szótérelmés jellegét, mivel halála által Jézus „megváltássá lett" (1Kor 2,30), vagyis az üdvösség oka, mindazok számára, akik hisznek benne, s a keresztség által hozzá csatlakoznak. Valóban „Urunk Jézus vétkeinkért halált szenvedett, és megigazulásunkért feltámadt" (Róm 4,25).

2) A felmagasztalás

A páli tanítás továbbá kifejti, hogy Jézus a kereszthalál tartó engedelmissége miatt Atyjától „felmagasztalást" nyert, és „olyan nevet kapott, amely fölette van minden névnek" (Fil 2,9), vagyis a *Küriosz* (az Úr) isteni és királyi címét. Az Apostol bemutatja, hogy Krisztus az Egyház feje, mely az ő teste: Isten „őt az egész Egyház fejévé tette, mely az ő teste" (Ef 1,22–23).

3) A titok: az isteni terv

Szent Pál kinyilatkoztatása másodsorban az üdvösség isteni tervére, a misztériumra (a titokra) vonatkozik: „mely kezdettől fogva el volt rejtve az Istenben" (Ef 3,9), „melyről korábban nem tudtak az emberek úgy, ahogy most a Lélek a szent apostoloknak és prófétáknak kinyilatkoztatta" (Ef 3,5). Az üdvösség terve abban áll, hogy nemcsak a zsidók, hanem a pogányok is „társörökösök", „tagjai az egy testnek" és részesei az ígéretnak az evangélium útján (Ef 3,6). Valójában a titok, amit Pál kinyilvánít, Krisztus (Kol 1,27), aki halálával és feltámadásával minden embernek, zsidónak és pogánynak az üdvözítője, akik „a hit engedelmisségéhez ragaszkodnak" (Róm 1,5–6); ez az a terv, mely szerint Isten kinyilvánítja akaratát, „hogy elérkezik az idők teljessége és Krisztusban mint főben újra egyesít mindent, ami a mennyben és a földön van" (Ef 1,10), Krisztust állítva az új teremtés fejének.

c) Szent János tanítása

1) Jézus a Logosz

Különleges helyet foglal el az újszövetségi kinyilatkoztatásban a jánosi *corpus*, mely a negyedik evangéliumra, a három jánosi levélre és a Jelenések könyvére vonatkozik. János apostol a názáreti Jézus igazi önzonosságát tárja fel: Ő a testté lett Isten Igéje, az emberré lett Logosz. A jánosi kinyilatkoztatás a negyedik evangélium prologusának versében található: „Kezdetben volt az Ige, az Ige Istennél volt, és Isten volt az Ige (Logosz)" (Jn 1,1) és az „Ige testté lett és közöttünk élt" (Jn 1,14). Rendkívül vitatott a Logosz kifejezés eredete és e szónak adott jánosi értelem. Az eredettel kapcsolatban elképzelhető, hogy János a palesztin zsidóságtól kölcsönzi a kifejezést, a JHWH név elkerülése végett, Isten más megnevezései közül, melyek például a *memra* (a szó), vagy a *memra Adonáj* (az Úr szava) memrája; vagy az alexandriai zsidóság köréből, különösen a hívő zsidó Philontól veszi e fogalmat, aki számára a logosz az Istentől meg nem különböztethető egység, mely a világ összetartását és irányítását biztosítja; vagy az értelmes világ platóni elgondolásából meríti a valóságos világ modelljeként, vagy másik lehetőségként a *logosz* kifejezést a gnóosztól kölcsönzi, melyben ez a fogalom a *pneumával* együtt alkotja a rendkívül gyakran használt *szüügiát* („pár", kettő az egyben). De bármi is legyen a kifejezés eredete, a döntő az, amit János a *logosznak* ad. Evangéliumában ez gyakran az „Isten szava", vagy „Jézus szava" értelemben szerepel, vagyis az élő, tekintéllyel teljes szó értelmében. Néhány alkalommal a „szó" Jézussal egyezik, így: a „hűségesnek lenni" az ő szavához (Jn 8,31), egyet jelent a benne való maradással (vö. Jn 15,7).

2) Jézus a logosz

A jánosi írásokban négy helyen a logosz kifejezés magát Jézust jelöli (Jel 19,13; 1Jn 1,1; Jn 1,1. 14): *Jézus a Logosz*. Az elsőnél (Jel 19,13) *Jacques Dupont* szerint⁵ (†1999) nem Jézus belső természetére, hanem a Logosz eszkatológikus funkciója alapján az emberi történelem végén Isten pusztító-büntető tulajdonságára vonatkozik. Ellenben a három másik helyen Jézus az élet Logosza (1Jn 1,1), vagyis a *Logosz*, aki az élet, és aki az embereket az Isten életben részesíti, vagy egyszerűen a *Logosz* (Jn 1,1.14).

3) A „logosz" az Ó- és Újszövetségben

Az Ószövetség a bölcsességet és a szót ismeri. A bölcsesség Istennél van: jelen van a teremtésnél, és a világrend kialakításánál (Bölcs 7–8), tanít, vezet és kíséri az embereket (Bölcs 9,10–11). A szó teremtő, mert Isten „szól, és minden létrejön" (Zsolt 32[33],9), és kinyilatkoztató, mert Isten elküldi a földre, hogy megismertesse az emberekkel „gondolatait" és „útjait", melyek nem hasonlók az emberekéhez (Iz 55,8–11). Ám az Ószövetségben a bölcsesség és a szó nem Istentől megkülönböztetett személyek. János számára azonban a logosz isteni személy, aki öröktől fogva („kezdetben") „Istennél" volt (vagy „Isten felé fordult"), és mégis ő maga Isten volt, de megkülönböztetve Istentől (János a *logoszt* megjelölve a névelő nélküli *theoszt* használja [Isten], és amikor Istenre utal, a névelős *ho theoszt* alkalmazza [az Isten]). A logosz a teremtést megelőzően létezett, és azt irányította, mert „minden általa (*di' autú*) lett, és nélküle semmi sem lett ami lett" (Jn 1,3). Az isteni logosz jóllehet teremtő,

⁵ *Essais sur la christologie de St. Jean*, Bruges 1951, 29–34.

ugyanakkor azonban élet és világosság. Sőt azért világosság, mert élet: „Benne élet volt, és az élet volt az emberek világossága” (Jn 1,4). Mint teremtő, a Logosz, mind fizikai, mind lelki, mind természetes, mind természetfölötti életet ad, de az élet adása magában foglalja a világosság elnyerését is, mely az anyagi teremtés és főleg a szellem élete. Éppen ezért a Logosz az igazi világosság, aki megvilágosít minden embert (Jn 1,9).

4) Az Ige testté lett

Az isteni Logosz, a teremtő, az élet és a fény „testté” lett, (vagyis az emberi természethez hasonló „gyengeségben és törékenységben” emberré) és közöttünk élt, (szó szerint: „felállította sátrát”, Jn 1,14), azaz igaz ember lett, belépett az emberi történelembe, hogy az emberekkel együtt élje életüket, a fájdalommal és halállal fenyegetett valóságban, megosztva mindent – kivéve a bűnt – az emberi természettel. Az emberré lett isteni Logosz a Názáreti Jézus: ez a jánosi kinyilatkoztatás fő gondolata Jézus történeti személyéről. Ő a megtestesült Logosz és az Atya egyszülött Fia, aki az emberek között emberi életet él, az Isten-ember, az igaz Isten, az igaz ember, akit „kegyelem és igazság tölt be” (Jn 1,14). Általa részesülhetnek az emberek a kegyelemben és az igazságban: „Mindannyian az ő teljességéből részesültünk, kegyelmet kegyelemre halmozva. Mert a törvényt Mózes közvetítette, a kegyelem és az igazság azonban Jézus Krisztus által lett osztályrészünk” (Jn 1,16–17).

5) Az Istennél lévő Logosz

A Názáreti Jézusban testté lett isteni Logosz nemcsak örök Logosz, mint a világ teremtője, fény és élet; ő nemcsak az emberré lett Logosz, aki az igazság és a kegyelem forrása, hanem ő egyúttal ő az Istennél lévő Logosz (Jn 1,1) – és ezért ő az „egyszülött Fiú” vagy (az „egyszülött Isten”), aki az „Atya ölen van” (Jn 1,18) – és így a tökéletesen emberré lett Logosz. Isten és az ő titkának egyedüli kinyilvánítója és magyarázója.

6) A Logosz személyisége

Amennyiben az egyszülött Fiú az Atya ölen van, úgy Jézus ismeri az Atyát, az ő természetét, szándékait, és akaratát, végtelenül tökéletes módon; sőt ő az egyetlen, aki ismeri Istent, akit senki sem látott, és nem is láthat, így az ő kinyilatkoztatása az egyetlen, mely megismerteti az emberekkel Isten titkát, és azt teljes és végérvényes igazságában mutatja be. Minden más az Istenről szóló kinyilatkoztatás vagy hamis, vagy mint Mózesé és a prófétáké, tökéletlen és hiányos. Egyedül Jézus Isten hiteles és legfőbb kinyilvánítója. A Názáreti Jézusban testté lett Ige az Atya tökéletes kinyilatkoztató Logosza, maga Jézus. Ezért az ő személye, cselekedetei, szavai, élete, halála és feltámadása – jóllehet történetileg meghatározott és nyelvileg is kifejezett módon egy adott kultúrában és egy sajátos történeti korszakban – „örök” és „egyetemes” kinyilatkoztató értéket hordoznak: vagyis mindaz amit Krisztus mondott és tett az első századi Palesztinában, igaz és érvényes minden kor minden embere számára. Ő „emberi” gesztusokban és szavakban nyilvánította ki önmagát; de tettei és szavai „Isten tettei és szavai”.

Így az evangélium prologusában János a Jézusról szóló apostoli kinyilatkoztatás teljességét adja, amikor a Krisztus „kinyilatkoztató tevékenységéről kimondja a végső szót”.⁶ A vég-

ső szó pedig ez: „Istent nem látta soha senki, az egyszülött Fiú nyilatkoztatta ki, aki az Atya ölen van” (Jn 1,18), emberi szavai és tettei által.

4. Kinyilatkoztatás az emberi történelem végén

a) A kinyilatkoztatás még kibontásra vár

A keresztény kinyilatkoztatás majd a harmadik fázisban teljesebbé válik, az emberi történelem végén. Kétségkívül az egyház már a kinyilatkoztatás rendjében él; de egy homályos kinyilatkoztatásról van szó, vagyis még nem teljes, még nem teljesen feltárult kinyilatkoztatásról. Először prófétái által, majd a Jézus Krisztusban megtestesült igéje által Isten megismertette velünk önmagát és üdvözítő tervét; ám még mindez homályban maradt. Valójában amit Isten az Ő- és az Újszövetségben kinyilvánított, számunkra a hit tárgya: „Még testben... a hitben élünk, a szemlélet még nem osztályrészünk” (2Kor 5,6–7); a feltáruló kinyilatkoztatás időszakában élünk, és nem a feltárt kinyilatkoztatáséban: „Ma még csak tükörben, homályosan látunk”, „még nem színről színre” (1Kor 13,12).

b) A „már és a még nem”

Tehát a kinyilatkoztatás teljességének várakozásában, vagyis a „látás” várakozásában élünk. A várakozás azonban már a látás kezdete, mert a hit kegyelme a keresztényt lendülettel, dinamikus feszültséggel ajándékozza meg a kinyilatkoztatott valóság irányába, mely bizonyos módon *előre* láttatja és ízelletti a hívőt. Ezért írja Szent Pál a Korintusiaknak, hogy mi, Mózesrel ellentétben, aki eltakarta arcát, „födetlen arccal tükrözzük vissza az Úr dicsőségét”, látjuk „a Krisztus arcán felragyogott isteni dicsőséget” (2Kor 3,18; 4,6).

Mikor teljesebbé válik a kinyilatkoztatás? A történelem végén, „amikor végbemegy reményünk boldog beteljesülése, a nagy Istennek és Üdvözítőnek Jézus Krisztusnak dicsőséges eljövetele” (Tit 2,13): „a megjelenés”, melyet a „meghatározott időben végbevisz a boldog és egyedüli uralkodó, a királyok királya és az urak Ura” (1Tim 6,14–15). Ez a krisztusi kinyilatkoztatás a dicsőség ragyogásában történik, nem pedig a test gyengeségében, és a kereszt megalázásában, mert annak a kinyilvánítása lesz, amik a valóságban ma vagyunk.

c) Részesedés a dicsőségben

Krisztus teljes kinyilatkoztatása keresztény létünk teljes kinyilatkoztatása is lesz: „Mehaltatok és életetek Krisztussal el van rejtve az Istenben! Amikor majd Krisztus, a mi életünk megjelenik, vele együtt ti is megjelentek dicsőségesen.” (Kol 3,3–4) Milyen dicsőségben? Isten fiainak dicsőségében. Vagyis Isten dicsőségének a részeseiként, és a színről színre látásnak a részeseiként, annak ami ő, s így hozzá hasonlókká válunk: „szeretteim, most Isten gyermekei vagyunk, de még nem nyilvánvaló, hogy mik leszünk. Azt tudjuk, hogyha megjelenik, hozzá leszünk hasonlók, mert látni fogjuk, amint van” (1Jn 3,2).

d) A végső választ a dicsőségesen visszatérő Jézus adja

Ki az Isten? Ki Jézus Krisztus, az emberré lett Isten Fia, a testté lett Logosz? Ki a keresztény? Mi az emberi történelem értelme? Kinek van igaza? Jézus Krisztusnak, és azoknak, akik hisznek benne, vagy azoknak, akik tagadják és elvetik őt? Mi az emberi élet célja, és mi a szenvedés és a halál értelme? Ezekre a kérdésekre ad választ az újszövetségi kinyilatkoztatás.

⁶ LATOURELLE, R., *Théologie de la Révélation*, Bruges-Paris 1966, 77.

Ez a válasz azonban még homályba burkolódik, ez a válasz még nem „lát” teljesen tisztán, mert a hit fogadja el. A teljes választ a „dicsőségében” megnyilvánuló Jézus Krisztus adja. Akkor, akik hittek az ő szavának, látni fogják dicsőségében, és benne és általa színről színre látják majd az Istent: „... szolgálói hódolnak neki, látni fogják arcát, és a homlokukon lesz a neve” (Jel 22,3–4).

II. Egyházi tanítás a kinyilatkoztatásról

A) A zsinatok tanítása a kinyilatkoztatásról

A kinyilatkoztatásról mind ez ideig egyetlen zsinati dokumentum jelent meg: a *Dei Verbum*, a II. Vatikáni Zsinaton, mely a Tridenti és az I. Vatikáni Zsinat tanítására támaszkodik, így töretlen a folytonosság a korábbi és az újabb megnyilatkozások között.

1) A Tridenti Zsinat (1545–1563)

1546. április 8-án kelt (IV. sessio) dekrétumának kiadásával⁷ a zsinat elismeri a szent könyveket és az apostoli hagyományt, melyek a katolikus hit megvallása szempontjából elengedhetetlenül fontos vonatkoztatási pontok. A zsinat mielőtt a „szent és kanonikus” könyveket felsorolná, a szóbeli hagyomány jelentőségét hangsúlyozza mind a hit, mind az erkölcsök szempontjából, melyet a szent könyvekkel együtt kell elfogadni és tisztelni. A kinyilatkoztatás fogalmát kifejezetten egyetlen helyen találjuk meg.⁸

2) I. Vatikáni Zsinat (1869–1870)

Valójában ez az első zsinat, mely a kinyilatkoztatás témájával kifejezetten foglalkozott. Az 1870. április 24-én megjelent „*Dei Filius*” kezdetű hittani rendelkezés a katolikus hitről egy egész fejezetet szentel a kinyilatkoztatásnak, melyben a kinyilatkoztatást az emberi ész szempontjából értelmezi.⁹

A zsinat a modernizmus korában áll, megnyilatkozásaira a védekező magatartás jellemző. Fellép az ateizmus, a panteizmus, a racionalizmus, a naturalizmus ellen, hangsúlyozva Isten transzcendens voltát, mely lényegében különbözik a világtól. Az egyházi tanfőhivatal fellé-

⁷ DS 1501; 1505: „Mind az Ó-, mind az Újszövetség összes könyveinek Isten a szerzője... A hitet az erkölcsöket érintő hagyományokat a Katolikus Egyház szakadatlan folytonossággal megőrizte, s egyenlő jámborsággal és megbecsüléssel fogadja el és tiszteli.”

⁸ DS 1566: „Ha valaki feltétlen és csalhatatlan bizonyossággal állítaná, hogy a mindvégig való állhatatosság ama nagy ajándékát bizonyosan birtokolni fogja, ha csak ezt egy külön kinyilatkoztatásból (*revelatio*) tudta meg: anathema sit.”

⁹ DS 3004–3007: „Isten minden dolog kezdete és vége, a teremtett dolgokból az emberi ész természetes világosságával biztosan megismerhető, mert... önmagát és akarata örök végzéseit az emberi nemnek akarta kinyilatkoztatni.... A kinyilatkoztatás feltétlenül szükséges, mivel Isten az ember számára természetfölötti célt tűzött ki...”

pett azon teológusok ellen, akik az emberi értelem túlbecsülésével veszélyeztették az egészséges keresztény felfogást. A következő kortárs és korábbi teológusokat ítélték el: Georg Hermes (†1831, DS 2738–2740); Anton Günther (†1863, DS 2828–2831); Jakob Frohschammer (†1893, DS 2850–2861).¹⁰ A zsinat másik tulajdonsága a tekintélyi gondolkodásmód, melynek során Isten személye valójában háttérben marad.¹¹ A zsinat megerősíti a hit értelmességét, továbbá tanítja, hogy a hit Isten ingyenes ajándéka. Isten átadta az igazságokat, s feltárta örök elhatározását, mely egyedül a kinyilatkoztatás révén jut tudomásunkra. A zsinat megszilárdítja hitünk alapjait: a kinyilatkoztatás az utolsó apostol halálával lezárult, a Szentírás az egyházi közösségen belül alakult ki, amit a Szentagyomány értelmez. A szöveg elemzése feltárja, hogy a zsinat nem ad pontos meghatározást a kinyilatkoztatásról.

3) A II. Vatikáni Zsinat (1962–1965)

A II. Vatikáni Zsinat már önálló fejezetet szentelt a kinyilatkoztatásnak. A *Dei Verbum* dogmatikus konstitúció több átdolgozás után nyerte le végső formáját, mely a *Lumen gentium* után (az Egyházzól szóló konstitúció), a zsinat legfontosabb okmánya.

Az első tervezet címe: „A kinyilatkoztatás forrásairól”, melyet azért nem fogadtak el, mert a kinyilatkoztatás jellegét csak a tanításban határozta meg, Jézus személye pedig háttérbe szorult. A következő tervezet a „Hitletétemény tisztántartásáról” címet viselte. Az új szöveg a kinyilatkoztatásban a próféták által közvetített Isten szavát látta, mely Jézus Krisztusban lett teljessé. A harmadik változat lett a főszöveg, maga a *Dei Verbum*, melyet a zsinat 1965. november 18-án elfogadott, mely a kinyilatkoztatásról szóló teológiai gondolkodás korszakos alkotása.¹² A kinyilatkoztatás célja nem információközlés, hanem egy közösség és a személyes találkozás létrehozása, mert Isten barátaihoz szól, párbeszédet kezdeményez. A kinyilatkoztatás természetéről és tárgyáról, Jézus Krisztusról mint a kinyilatkoztatás beteljesítőjéről öt cikkely szól (DV 2–6, ld. Függelék 180–181. o.). Ezt követi két jelentős szakasz a kinyilatkoztatás elfogadásáról valamint annak szóbeli továbbadásáról.

A *Dei Verbum* felosztása:

Bevezetés

1. fejezet: A kinyilatkoztatás
2. fejezet: Az isteni kinyilatkoztatás továbbadása
3. fejezet: A Szentírás isteni sugalmazottsága és a Szentírás magyarázata
4. fejezet: Az Ószövetség
5. fejezet: Az Újszövetség
6. fejezet: A Szentírás az Egyház életében

Jóllehet a *Dei Verbum* megfogalmazásaiban az I. Vatikáni Zsinatra épít, stílusában mégis érezhető a fordulat. A kinyilatkoztatás központi kulcsa nemcsak az isteni igazságok tekintélyi elfogadása, hanem a Názáreti Jézus személye. Ebben az értelemben a szöveg kifejezetten krisztocentrikus, mely együtt jár egy következetes Isten és Szentháromságközpontú gondol-

¹⁰ A korábban elítélt fideista és tradicionalista nézeteket valló *Louis-Eugene-Marie Bautain* (†1867, DS 2811–2814) és a *Augustin Bonnetit* (+1879). *Antonio Conte di Rosmini-Serbat* (†1855, DS 3201–3241) filozófus, teológus, politológus tévedéseit a zsinat után XIII. Leó poszthumusz elítélte.

¹¹ DS 3004, vö. Róm 1,20.

¹² VÁRNAI, J., *Karl Rahner teológiája és a Dei Verbum keletkezése*, in *Teológia* XXVIII (1994/3) 152–154.

kodással. Jézus történeti alakja a kinyilatkoztatás megértésének kiinduló alapja. Ezért Jézus helyét is újra kell gondolni a teológián belül. A kinyilatkoztatásnak egyúttal *történelemorientáltak* kell lenni. Elsődlegesen nem „kommunikációból”, hanem „kommúnióból” áll, nem tényszerű közlésekből, hanem szabad, személyes megnyílásból és önközlésből, így szükségszerű módon a kinyilatkoztatás a személyek közötti találkozásokban bontakozik ki, és természetesen hordozza magán a dialogikus karaktert, mely szóban és tettben nyilvánul meg. Ezzel az Ige a gyakorlati élet nagyobb összefüggéseiben megtalálható. Ennek ellenére a zsinat más helyeken a kinyilatkoztatással kapcsolatban a személyes jelleg helyét ismét a tekintélyvel emeli ki.¹³

B) A sugalmazás (inspiráció)

1. A sugalmazás biblikus gyökerei

A sugalmazás kérdését maga a sugalmazott Szentírás is tárgyalja. A próféták „szavától” a próféták írásáig folyamatos „fejlődés” látható.

a) Az Ószövetség tanítása

Az Ószövetségben Isten szavának hirdetői a próféták (Iz 6,6–9; Jer 1,8–10; 20,7–9; Ám 7,12–15), az ő szavuk Isten szava, mely ítéletet és üdvösséget ígér (Iz 40,5; 50,10; Jer 1,11k). A törvény előírása alapján törvénybe foglalják, hogy a nép emlékezzen erre (Kiv 24,3k. 7; 34,27k; MTörv 4,23; 10,4; 31,9–13. 24–28). A fogság utáni időszakban Ezdrásnak kell elfogadtatnia a kezében lévő törvényt mint Isten törvényét (Ezdr 7,1–26; 7,14; Neh 1,1–8. 13–18), melyet Júdában és Jeruzsálemben is követni kell. A leírt szó így az eljövendő korok számára mint tanú önálló életet él (Iz 30,8, továbbá Iz 8,16–18; 34,16; Jer 36: A könyvtetkeres). Ebben a formában ez már a vissza nem vonható Isten szava (Iz 31,2).

b) Az Újszövetség tanítása

Az Újszövetség még kifejezettebben szól a sugalmazásról három helyen is.

1. 1Pét 1,10–12: „Ezt az üdvösséget keresték és kutatták a próféták, akik a nektek szánt kegyelemről jövedöltek. Töprengtek rajta, vajon milyen időpontra, vagy milyen korra mutat Krisztusnak bennük működő Lelke, előre megmondva a Krisztusra váró szenvedéseket és a nyomukba lépő dicsőséget. Kinyilatkoztatást kaptak, hogy ne maguknak, hanem nektek legyenek szolgálatotokra, azzal amit az evangélium hirdetői most közöltek veletek az égből küldött Szentlélek erejéből.”

A szöveg a prófétai szó és a prófétai írás megkülönböztetése nélkül állítja, hogy mind az ószövetségi próféták szava, mind az evangéliumi igehirdetés a Szentlélek műve (v. 11: Krisztus Lelke).

2. 2Pét 1,16–21: „Mert nem kieszelt meséket vettünk alapul, amikor tudtul adtuk nektek Jézus Krisztus hatalmát és eljövételét, mert hiszen szemlélői voltunk fenségének. Amikor ugyanis az Atyaisten tiszteletet nyilvánított iránta és megdicsőítette, ez a szózat hallatszott rá vonatkozóan a fölséges dicsőség hazájából: »Ez az én szeretett Fiam, akiben kedvem telik.« Ezt az égből jövő szózatot mi is hallottuk, amikor ott voltunk vele a szent hegyen. Így a prófétai jövedöléseket még jobban hisszük. Jól teszitek, ha figyelték rájuk, mint sötétben világító lámpásra, amíg a nappal fel nem virrad, és a hajnalcsillag fel nem ragyog a szívetekben. Először is azt értették meg, hogy az Írásnak egyetlenegy jövedölése sem származik önkényes értelmezésből. Hisz sohasem keletkezett jövedölés emberi akaratból, hanem mindig csak a Szentlélektől sugalmazva beszéltek (*Spiritu Sancto inspirati*) – Isten megbízottaiként – a szent emberek.”

Az „inspiráció” kifejezés, mely a latin fordításban feltűnik, megkülönböztetés nélkül vonatkozik a szóbeli és a leírt szavakra. Természetesen ez a fogalom még nem alkalmas a később kidolgozott sugalmazástan alkalmazására, mely az isteni szerző és az emberi szerző közti kapcsolatot vizsgálja.

3. 2Tim 3,14–17: „Te azonban tarts ki amellet, amit tanultál, s amiről meggyőződted, hiszen tudod, kitől tanultad. Gyerekkorod óta ismered a Szentírást: ez megadja neked az útmutatást ahhoz, hogy a Krisztus Jézusba vetett hitben eljuss az üdvösségre. Minden Írás, amit az Isten sugalmazott (*πᾶσα γραφὴ θεόπνευστος, omnis scriptura divinitus inspirata*), jól használható a tanításra, az érvelésre, a fedésre, s az igaz életre való nevelésre, hogy az Isten embere tökéletes legyen és minden jóra kész legyen.”

A szöveg különösen is hangsúlyt helyez a Szentírás hatására, mely hatás azon a tényen alapul, hogy „isteni módon” (*θεόπνευστος*) sugallt. Ez a kifejezés egyedül itt fordul elő a Bibliában, s a görög vallási világban a jövedőmondókra, jósokra, eksztatikus állapotban lévőkre használták, amikor az isteni lélek hatása alatt voltak. Az így kiváltott állapotot szent örülettel, entuziazmussal, ekstázissal fejezték ki, mely Isten részéről lefoglalta magának az embert. A lélek és a szó közötti kapcsolat az Ószövetségre vezethető vissza, ahol a fogság utáni időszakban a szó (héberül *dábar*), és a lélek (héberül *rúah*) együtt szerepelt (Jer 31,33; Ez 36,26k; Iz 59,21; Neh 9,30; Zak 7,12).

Az Ó- és az Újszövetség amikor a sugalmazásról beszél, a legszorosabb kapcsolatot hozza létre a próféták által birtokolt Szentlélek teljessége és az írásbeli sugalmazás között, valamint a Szentlélekkel eltelt személyek és a szavak, a Szentlélekkel eltelt írásművek között.

2. A sugalmazásról szóló tanítás fejlődése

a) Patrisztika és skolasztika

Az egyház történetének folyamán a patrisztika korában az Írás mögött Isten Lelkét látták, s ugyanez a Lélek működött szerzőkön keresztül az olvasóban és a magyarázóban is (Órigenész). A keresztény írók egyöntetűen elfogadták, hogy a Szentírás Istentől származik (Nüsszai Szent Gergely, Szent Jeromos). Az eretnekekkel folytatott vitákban megvédték a Szentlélek által sugallt szavak méltóságát, elhárítva a vádat, hogy azok pusztán emberi gondolatok lennének (Nazianzoszi Szent Gergely). A Biblia íróit nemcsak szerzőknek (*auctores*) tekintik, hanem hangsúlyozzák, hogy a kegyelem által és nem csupán emberi módon fejtették ki tevékenységüket (Szent Ambrus).

Érdekes vitát váltott ki a későbbiek folyamán az emberi szerző összetétele a hárfával vagy a munkaeszközzel (Aranyszájú Szent János, Alexandriai Kírilloosz). A Szentlélek működése az evangélisták által még azt is lehetővé teszi, hogy Jézus feltámadásáról más-más részletet

¹³ GS 18: „A halállal kapcsolatban csődöt mond minden képzelet; az egyház azonban, minthogy a kinyilatkoztató Istentől vette, állítja, hogy Isten az embert arra teremtette, hogy eljusson egy, a földi nyomorúság határain túli boldog célba.” UR 17: „Mind Keleten, mind Nyugaton más-más módszerhez és eljáráshoz folyamodtak a kinyilatkoztatott igazság feltárában, hogy az isteni tanítást megismerjék és megvallják.”

mondjanak el vagy hagyjanak el, anélkül azonban, hogy valótlan állítanának (Szent Ágoston).

A késő középkorban a skolasztika idején Aquinói Szt. Tamás a sugalmazás folyamatát egyfelől együtt tárgyalta a prófétai megvilágosodással, másfelől különbséget tesz az elsődleges szerző (*auctor principalis*) és a kivitelező között (*auctor instrumentalis*).¹⁴ Ezt a definíciót több zsinat is megerősítette, így a Firenzei Zsinat is (1438–1445), mely a *Cantate Domino* kezdetű bullájában kijelenti, hogy ugyanaz az egy Isten az Ó- és az Újszövetség szerzője, mint ahogy ugyanannak a Szentléleknek a sugallatára beszéltek mindkét szövetség szentjei.

b) A Tridenti Zsinat és hatása

A skolasztikus tanítással valójában kialakultak a Tridenti Zsinat után kifejtett inspirációs tan főbb elemei:

1. A Szentírás szent, mert ahogy a prófétai szó, ez is Isten Lelke hatásából született, ezért a szent Isten szava.

2. Amint a prófétai szóban, ugyanúgy a Szentírásban is Isten szól. A Szentírásból Ő beszél.

3. Az emberi szerző az isteni szerzővel szemben mintegy alkalmazott eszközként jelenik meg, ahogy egy író kezében az írószerszám („*dictante quasi per manus traditae*”, DS 1501). Az inspiráló Szentlélekről érezhető az átmenet a „diktáló Szentlélekre”, mely végül a későbbi viták középpontjába kerül.

4. Az újkorban ez utóbbi ponttal kapcsolatban a következő kérdések merültek fel:

- Beszélhetünk még emberi szerzőről, ha az író pusztán azt jegyzi le, amit neki diktálnak?
- Beszélhetünk isteni szerzőről, ha a szövegben bizonytalanságok, sőt nyilvánvaló tévedéseket lehet kimutatni?

Az első protestánsok újra előveszik a mechanikus diktálás korábbi elméletét, míg a katolikus teológusok az emberi szabadságot értékelik. *Dominigo Banez* (1528–1604) domonkos teológus az isteni okság védelme érdekében bevezeti a **verbális sugalmazás** gondolatát, mely szerint Isten Lelke nemcsak a Szentírás tartalmát (*res*), hanem az egyes szavakat is inspirálta. A leuveni *Leonardus Lessius* (Leis) (1554–1623) ezzel szemben kialakítja az ún. **reálinspiráció** elméletét, az emberi szabadság megmentése érdekében, jóllehet Isten mindenhatóságát sem kívánja megsérteni. Rendkívüli esetben előfordulhat, hogy Isten és ember együttműködése során az emberi szerző **önállóan** cselekszik, s a Szentlélek ekkor az Egyház által garantálja, hogy ebben a szövegben nincsenek tévedések, és inspiráltak lehet értelmezni (*inspiratio subsequens*). Lessius azonban tagadja, hogy ez konkrétan megtörténhet. Ennek ellenére Lessius elmélete elég veszélyes, s mikor elgondolását újra felhasználták, az I. Vatikáni Zsinat elítélte annak képviselőit.¹⁵

c) Az I. Vatikáni Zsinat

I. Vatikáni Zsinat az első a zsinatok sorában, mely a sugalmazásról kifejezetten szól a *Dei Filius* dogmatikus konstitúciója (1870) második fejezetében:

¹⁴ S.Th. II–II. q. 171–174.: „*Auctor principalis sacrae Scripturae est Spiritus Sanctus... homo, qui fuit auctor instrumentalis sacrae Scripturae...*”

¹⁵ *J. Jahn: assistentia negativa* (A Szentlélek pusztán a tévedések elkerülésére szolgál); *D. B. Hanenbërg: inspiratio subsequens* (az Egyház utólagos igazolása hitelesíti, hogy a Szentlélek segítségével keletkezett írás nem tartalmaz tévedést).

„Az egyház nem azért tartja a Szentírás könyveit szentnek és kánoninak, mintha pusztán emberi törekvés szerkesztette volna, és utólag saját tekintélye által helybenhagyta volna; és nem csupán azért, mert a kinyilatkoztatást minden tévedéstől mentesen tartalmazzák; hanem azért, mert a Szentlélek sugalmazására írták, és mint ilyenek vannak átadva az egyháznak.”¹⁶

A szöveg egyrészt elutasítja a Szentlélek hatása alatt a könyvek utólagos elismerését mint *szent írást* (*inspiratio subsequens*), valamint az inspiráció igazolását mint a szerző megóvását a kinyilatkoztatott igazságokban való tévedésektől (*assistentia negativa, inspiratio concomitans*) és hangsúlyt helyez a Szentlélektől a szerzőknek juttatott eredeti teljességre.

Az I. és a II. Vatikáni Zsinat közötti időszakaszt a tanítóhivatal és a teológia váltakozó párharcának tekinthetjük. Egyfelől a hivatalos dokumentumok további pontosítást tartalmaznak, mint például XIII. Leó *Providentissimus Deus* enciklikája (1893) és XII. Piusz *Divino afflante Spiritu* körlevele (1943); másfelől igyekezett egyre jobban figyelembe venni a Szentírás kritikai magyarázatának eredményeit, mely a Szentírás kialakulásában egy összetett és hosszú folyamatot látott, mely az „emberi szerző” kategóriájával a sok önálló könyv esetében nagyon leegyszerűsítettnek bizonyult.

d) A II. Vatikáni Zsinat

A II. Vatikáni Zsinat a Szentírás isteni sugalmazottságáról és magyarázatáról a *Dei Verbum* III. fejezete tárgyal:

(11.) **A Szentlélek sugalmazására** (*Spiritu Sancto afflante*) van lejegyezve az isteni kinyilatkoztatás, amelyet a Szentírás szövege tartalmaz és ad elő. Az Ó- és Újszövetség könyveit egész terjedelmükben, minden részükkel együtt szentnek és kánoninak tartja az Anyaszentegház az apostoli hit alapján, mivel a **Szentlélek sugalmazására** (*Spiritu Sancto inspirante*) vannak leírva (vö. Jn 20,31; 2 Tim 3,16; 2 Pét 1,19–21; 3,15–16), Isten tehát a szerzőjük, és ilyenekként kapta őket az Egyház. Ámde a szentkönyvek elkészítésére Isten embereket választott. Őket használta fel, hogy saját képességeiket és erejüket latba vetve mint valódi szerzők foglalják frásba mindazt, de csak azt, amit ō akart, miközben bennük és általuk ō maga működött.

Mindazt, amit a sugalmazott szerzők vagyis a szentírók állítanak, a Szentlélek állításának kell tartani. Ezért hinnünk kell, hogy a Szentírás könyvei biztosan, hűségesen és tévedés nélkül tanítják azt az *igazságot*, amelyet Isten a **mí üdvösségünkre** le akart írni a szent iratokban. Ennek alapján „minden írás, amit az Isten sugalmazott, jól használható a tanításra, az érvelésre, a feddésre, az igaz életre való nevelésre, hogy az Isten embere tökéletes legyen és minden jóra hajoljon” (2 Tim 3,16–17 a görögben).

A szöveg a jelenlegi ismeretek alapján ad összefoglalást a sugalmazásról, utalással az I. Vatikáni Zsinat óta megjelent tanítóhivatali megnyilatkozásokra. Határozottan kiáll a teljes sugalmazás mellett, mely a Szentírás születése esetében számol az isteni és az emberi együttműködéssel, az emberi végességnek nagyobb helyet adva.¹⁷ Mindenesetre a zsinat az emberi tevékenységet jobban kiemeli, de nem törekedett új meghatározásra. A szöveg érde-

¹⁶ DS 3006.

¹⁷ Itt gondolhatunk Józsué szavára, mely megállította a napot (Józs 10,12–13), vagy a Kivonulás könyveinek ama verseire, ahol azt olvassuk, hogy az Úr keményítette meg a fáraó szívét, és ez tette lehetővé a csapások további kiterjesztését (4,21; 7,3. 13. 14. 22; 8,11. 15. 28; 9,7. 12. 34–35; 10,1. 20. 27; 11,10; 14,4. 17), továbbá a Dán 5-ben található történeti pontatlanságokra. Előfordulhattak a redaktorok által a szövegek egyesítése során meghagyott különböző forrásokból származó eltérő adatok. Így a Ter 7,14-ben a vízözön 40 napig, Ter 7,24-ben pedig már 150 napig tart, valamint az egyiptomi csapások eltérő felsorolása a Kiv 7–11-ben, a Jahvista, Elohista és Papi források, a Zsolt 78,44–51-ig vagy a Zsolt 105,28–36 szövege egyesítésének köszönhetően.

me, hogy pozitív módon írta le a kinyilatkoztatás feldolgozásának folyamatában az Írás és Isten üdvözítő valóságának a szerepét. A negatív formula, hogy Szentírás „tévedés nélkül” tartalmazza Isten szavát, feloldódik a pozitív folytatásban, hogy a „mi üdvösségünkért”.

A szöveg kialakításában szerepet játszott, hogy kizárták azt a lehetőséget, mely az „üdvözítő igazságot” (*obiectum materiale*) szembeállította volna más „igazságokkal”, s hogy a Szentírást két részre, egyfelől tévedésmentes inspirált, és másfelől a tévedés lehetőségét kiterjesztve, nem inspirált részre lehessen osztani. Az igazság „a mi üdvösségünkért” sokkal inkább *obiectum formale*, vagyis az egész Szentírást a számunkra megírt és összeállított könyvként kell felfogni.¹⁸ A Szentírásban található profán állítások igaz vagy téves voltáról a szöveg nem nyilatkozik. A 12. és a 13. cikkelyben a zsinat újra megerősíti egyetértését az ezegzés mai hermeneutikai alapelveivel szemben, mely nagymértékben figyelembe veszi a nyelvben rejlő emberi szempontokat, mely által végül is Isten szava kinyilvánul.

(12.) „Isten a Szentírásban emberek által emberi módon beszélt. Ha tehát a Szentírás-magyarázó meg akarja látni, hogy mit akart velünk közölni az Isten, akkor figyelmesen meg kell vizsgálnia, hogy mit is akartak mondani a szentírók, és szavaik által mit látott jónak kinyilatkoztatni az Isten.

A szentírók szándékának kiderítése végett egyebek közt ügyelni kell az irodalmi műfajokra is (*genera letteraria*)... Szükséges továbbá, hogy a magyarázó azt az értelmet kutassa, amelyet a szent szerző ki akart fejezni, és ki is fejezett a meghatározott körülmények közepette, a maga korának és kultúrájának nyelvén, az akkori irodalmi műfajok segítségével... Mivel pedig a Szentírást ugyanazon Szentlélek segítségével kell olvasni is, magyarázni is, a szent szövegek értelmének helyes kihámozásánál éppen olyan gondot kell szemmel tartani a teljes Szentírás tartalmát és egységét is, számba véve az egész Egyház élő hagyományát és a hithasonlóságot (*vivae totius ecclesiae traditionis et analogiae fidei*)... A Szentírás-magyarázatot illetően végső fokon az Egyház ítéletének van alávetve, mert az Egyház Isten igéje megőrzésével és magyarázásával isteni parancsot teljesít és isteni szolgálatot lát el.”

A zsinati szöveg alapján megállapíthatjuk, hogy a sugalmazás egy kezdeti sajátos tevékenységből ered, mely a szent írókon át a szöveg létrehozásáig tart. De ezzel együtt az Egyházban jelen van az egyetlen igazság és az egyetlen jószág megőrzésének készsége, mely magukat a híveket is egyetlen egységbe foglalja össze. Erre az egységre azonban a szabadság, a felelősség és az újdonság jellemző.

e) Karl Rahner elmélete

A Szentírás és az Egyház kapcsolata keretében Karl Rahner új beállításba helyezi a sugalmazás fogalmát, mely mint a keresztény hit központi eleme, sajátos keresztény jelleggel rendelkezik. Így ez a fogalom a következőket feltételezi:

1. Az ősegyház hite örök alapja és normája az Egyház hitének minden időben.
 2. Jézus Krisztus abszolút és végérvényes önkinyilatkoztatása nem tesz lehetővé más autentikus kinyilatkoztatást. Ezért Isten az ősegyházat eleve a későbbi idők hite forrásaként és normájaként határozta meg.
 3. Isten tehát egészen sajátos értelemben az ősegyház szerzője, oly módon, hogy ez a hit forrásának és normájának funkcióját ténylegesen ellássa a későbbi korokban is.
- Az ősegyház meghatározó elemei között szerepel a Szentírás is, s amennyiben Isten az ősegyházat abszolút módon akarta megteremteni, ugyanúgy lett a Szentírás létrehozója (*Urheber*), aki azt inspirálta és ennek szerzője (*Verfasser*) is.¹⁹

¹⁸ A pedagógiában ismert oktatási (*obiectum materiale*) és nevelési cél (*obiectum formale*) állítható ezzel párhuzamba.

¹⁹ *Über die Schriftinspiration*, Herder, Freiburg 1957.

A XIX. század óta a protestáns területen a sugalmazás értelmezése során Isten újra és újra felhasználja a tévedésre képes emberi szót (F. Schleiermacher és K. Barth).

C) A kánon

A kánon görög kifejezés (*κανών*) eredeti értelmében pálcát, mérővesszőt, szabályt jelentett, átvitt értelemben pedig a helyes gondolkodás vagy tanítás kritériuma. A művészetre és az irodalomra vonatkoztatva a görög korban a mintaszerű művek katalógusaként használták. A kritérium és a norma értelmében használja az Újszövetség, mivel a Szent Íratok jelentik az Egyház számára hitének és életének normáját (2Kor 10,13–16; Gal 6,16), melyek összegyűjtése a IV. századtól létrehozta magát a Szentírás könyvek gyűjteményét. A kánon kifejezés kettős értelemben szerepel, egy *aktív* értelemben, amennyiben az így összegyűjtött iratok az Egyház hitét és életét szabályozzák, valamint egy *passzív* értelemben, mely arra utal, hogy ezeket az Írásokat az egyház sugalmazottnak ismeri el. A patrisztikus kor szótárában az apostoli tanítás központi magja az igazság kánonja volt, mely a teológiai gondolkodás számára jelentett normatív közeget (Alexandriai Kelemen, Origenész). A hitnek e szabálya (*regula fidei*) alapján mutatta ki Markión és a gnosztikusok tanításáról deviáns és a hittől eltérő voltukat Tertullianus és Szt. Iréneusz. Az egyházi tanfőhivatal a kánon végső formáját, vagyis a szent iratok listáját a Tridenti Zsinaton részletesen meghatározta.²⁰

1. A héber kánon

A héber kánon az Ószövetségnek mondott Bibliára vonatkozik (DV 14–15). Maguk a zsidók Ezdrás óta a könyv formájában lévő törvénynek kánoni értéket tulajdonítottak (Neh 8). A Jézus Sirák fia könyve görög fordításának bevezetője (Kr. 130k.) három részre tagolja a héber kánon: törvény (*Tóra*), próféták (*Nebiim*) és a többi írások (*Ketubim*). A későbbi időkben a Szentírás kettős gyűjteménye, egy zsidó és egy görög változat létezett, melyek terjedelme különbözött egymástól. A héber Szentírás első görög nyelvű fordítása a *Septuaginta* (Hetvenes fordítás). A héber kánon végső megállapítására a jeruzsálemi templom pusztulása (Kr. u. 70) után a Jamniában tartott zsinaton (Kr. u. 90–95) került sor.

2. A keresztény kánon

Az őskeresztény közösség azonban a héber kánon helyett a Hetvenes görög fordítást használta, melyet az egyházatyák is kánoninak fogadtak el. Az újszövetségi kánon kialakulásában szerepet játszott az íghirdetés (kérügma), és a tanítványok mértékadó hitélete.

1. A keresztény közösségnek nem állt szándékában egy új szövetséget, mint egy szisztematikus írást létrehozni (DV 17–19). Amit ma Újszövetségnek tekintünk, az emberi szempontból alkalmi írások gyűjteménye.

²⁰ DS 1502–1505.

2. Az Újszövetség nem áll szemben a héber Szentírással, azt a keresztények mint Ószövetseget értelmezték, s a keresztény közösségekben létrejött írások mellé helyezték (DV 16). Szent Pál az első, aki egy meghatározott esetre alkalmazva az Úr szavát idézi, kiegészítve illetve helyettesítve a Szentírás tekintélyét Krisztus tekintélyével.²¹

3. A Szentírás és az Úr tekintélyéhez hozzájárul az apostolok, főképpen Pál apostol tekintélye.²² Ők az első idők hiteles értelmezői,²³ ők személyesen a ideális kánonok.

4. Az apostolok tekintélyének elismerése, mely Jézus alapvető szándékának a hiteles értelmezésére is vonatkozott, magába foglalja az eredeti apostoliság megkülönböztetését.

a) A kinyilatkoztatás az utolsó apostol halálával lezárult és beteljesedett (DS 3421, negatív formában).

b) Az apostoliságban megtalálható az újszövetségi Szentírás felsorolásának szelektív kritériuma (az az írás hiteles, mely mögött egy apostol van).

5. A keresztény írások és Izrael szent írásának²⁴ összekapcsolása nem pusztán hozzáadás jelent az újhoz, az Újszövetség újdonsága inkább egy új látásmódban áll, amellyel Jézus Bibliáját Jézus fényénél olvassuk.

6. Mind a zsidó és a keresztény hit kibontakozása során egyfajta másodlagos irodalom jött létre, mely nem illeszkedett bele a hivatalos kánonba. Végző soron az apokrifeknek nevezett írások a hit életerejét bizonyítják, de számos nehézséget eredményeznek. Először „rejtett könyvekként” fogták fel a sokak számára nehezen érthető szövegeket, majd később az egyházatyák korában az eretnekek adtak új értelmet a Szentírásban nem szereplő, csak általuk érthető titokzatos műveknek.

D) A hagyomány

A „hagyomány” eredetileg antropológiai fogalom, melyet felhasznált a filozófia, a történelem, a kultúra, később azonban a vallás és a teológia is átvette. Mint minden hagyományban, úgy a keresztény hagyományban is megkülönböztethető az átadott tartalom és az átadás folyamata, melyben a hagyomány alanyai a hagyományt közlő és a hagyományt átvevő személy. Míg a teológia más ágai a szövegek és a keresztény hagyomány tartalma iránt érdeklődnek (egzegézis, dogmatika), vagy azok alanyai iránt (egyház történet), addig az alapvető hittan a tartalom, a folyamat, a hagyomány alanyai és normái, valamint az igazi keresztény hagyomány kritériuma közötti kapcsolat fennállását vizsgálja.

²¹ 1Tessz 4,15. „Az Úr tanítása alapján ugyanis ezt mondjuk nektek:”; 1Kor 7,10; 9,14; „Az Úr rendelte, az Úr parancsa”; vö. Lk 9,4; 1Kor 11,23–25; „Én ugyanis az Úrtól kaptam, amit közöltem is veletek”.

²² A páli leveleket egymásnak elküldték a közösségek, míg más katolikus levelek egy szélesebb rétegre vonatkoztak (vö. Kol 4,16; 1Tessz 5,27; 2Kor 1,1; Gal 1,2; Jak 1,1; 1Pét 1,1; 2Pét 1,1; Júd 1), és a kultikus istentisztelet alatt olvasták a közösség építésére (Jel 1,3; 22,18).

²³ Vö. ApCsel 2,42; 16,4. A 2Pét 3,15–16 már beszámol arról, hogy az Egyház egy részében már létezett egy Corpus Paulinum, mely a „többi írások” rangjára emelkedett.

²⁴ Elsőként a Sínai-kódex (IV. század) és a Vulgata (V. sz. eleje) helyezi a „szent” jelzőt a bibliai könyvek elnevezése elé.

1. A hagyomány biblikus értelme

A Szentírás a hagyomány alatt a hit tiszta átadásának tanítását érti. Az átadás mellett azonban nagy szerepet játszik az elfogadás. A hagyományt mint kincset kell továbbadni (1Tim 6,20; 2Tim 1,12.14), arra vissza kell emlékezni (vö. Lk 22,19; 1Kor 11,24k), hirdetni kell, s kialakul a hirdetett anyag és az igehirdető személye is (1Tim 2,7; 2Tim 1,11), s ezzel együtt a tiszta hit, mely tanítás, s melyet tanítani kell (Róm 6,17; 2Tim 4,2) azoknak a mestereknek és tanítóknak (Kor 12,18; Ef 4,11; 1Tim 2,7; 2Tim 4,3), akiket tanítványok és követők hallgatnak, és így képesek lesznek tanulni, megítélni, megkülönböztetni (1Kor 12,10), hitvallást tenni (2Kor 9,13; 1Tim 6,12, Zsid 3,1; 4,14), tanúságot tenni és a hitet megvédeni (Kol 4,6).

– 1Kor 11,2: „Megdicsérlek titeket, mivel emlékeztek mindenre, s rendelkezéseim szerint jártok el, úgy ahogy *meghagytam* nektek.”

– 1Kor 11,23k: „Én ugyanis az Úrtól *kaptam*, amit *közöltem* is veletek: Urunk Jézus elárlásának éjszakáján fogta a kenyeret, hálát adott, megtörte és így szólt: Vegyétek és egyétek, ez az én testem, melyet értetek adok. Ezt tegyétek az én *emlékezetemre*.”

– 1Kor 15,1–3: „Figyelmetekbe *ajánlom* testvérek az *evangéliumot*, amelyet *hirdettem* nektek, *elfogadtátok* és szilárdan kitarotok benne. Általa nyeritek el az üdvösséget, ha megtartjátok, úgy ahogy *hirdettem* nektek. Másként hiába lettetek volna *hívővé*. Elsősorban azt *hagyom* rátok, amit magam is *kaptam*.”

Itt a hagyomány egy olyan folyamat, melyben a *hagyás* és a *befogadás* egyszerre érvényesül, együtt Krisztus halálának és feltámadásának üzenetével, mely az evangélium központi üzenete, amit tovább kell adni.

Az 1Kor-ból világossá válik, hogy a hagyomány nem merül ki pusztán a hagyomány továbbadásában, hanem Jézus üdvözítő tevékenységének az átadását jelenti annak, aki hisz. Vagyis nemcsak egy pusztán esemény továbbadása, hanem egy esemény hagyományának és szotériológiai értelmezésének továbbadása, mely ennél fogva egy esemény és egy hitvallás. Már az 1Kor az egyes szám mellett többes számban is használja a hagyomány kifejezést (vö. 11,2; 2Tessz 2,15). A hagyomány szétágazása a hagyományokban már a Szentírásban elkezdődik. Pál apostol is különbséget tesz az „Úr szava” (1Kor 7,10) és az „ő saját szava” (1Kor 7,12) között. Bár ő maga a hagyomány folyamatában áll, mégis megerősíti, hogy evangéliuma nem emberektől való (Gal 1,11k), és Krisztusra hivatkozik, aki előtt minden emberi érvelés szertefoszlik (2Kor 5,16). Bár itt is, mint az Újszövetség más helyein, az emberi hagyományok (Kol 2,8) és az „Úr” hagyománya (vö. 1Kor 11,23), az „Úr” szava és az „apostol szava”, a betű szolgálata és a Lélek szolgálata (Gal 3,4–6) között meglévő feszültség ellenére a hagyomány lényege és célja világos: Isten maga akar Krisztus által az igehirdetés szavával szólni:

„Krisztus követségében járunk, maga az Isten int benneteket általunk. Krisztus nevében kérünk: engesztelődjétek ki az Istennel” (2Kor 5,20; vö. a teljes összefüggést 5,11–6,2-ig).

2. A hagyomány értelmezése

Az egyházon belül a hagyomány fogalmának megértése érdekében a hivatalos egyházi dokumentumok jelentenek eligazítást, amennyiben ezek az Egyház gondolkodását egy-egy adott korban tükrözik. Itt elsősorban a Tridenti és a II. Vatikáni Zsinatra utalhatunk. A hagyománykritika azonban a reformáció óta a modern kor sajátossága. Ez idő alatt sikerült a hagyomány általánosságban és más hagyományokkal összefüggésben megérteni.

A hagyomány folyamata:

| | | | |
|----|---------------------|------------------------------|--|
| 1. | próféták ↓ | az evangélium ígérete ↓ | írásban |
| 2. | Jézus Krisztus ↓ | evangélium = forrás ↓ | szóban |
| 3. | apostolok ↓ | az evangélium hirdetése ↓ | leírt könyvekben |
| 4. | az Egyház korunkig | az evangélium átadása | ← nem leírt hagyományban ↓ |
| 5. | | Jézus szájából ← | az apostolok által leírt könyvekben a Szentlélek sugallatára |

A hagyomány átadásának központi helyén az evangélium mint forrás áll. Az átadás eszközei a szóbeli igehirdetés, az írott könyvek, a nem leírt „hagyományok”, melyek a Szentlélek sugalmazása révén Jézusra vagy az apostolokra vezethetők vissza. Későbbi viták forrása lett a Szentírás és a hagyomány párhuzamba állítása, mivel a zsinat kijelentette, hogy mindkettőt „egyenlő jámborsággal és megbecsüléssel fogadja el és tiszteli” (DS 1501).

A Szentírás és a hagyomány kettősségének egybevonásával született meg az az elgondolás, hogy egyiket és a másikat is mint két *anyag*i forrást kell tekinteni, melyek nagyrészt meg egyeznek (két forrás elmélet), illetve nem szükséges különbséget tenni a többes számú „hagyományok” és az egyes számú „forrás” között, és ezáltal a „hagyományok” folyamatát elhanyagolni, jóllehet a hagyományok konkrét tartalmának kérdése továbbra is fennáll.

A vita a II. Vatikáni Zsinat előtt és alatt is létezett, és a Szentírás és a hagyomány kapcsolatának új megfogalmazását tette lehetővé, mely különbséget tett a hagyomány egyházi továbbadásának élő folyamata, – melyben ott van a Szentírás is, az az értékes kincs melyet állandó megértési és elsajátítási tevékenység kísér –, és a meghatározott tartalommal rendelkező gyakorlati és kulturális egyházi hagyományok között. Ezért juttatott nagyobb figyelmet a hiteles tanbeli megfogalmazások történeti fejlődésének.

2) A II. Vatikáni Zsinat

A II. Vatikáni Zsinat a *Dei Verbum* II. fejezetében szól az isteni kinyilatkoztatás továbbadásáról, megkülönböztetve a hagyományt az átadás folyamatától. A Tridenti Zsinat tanításából kiindulva leszögezi, hogy az apostoli igehirdetést, amely a sugalmazott könyvekben megtalálható, szakadatlan folyamatossággal kell őrizni az idők végéig (DV 8). A hagyomány ily módon azonosítható az Egyház létevel és életével, mivel az Egyház a maga tanításában, életében, isteniszteleiben folytatja és átadja minden nemzedéknek azt, ami ő maga és amit hisz.

A hagyomány dinamikus fogalmát alkalmazza a zsinat, amikor kijelenti, hogy az apostoloktól származó hagyomány (*quae est ab apostolis*) a Szentlélek segítségével bontakozik ki az Egyházban (*sub assistentia Spiritus Sancti*, DV 8). Az egyre teljesebb megértés a hívek el-

mélkedése és tanulmányozása, a belső lelki tapasztalat, valamint a püspöki utódlással együtt járó igehirdetés alapján megy végbe (DV 8).

A Szent Írás és a szent hagyomány (mindkettő egyes számban) ugyanabból a forrásból származik és ugyanarra a célra irányul.

1. A Szentírás Isten szava, amennyiben a Szentlélek sugalmazására lett írásba foglalva.

2. A Szenthagyomány pedig Isten szavát tartalmazza, melyet Krisztus és a Szentlélek bízott az apostolokra és az ő utódaikra, hogy azt igehirdetésükkel az igazság Lelkétől megvilágosítva hűségesen őrizzék, kifejtssék és terjesszék (DV 9).

Egyedül a Szentírásról szól úgy a zsinat mint Isten szaváról, a hagyományt gyakorlati fogalmakkal fejezi ki: „A hagyomány Isten szavát közvetíti” (DV 9).

E) A tekintély

A hit ismerete és hagyománya az ember Istennek való teljes átadása megvalósításaként a hit lényegalkotó része. Amennyiben a hit közösségileg nyilvánul meg, mint Krisztus követése, *egyházi hitről* beszélhetünk, melyet igazolni kell. Ezt az igazolást a tekintély biztosítja. A tekintély elismerése nem zárja ki a szabadságot, éppen ellenkezőleg, azért ismerem el valaminek a tekintélyét, mert szabad döntéssel ráhagyatkozom egy olyan tevékenységre, mely a másik tekintélyétől irányított. Aki tekintéllyel rendelkezik a többiek fölött, azt az objektív illetékeség alapján valósítja meg. Az emberi végeesség azonban kizárja a mindenhol, általánosan meglévő illetékeséget. Ezért aki tekintéllyel rendelkezik, annak ügyelni kell, nehogy visszaéljen a hatalommal, hanem azt az ember felszabadítására használja fel.

A konszenzus elfogadása kizárja az ember alapvető szabadságával való visszaélést. Ez igazolódik politikai és jogi, de teológiai és vallási területen is. A teológia története ezért használta a következő formulákat: *consensus omnium, consensus gentium, consensus fidelium, consensus Patrum, consensus theologorum*.

1. Isten népének tekintélye

Isten népének tekintélye az egyházban mint társadalmi valóságban nyilvánulhat meg, melyet lehet belülről, a keresztény hit fényénél, és kívülről, e hittől függetlenül tekinteni.

Az egyház a hívek közössége (*communio fidelium*), mely Isten szava *alatt* tudja magát. Ebben az értelemben Isten népe egyfajta személy, társadalom a társadalomban, olyan közösség, mely Krisztus követésében nem hasonulhat a világhoz.

A II. Vatikáni Zsinat kerülve minden hierarchikus meghatározást, az Egyházat Isten népeként mutatja be, melyben minden hívőnek megvan a maga sajátos szerepe: „Isten egész népe részt vesz Krisztus prófétai küldetésében elsősorban élő hite és tevékeny szeretete által, azaz, hogy széles körben tanúbizonyságot tesz róla és bemutatja Istennek a dicséret áldozatát: az őt megvalló ajkák gyümölcset (vö. Zsid 13,15)” (LG 12).

2. A hitérzék és a hívek egyetértése

Isten népe hirdetve a világnak az üdvözítő üzenetet, prófétai tettet hajt végre, s így az igazság közös felfedezése hozza létre azt az alapvető meggyőződést, hogy az ember nem szakadhat el

az igazságtól: A hívők összessége a Szentlélek kenetét kapta (1Ján 2,20. 27) és így nem tévedhet meg hitében (LG 12). Eszerint megállapítható, hogy létezik olyan tekintély, amelyet az ember nem tárgyként, hanem saját létével birtokol. A zsinat tanítása alapján Isten egész népének tévedhetetlensége a hitérzékben nyilvánul meg (*sensus fidei*), amikor kifejezi általános egyetértését (*consensus*) a hit és az erkölcs dolgaiban. A hitérzék tehát szorosan kapcsolódik az egyetértéshez (*sensus, consensus*). A hívek egyetértése nem szünteti meg az Egyház tanítói és tanulói feladatait, mivel ez közvetlenül a Szentlélek és a hívek tekintélye által működik. A tanítóhivatal felelőseinek feladata a hit tisztaságának őrzése, úgy, ahogy már Pál apostol is figyelmeztetett: „A Lelket ki ne oltátok, s a prófétai beszédet ne vessétek meg, vizsgáljatok felül mindent, a jót tartsátok meg, mindenféle rossztól óvakodjatok” (1Tessz 5,20–22).

3. Az egyházi tanítóhivatal (magisztrium)

A klasszikus latin magisztrium kifejezés annak a szerepét és tekintélyét jelenti, aki valamilyen „mesternek” mutatkozott. Mestere lehetett egy hajónak, a szolgáknak, a művészetnek, valamely foglalkozásnak vagy egy iskolának. A középkor óta azonban a magisztrium a tanítással kapcsolatos szerepre és tekintélyre vonatkozott. A tanítói tekintély hagyományos szimbóluma a katedra („szék”, vö. Szentszék). Aquinói Szent Tamás két típusát különbözteti meg: a püspöki-lelképásztori szék (székesegyház) és az egyetemi teológus tanári szék (tan-szék).

A modern katolikus szóhasználatban a magisztrium kizárólag a hierarchia tanítói tekintélyére és szerepére utal. A kifejezés legújabb fejlődésében a magisztriumot nemcsak tanítói feladatával kapcsolatban említik, hanem ama személyek összességében, akik a katolikus Egyházban ezt a feladatot ellátják (vagyis a pápa és a püspökök). A zsinat mindkét értelemben használja a fogalmat, és kijelenti, hogy a pápa és a püspökök tanítóhivatala hiteles (autentikus), és „az egyház eleven tanítóhivatalára van bízva az a feladat, hogy hitelesen magyarázza Isten írott vagy áthagyományozott ígését” (DV 10). Ezzel együtt nem szándékozik tagadni, hogy a teológusok és az egzegéták képesek azzal a tekintéllyel értelmezni az Isten szavát, mely tudásukból adódik. Ez egyúttal azt is jelenti, hogy csak az Egyház pásztorai részesültek Krisztus küldésében, aki az apostolokat a saját tekintélyével küldte tanítani, azzal a tekintéllyel, hogy aki őket hallgatja, és aki őket elutasítja, Krisztust hallgatja és utasítja el és azt, aki őt küldte (vö. Lk 10,16).

4. A hittani kijelentések kötelező érvénye

A teológiai minősítések tanítása Melchior Cano (1509–1560) nyomán alakult ki, a következő kategóriák megkülönböztetésével.

1. *De fide divina*: A kinyilatkoztatásban meglévő igazság (*dogma materiale*).
2. *De fide divina et catholica*: A hit számára a tanítóhivatal által kihirdetett kinyilatkoztatott igazság (*dogma formale*).
3. *Fidei proximum*: A teológusok egyöntetű véleménye (*consensus theologorum*) szerint kinyilatkoztatottnak tartott igazság, amelyet azonban az egyházi tanítóhivatal mint ilyet nem hirdetett ki.
4. *De fide ecclesiastica*: A kinyilatkoztatásban nem szereplő, de ahhoz kapcsolódó igazság, melyet a tanítóhivatal mint ilyet terjeszt elő.

5. *Theologicum certum*: Olyan javasolt, amelyről a tanítóhivatal még nem nyilatkozott végérvényes módon, s amelynek tagadása más hitigazságot veszélyeztetne.
6. *Sententia communis*: Teológusok által meghatározott tanítás, melyet már hosszú ideje nem vitattak;
 - *sententia pia* (kegyes vélemény),
 - *sententia probabilis* (valószínű vélemény),
 - *sententia tolerata* (megengedett vélemény).

A *dogma* pedig a minősítések sorában a legmagasabb helyet foglalja el, mely szigorúan jogi értelemben felfogott, az egyes hittételekre vonatkozó kijelentés.

III. A kereszténység és a vallások

A) A vallás

1. A vallás fogalma

Sok vallás imádja Istent egyes számban és többes számban.²⁵ Mi újat hoz a keresztény istenkép? Ehhez szükséges a továbbiakban a fogalomtisztázás.

A vallás a transzcendens Végső Valóságba, a világmindenség és a történelem irányítójába vetett hit és az ennek megfelelő viselkedés. A vallás mint rendszer jelenti az ezzel a viselkedéssel összefüggő tanok, intézmények és szabályok rendszerének összességét.²⁶ A vallás szónak nincs pontos megfelelője az újszövetségi görög nyelvben, mely sokkal inkább *úról* beszél a kereszténység megjelölésére (ApCsel 9,2), s bár használja az olyan szavakat, mint „jámorság”, mégis a „hitre” teszi a hangsúlyt. A latin keresztény írók csak a IV. századtól kezdve használják a „vallás” (*religio*) kifejezést a kereszténységgel kapcsolatban. A keresztények a *religio* kifejezést a kereszténységre alkalmazva átalakították annak jelentését, ezen túl már nem az ősoktól örökölt szokásokat, rítusokat, jámborságot jelöli, hanem az embert Istennel egyesítő kapcsolatot.

2. Etimológia

A „vallást” jelentő kifejezés az európai nyelvek nagy részében a latin „*religio*” szóból származik.

a) Cicero (Kr. e. 106– Kr. e.43) a „*relegere*” igéből vezeti le a religiót (*De natura Deorum* II,28,72). Annyit jelent mint újraolvasás, a (kultikus) előírások gondos tanulmányozása. (Ennek ellentétpárja a „negligere”, elhanyagolni értelemben). Cicero magyarázata ma széles körben elfogadott, főleg a filológusok részéről.

²⁵ Monoteizmus: csak egyetlen Isten van!; politeizmus: több isten van!; deizmus: a távollévő Isten („A gép forog, az alkotó pihen”); panteizmus: Isten és a világ azonossága.

²⁶ Vö. ELIADE, M., *A szent és a profán*, Európa, Budapest 1996².

b) Lactantius (kb. 250–325) a „*religare*” = kötödni, kapcsolódni szóból eredezteti a kifejezést (*Institutionae divinae* IV,28). Az ember Istenhez kapcsolódik a vallásban.

c) Szent Ágoston (354–430) az eddig említettek mellett a „*re-eligere*” szóra vezeti vissza (*De vera religione*). Ez „újra-választást” jelent, ami a megtérésre utal: az ember újra és újra Istent választja.

3. Vallások a világban

Hagyományosan két nagy valláskategóriát különböztetünk meg:

1. A monoteista vallásokat, mivel az egyetlen Istenbe vetett hitük alapján összetartoznak, melyek a következők:

– a kereszténység (többféle egyház és hitvallás tartozik ide: római katolikus egyház, keleti katolikus egyházak, a reformáció egyházai, és az ortodox egyház)

– a zsidóság

– az iszlám

2. A nem-monoteista vallások: hinduizmus, buddhizmus, konfucianizmus, sintoizmus, taoizmus, szikhizmus, jainizmus, animista törzsi, és tradicionális vallások.

A főbb vallások számaránya jelenleg megközelítőleg:

keresztények 1500 millió

muzulmánok 900 millió

zsidók 16 millió

hinduk 720 millió

buddhisták 330 millió

konfucianusok 300 millió

sintoisták 70 millió

taoisták 55 millió

animisták 200 millió.

4. A vallás meghatározása

A vallás kérdésköre egyszerre van jelen a társadalom, a kultúra és a teológia szintjén. Jellemző lehet rá a társadalomban tapasztalható megnyilvánulása, a növekedés, vagy a szekularizáció vagy éppen a szekularizáció miatt a megszűnés. Napjainkban azonban a vallás visszatéréséről is beszélhetünk. A kultúrában egy egységes társadalmi szimbólumrendszerrel jelenhet meg, vagy épp ellenkezőleg, az általánostól eltérő történetileg adott kifejezésformában nyilvánul meg. A teológia a vallás születésének igazságáról szól, és egyúttal a kinyilatkoztatás alapján ítéletet is hoz a vallásos jelenségekről.

Nagyon nehéz egyetlen kizárólagos meghatározást alkotni a vallásról, mely tágabb témakör lévén, magába foglalja a vallások, a vallásos emberek és magának a vallásosságnak a fogalmait. Különböző szempontból közelítve a vallás lehet: 1) egy adott kultúrában gyökerező mítoszok és rítusok egysége; 2) ideális utalás az egyetlen igazságra; 3) az értékek és a hatalom legitímációja; 4) a személyes és mindennapi elkötelezettség jámbor megnyilvánulása; 5) személyes válasz az élet értelmére és a világ kiszámíthatatlanságára.

Figyelembe kell venni, hogy a vallás kifejezés alapvetően a nyugati gondolkodás fogalma. A legtöbbször keleti „vallások” számára ez a felfogás ismeretlen. A „hinduizmus” elnevezés már egy modern megfogalmazás, melyet a Nyugat alkalmazott a hindukra, akik inkább az Örök Törvény (szanathana dharma) kifejezést használják. Egy buddhista sem beszél a vallásról mint gyakorlatról, hanem Buddha útjáról.

A vallás kifejezés ismeretlen a héber Biblia számára is, mely inkább Isten félelméről (*jára*) beszél, a parancsok (*sámar*) megtartásáról, Isten hangjának a meghallásáról (*sáma*) és Isten és a felebarát szeretetéről (*áhav*). Az Újszövetség különböző görög szavakat használ az istenfélem vagy az imádás kifejezésére.

Aquinói Szent Tamás teológiailag határozza meg a vallásfogalmat: „a vallás sajátos értelemben az Istenhez való rendelést jelenti, és a vallás egyedül Istenhez rendeli az embert”.²⁷

A modern korban a vallást főleg Sigmund Freud (1856–1939) hatására a pszichológia szemszögéből tekintették, és a vallásos életet a tudatalattira vezették vissza. Az illúzió lerombolására a pszichoanalízis módszerét alkalmazták. C. G. Jung (1875–1961) az archetipusok (ősképek) kimutatásával próbálja a tudatalattiban a vallásos tapasztalatot megragadni, az egyéni és a kollektív tudatalatti megkülönböztetésével.

A vallás szerepét az egyénre és a társadalomra a vallásszociológusok elemezték, mely számára a vallás a környezet hatására alakul ki és intézményesül a történelemben (Émile Durkheim, Max Weber, Peter Berger, Niklas Luhmann).²⁸

5. A vallás és a mágia

Különbséget kell tenni azonban vallás és mágia között. Míg a vallás nem köti meg az értelmet, addig a mágia erős ellenőrzés alatt tartja. A vallásos személy a természetfölötti személynézetként tekint, a mágus pedig tárgyának. A mágia csak provokálja a Nument,²⁹ a vallás aláveti magát neki. Két egymástól teljesen eltérő pszichológiai reakció, mivel a mágia feltételezi, hogy az embert képessé teszi pszichikai eszközökkel sorsának befolyásolására. A vallás mindig a társadalomra, míg a mágia csak az egyénre irányul. Szervezett kultusz és individuális gyakorlat áll szemben egymással. A vallás az istenivel egyesít, míg a mágia az élet privát bajaira kínál orvosságot. A vallás egy, az embernél nagyobb egyetemes hatalomba vetett hiten alapul, a mágia azonban okkult tudomány és a titkos erők álnak figyelme középpontjában.

6. Vallás és kinyilatkoztatás

A legősibb vallások tudatában egy isteni beavatkozás megtapasztalása fedezhető fel. A primitív népeknél az istenség segítségül hívása és az ő tevékenységének megjelenése életükben, alapvető eleme vallásuknak. Az isteni utáni vágy különböző módon nyilvánul meg. Sokkal közvetlenebb módon láthatjuk ezt a fejlettebb vallásokban, mely helyet ad az isteni tevékenységnek vagy a prófétai kinyilatkoztatásnak. Ez az isteni hatalom beavatkozása az emberi szférába.

Isten keresi az embert vagy az ember törekszik Isten felé? Úgy tűnik azonban, hogy az ember alapvetően vallásos (*homo religiosus*).³⁰ Az izraeli prófétai vallás alapított vallás, és nem pusztán egy kultúrából nő ki. Mózes történelmi személyéhez köthető elindulása. Az Ószövetség magasztos és emelkedett gondolatokat tartalmaz Istenről, és szenvedélyes vágy él benne

²⁷ „*Religio proprie importat ad Deum; religio ordinat hominem solum ad Deum*”, STh II–II 81,1.

²⁸ A valláskritika képviselői: Ludwig Feuerbach (†1872) a *kivettítés* fogalmát, Karl Marx (†1883) pedig az *elidegenedését* vezette be. Feuerbach klasszikus mondása: „Első gondolatom Isten volt, a második az ész, a harmadik és egyben utolsó gondolatom az ember” (*A kereszténység lényege*, Leipzig 1841).

Az ember szabadsága érdekében az ateizmus elutasít mindenféle vallást. Képviselői: K. Marx, F. Nietzsche (nihilizmus), J. P. Sartre, A. Camus.

²⁹ Vö. OTTO, R., *A szent*, Osiris, Budapest 1997.

³⁰ A ókeresztény kor meggyőződése volt, hogy a lélek természeténél fogva vallásos és keresztény (Tertullianus).

a szeretet és az imádság után. A hit történeti eseményeken keresztül szilárdul meg. Ezek a tulajdonságok erősödnek fel és érik el teljességüket az evangéliumban és a keresztény egyházban. A kereszténység igazsága azonban nem pusztán egy eseményhez, hanem a Názáreti Jézus történeti személyéhez is köthető.

Az evangélium és az egyház, valamint ez ember Jézus kizárólagos követelése az igazságra, a kinyilatkoztatott vallás páratlanságát erősítik. Középpontja egy élő személy, a megtestesült Fiú, a feltámadt Úr, aki a kereszténység gyújtópontja.

A keleti vallásoknál, mint a hinduizmus és a buddhizmus, más típusú kinyilatkoztatást találunk, mely közvetlen és azonnali istentapasztalatot eredményez, s ezért a prófétai vallástól megkülönböztetve misztikus vallásnak is nevezhetők. Szent irataik nem tartalmazznak a történelemben végbement isteni tetteket az ember érdekében, inkább az ember fokozatos átalakulása figyelhető meg az isteni természet alapján. A valóság, a világhossz, a halhatatlanság emberi keresése foglalkoztatja az embert.

A kinyilatkoztatás Isten szabad feltárulkozását jelenti az ember előtt. Ez szinte elképzelhetetlen minden vallásban, mivel az ember önmagától képtelen Isten abszolút transzcendens megismerésére eljutni. Valamennyi vallás őrzi az isteni beavatkozás bizonyos tapasztalatát, mely az istenit kereső embernek adott válasz. A kinyilatkoztatott vallás az, melyben Isten a történelem meghatározott pontján kinyilvánítja magát egy embernek, aki az alapító, vagy aki járatos a szent dolgokban. Ilyen például a kereszténység, az iszlám, a zsidóság, a zoroasztrizmus. A keleti vallások azonban misztikus értelemben is kinyilatkoztatottnak mondhatók, amennyiben Isten vagy az abszolút tapasztalatát közvetlen módon nyújtják. Minden vallás a hiten alapszik, pusztán a hit megnyilvánulási módjában különbözik. A hit alapja Isten közvetlen történeti beavatkozása lehet, mely feltárja hatalmát, akaratát, és természetét, tettek és szavak által. Ezt a hitet erősítheti a bölcsék, a jóvendőmondók és az ősök hagyománya. A hit e kettős formájában az Isten előtti abszolút készség magatartásában jelenik meg.

7. A mítosz

A mítosz meghatározásának szándéka különböző, sokszor ellentétes értelmű definíciókhoz vezetett.³¹ A legtöbb vallás a mítosz segítségével fejezi ki önmagát, és tárja fel az ember alapvető vágyát a transzcendens után. A rituális gyakorlatok értelmi részeként, vagyis a kultikus cselekmény szóbeli magyarázatoként szerepel. A mítosznak elbeszélő szerkezete van. Amit elmond, azok megismételhető események, a tér és az idő határain kívül helyezve, utalással az emberi lét néhány meghatározó pontjára. A mítosz kritikáját elsőként Platón fejtette ki. A keresztény hagyományban főként az egyházatyák idején ehhez egy teológiai kritikát is illesztettek. A középkor új jelentést ad az ókori mitológia istenségeinek, mely nem feltétlenül áll szembe a kereszténységgel, mivel ezekben Krisztus előképeit látják. A XIII. századtól kezdve egészen a reneszánszig, a tipológiai értelmezés gyakorlata egyre inkább elterjed. Létrejön egy hagyomány, mely a mítoszt az erkölcsi allegória kifejezéseivel értelmezi.

A reformáció korában az Ószövetség eredeti szövege iránti érdeklődéssel az összehasonlítható nyelvészet a mítosz területén is egybevetéseket eredményezett. A XVIII. századig a mítoszból egy eltorzult biblikus hagyományt láttak. A felvilágosodás elutasítja a mítoszt, melyet a papok csalásának tekint. Am a XVIII. század végétől a mítosz retorikai elemzését először az újszövetségi majd az ószövetségi egzegézisre is alkalmazzák. A bultmanni kísérlet, mely a teológiát filológiára és hermeneutikára redukálta, egyúttal ennek a hagyománynak

³¹ Vö. ELIADE, M., *Az örök visszatérés mítosza*, Európa, Budapest 1993.

a végét is jelenti. „Mítosztalanító” programja³² erősen vitatott.³³ A mítosz új szemléletét és pozitív értelmezését a vallási jelenséggel együtt vizsgálva³⁴ Mircea Eliade, Paul Tillich és Ernst Troeltsch végezte el. Mindazonáltal nem lehet elfeledni, hogy a kereszténység és a mítosz nem egymást kiegészítő fogalmak.

B) Isten megismerése

A teológia az emberi értelem hívő gondolkodása Isten titkáról, és mindarról, amit Isten önmagáról kinyilvánított, belső természetéről, és üdvözítő szándékáról. Isten titka végtelenül felülmúlja az emberi értelem képességének végességét, és mégis, ha csekély mértékben is, de képes eljutni Istenhez, aki nem zárkózott el a véges értelem elől, hanem feltárta önmagát az emberek előtt.

Az istenkereső ember utakat fedez fel, melyek Isten megismeréséhez vezetnek. Ilyen út a világ, melynek rendjéből, szépségéből kiindulva, az ember megismerheti Isten, mint a világ teremtőjét és végső célját.³⁵ A másik út maga az ember, aki nyitott az igazság és a szépség felé, és a rendelkezik az erkölcsi jó érzékével. Az örökkévalóság csíráját hordozza magában, mely nem vezethető vissza csupán az anyagra, lelke csak Istenben birtokolhatja eredetét. A világ és az ember végső célját Istenben találja meg, akiből mint önmagában való létből részesülnek.³⁶

Isten természetfölötti módon is kinyilvánította magát, mely módja és tárgya szerint is meghaladja az emberi természet lehetőségeit. A módot illetően az emberi erőfeszítés nincs azon a szinten, hogy kapcsolatba lépjen Istennel, és hallgasson a szavára. Csak akkor fogadhatja be az isteni kinyilatkoztatást, és adhatja ezt tovább más embereknek, ha maga Isten szólítja meg őt, hogy kinyilvánítsa előtte akaratát, terveit, és képessé tegye szava meghallására. A tárgyat illetően Isten titka teljességgel elérhetetlen az ember számára, olyannyira, hogy Aquinói Szent Tamás kijelenti, hogy Isten fölötté áll mindannak, amit róla mondunk, vagy gondolunk, hozzátevé, hogy amikor elérjük istenismeretünk csúcspontját, akkor mint egy ismeretlen ismerjük meg Isten.³⁷ Ezért az ember az isteni természetről és tervekről csak oly mértékben szerezhet ismeretet, amennyire Isten azt feltárja. Mi pedig annyit tudunk meg Isten titkából, amennyit ő a kiválasztott embereken keresztül misztériumból és szándékairól az emberiségnek kinyilvánított.

1. Isten megismerése Jézus Krisztus által

A keresztény hit vallja, hogy Isten kinyilvánította magát Ábrahámnak, Mózesnek, a prófétáknak és az ószövetségi bölcséknek. Ez azonban egy folyamatos és tökéletesítésre szoruló kinyilatkoztatás volt. Ez a beteljesedés történt meg a Názáreti Jézusban, aki sem próféta, sem

³² BULTMANN, R., *Jézus Krisztus és a mitológia*, Teológiai Irodalmi Egyesület, Budapest 1996.

³³ KIRK, G. S., *A mítosz*, Holnap, Budapest 1993², 207.216.

³⁴ *Vallási hiedelmek és eszmék története I-III*, Osiris, Budapest, 1994–1996.

³⁵ Róm 1,20: „Ami Istenben láthatatlan: örök ereje és isteni mivolta, arra a világ teremtése óta műveiből következtetünk.”

³⁶ Vö. KEK 31–35; GS 18.

³⁷ STh I. q. 1, a. 9, ad 3.: „(Deus est) *supra illud quod, de Deo dicimus, vel cogitamus... in fine nostrae cogitationis, Deum tamquam ignotum cognoscimus*”.

bölcs, de még Isten barátja sem volt, mint Mózes, akivel JHWH (az Úr) szemtől szembe beszélt (Szám 12,8), hanem az emberré lett Isten Fia, magának Istennek a Szava, és Az, aki egyedül ismeri Istent legbelsőbb és legmélyebb misztériumában, csak az képes az ő kinyilatkoztatására. Ezért jelenti ki Szent János: „Istent nem látta soha senki, az egyszülött Fiú nyilatkozta ki, aki az Atya ólén van” (Jn 1,18). A Zsidókhöz írt levél pedig így ír: „Azelőtt Isten a próféták útján több alkalommal és többféle módon szólt őseinkhez, ebben a végső korszakban a Fia által beszélt hozzánk (Zsid 1,1–2)”. Jézus tehát mint „Fiú” végső és abszolút módon nyilvánítja ki Isten misztériumát. A próféták, mivel csak emberek voltak – bár Istentől kiválasztott személyek, ezt nem tudták megtenni.

A teológia, amennyiben Isten misztériumát kutatja, végérvényes módon csak Jézus kinyilatkoztatására alapulhat, vagyis mindarra, amit Jézus szavaival, csodáival, tetteivel, magatartásával, szenvedésével és halálával, és feltámadásával értelmünkkel megismerhetett, és főképp a szívünk és a szellemünk számára megéreztetett Isten titkának kifürkészhetetlen gazdagságából, melyet alapvetően mint a szeretet, a jóság és az irgalom misztériumát mutatott meg. Ezért Isten titkának a megismerésében számunkra Jézus személye a mérték és az abszolút norma.

2. Az üdvösség útja

Mai vallási tapasztalatunk egy olyan vallási pluralizmusban helyez el bennünket, mely folytonosan növekszik, mert míg a nagy történelmi vallások megmaradnak ugyan – sőt, néhányan közülük, mint az iszlám, a buddhizmus és a hinduizmus új „ébredést” élnek meg,³⁸ mely a saját történelmi határaiton túlra mutat – újabb vallások és vallási parajelenségek születnek. A régi és az új vallásokkal szemben a keresztény teológia sajátos álláspontot foglal el az Ó- és az Újszövetségben megtalálható isteni kinyilatkoztatás birtokában, valamint Jézus személyével és megváltó művével kapcsolatban.

A vallásokkal foglalkozó keresztény teológia a kinyilatkoztatásból meríti kijelentéseit. Az első megállapítása Isten üdvözítő akaratának egyetemessége, melyről az 1. Timóteus levél így ír: „Isten azt akarja, hogy minden ember üdvözüljön, és eljusson az igazság ismeretére” (2,4). Az üdvösség, amelyről szó van, részesedés Isten végtelen életében és boldogságában, az örök életben. Mindez a kegyelem és a természetfölötti állapotra való felemelés következtében megy végbe. Vagyis nem az emberi természetnek köszönhető. A bűnbeesés utáni állapotban egy ilyen üdvösség, vagyis a gyógyító kegyelem révén, az ember képes felemelkedni Isten által a fiúi méltóságra, dicsőségének birtoklására. Az üdvösség eme szándéka oly értelemben „egyetemes”, hogy Isten mindenkit az üdvösségre szánt, és arra hívott, hogy szabadon fogadjuk el önajándékozását. Ez az üdvösség hatásos is olyan értelemben, hogy valamennyi embernek – Isten a tudója, hogy miként – megadatik az üdvösség kegyelme, és így rendelkeznek az üdvösségre jutás eszközeivel. Ez azt jelenti, hogy Isten üdvözítő szándéka benne nemcsak egy hajlam, hanem reális és hatásos akarat.

Másodszorban megállapíthatjuk, hogy Isten egyetemes üdvözítő szándékát Fia által valósítja meg, aki megtestesült a Názáreti Jézusban, szenvedett és meghalt a kereszten, hogy az embereket megmentse a bűntől és a haláltól, és feltámadt, hogy elküldje nekik a Szentlelket, vagyis hogy részesítse őket Isten és a saját isteni életében. Ezért tette a Názáreti Jézust az emberek egyetlen és egyetemes üdvözítőjévé, hogy azok csak Jézus ereje és üdvözítő tevékenysége révén üdvözülhessenek. Az üdvösség története kétségkívül a „történelemben” va-

lósult meg, vagyis az emberi történelemben végbemenő isteni beavatkozások révén, s amelyet bizonyos értelemben „üdvőtörténetek” nevezhetünk. Isten üdvözítő beavatkozásait az ószövetségi Szentírás a „szövetségkötésekkel” fejezi ki: Ábrahámmal és a pátriárkákkal, Mózesrel és Izrael népével, de még korábban Ádámmal, és az özönvíz után Noéval, és végeredményben minden emberrel, amennyiben Noé az új emberi törzs fejének tekinthető.

A próféták és az inspirált emberek által értelmezett „üdvőtörténet” a Názáreti Jézusban éri el csúcspontját, aki Istennek az emberekkel kötött szövetségét tökéletes és végérvényes módon valósítja meg, mivel Jézus Isten emberré lett örök Igéje. Emiatt, hogy ő az emberré lett Istenfiú, a Názáreti Jézus Isten, az istenség teljességében, és ember, az emberség tökéletességében, ő az üdvösség egyetlen Közvetítője, az „Út” – az egyetlen út –, amely által az emberek Istennel kapcsolatba léphetnek és elnyerhetik az üdvösséget. Ezért Szent Péter az Apostolok Cselekedeteiben (4,12) a Názáreti Jézusról így szól: „Nincs üdvösség senki másban, mert nem adatott más név az ég alatt az embereknek, amelyben üdvözülhetnek”. Ez a keresztény hit központi állítása, melynek tagadása vagy a benne való kételkedés kizár a hitből.

3. Az egyház mint üdvösségghordozó

A harmadik biztos pont, hogy az üdvösség a maga teljességében az Egyházban megy végbe, melyet Jézus akart, annak alapjait földi élete során létrehozta, és a Szentlélek által pünkösdkor születését is megadta. Rábízta az üdvösség eszközeit, az ó- és az újszövetségi Szentírásban tartalmazott Isten szavát, a szentségeket, melyen keresztül az emberek az üdvösség kegyelmét biztosítja. Világos azonban, hogy nem az Egyház üdvözíti az embereket, hanem Jézus, amennyiben ő az Egyházban van. Szentlelkével élte és megszentelte Egyházát, általa működik, az üdvösség eszközeivé formálva azt. Így az Egyház, mely egyúttal hierarchikusan szervezett látható közösség, és Krisztus misztikus Teste – s ennyiben láthatatlan –, aki az ő Feje, és kegyelmétől áthatva Krisztus az „üdvösség egyetemes szentségévé tette” (LG 48), oly módon hogy az Egyház Krisztusban mintegy sakramentuma, vagyis „jele és eszköze az Istennel való bensőséges egyesülésnek és az egész emberiség egységének” (LG 1).

A zsinat utáni időszakban növekvő jelentősége lett minden ember üdvössége lehetőségének a különböző vallásokban. Elsősorban afrikai és ázsiai országokban jelent meg a kérdés, ahol a kereszténység komoly kulturális akadályokba ütközött, mivel nehezen tudott áthatolni a kereszténységtől eltérő vallási hagyományokon. Ha az üdvösség nem foglalja magába szükségszerűen az Egyházhoz való látható tartozást, mi a jelentősége a nem keresztény vallások értékelésének? Mert ha látható módon nem tartozik valaki az egyházhoz, s ez nem jelent akadályt az üdvösségére, akkor ez azt jelenti, hogy Isten Krisztus közvetítésével a saját kultúrájuk vallási értéke miatt üdvözíti a pogányokat. Az 1970-es évek végén megjelent az „inkulturáció” fogalma (egy a kereszténységtől eltérő helyi kultúrában a kereszténység megjelenése), mely lehetővé tette, hogy más vallási hagyományokhoz tartozó szimbólumok és gyakorlatok elfogadásával Isten képes ezeken keresztül önmagát közvetíteni. Sokan ebben a fogalomban a keresztény magatartás feladását látták, más vallásokból származó hívek megnyerésére. A háttérben az a probléma áll, hogy miképpen lehet kibékíteni a Jézus Krisztusban mint Isten és az emberek közötti egyetlen Üdvözítőben való hitet (1Tim 2,5), az emberiség különböző vallásainak üdvözítő értékű elismerésével.

³⁸ BRÜKLE, *Az istenkereső ember* 88–103 (Az ember keresi az isteni dolgok nyitját); 104–116 (Szembenézés az emberi szív nyugtalanságával); 128–141 (Az iszlám a kereszténység utáni vallás).

4. Az Egyház mint szentség

Éz azt jelenti, hogy az üdvösség nem pusztán individuális és belső természetű, hanem egy közösség belsejében megy végbe, látható és külső eszközök (szentségek) segítségével. Vagyis csak az egyházban található meg – amennyiben ő Isten kinyilatkoztatásának és az üdvösség szentségeinek leteteményese – az üdvösség eszközeinek teljessége. Ezért szükséges az Egyházhoz való tartozás, bármilyen legyen is ennek az odatartozásnak a módja. Éz azt is jelenti, hogy az egyház, amennyiben Krisztus „szentsége”, és a szentségekben őt külsőleg közvetíti, az evangéliumi üzenet hirdetésében és a Krisztustól adott tanúságtételben, és belsőleg imádságával és a minden ember üdvösségéért Istennél való közbenjárásával az Egyház mindig belép valamilyen módon az emberek üdvösségének a megvalósulásába. Liturgikus imájában az egyház nemcsak a keresztyének üdvösségéért könyörög, hanem azokért az emberekért, akik őszinte szívvel keresik Istent. Így alakul Jézushoz, aki az Eukarisztiában saját testét és vérért ajánlja fel Atyjának „sokakért” (vagyis „mindenkiért”), és magára veszi az egész világ bűneit, hogy kiengesztelje. Az Egyház a maga részéről bátorítja a híveit – különösen a szenvedő keresztyéneket –, hogy szenvedéseiket egyesítsék Krisztuséval, aki ma is szenved a kicsinyekben, a szegényekben, hogy így a minden ember üdvösségéhez szükséges kegyelmet elnyerjék. Az Egyház tehát az emberek üdvösségének művéhez kapcsolódik, s a Szentlélek működésével hozzájárul Krisztus megváltó művéhez.

5. Az Egyház az üdvösség jele és eszköze

Ebben az értelemben újra kell gondolni az ősi meghatározást: „Extra ecclesiam nulla salus” (az Egyházon kívül nincs üdvösség). Éz nem jelenti azt, hogy aki nem tartozik láthatóan a történeti és látható egyházhoz, az nem üdvözülhet. Éz csak arra érvényes, aki meggyőződött arról, hogy a katolikus Egyház Krisztus igaz egyháza, s az odatartozás szükséges az üdvösséghez, de elhagyja, vagy tudatosan és önkényesen visszautasítja az Egyházhoz való tartozást. Aki azonban nem ismeri az Egyházat, vagy nincs tudatában az Egyházhoz való tartozás szükségességének, és nem érez erkölcsi kötelességet az abba való belépésre, a fenti meghatározást olyan értelemben kell felfogni, hogy mindazok akik üdvözülnek, az Egyházhoz tartoznak, de ez az odatartozás nem a történeti-látható, hanem a lelki-szellemi rendben valósul meg. Így azok, akik üdvözülnek látható vagy láthatatlan módon – történeti valóságban (*in re*) vagy akár vágyban (*in voto*) vagy akár csak bennfoglaltan – Isten hatalmas népéhez tartoznak, mely minden népből Krisztus Egyházába gyűjti az embereket, amennyiben minden üdvözült Krisztusban való egységének a jele és eszköze.

6. Az implicit hit

A negyedik lépcsőfok az a megállapítás, hogy az üdvösséghez szükséges a természetfeletti hit, amelyet Isten ingyenesen megad, s amelyre az ember pusztán előkészülhet – a kegyelem segítségével – a jó megtételére. A Szentírás és az egyházi tanítóhivatal szerint a természetfeletti hit, mely az ember válasza az önmagát Krisztusban és Krisztus által kinyilvánító Istennek, feltétlenül szükséges – belső szükségyszerűséggel – az üdvözüléshez: „Hit nélkül nem lehet senki sem kedves Isten előtt” (Zsid 11,6). Ézt támasztja alá a „*Quicumque*” ősi hitvallása: „Aki üdvözülni akar, annak mindenekelőtt szükséges, hogy a katolikus hitet megtartsa, s ha valaki a hitet nem őrzi meg teljes egészében, és sértetlenül, kétségkívül örökre elvész” (DS 75). Itt élő hitről van szó, vagyis a szellem és a szív Istenhez való ragaszkodásáról, aki önma-

gát tárja fel az emberek számára, Jézus életében, művében, szavában, halálában és feltámadásában.

Éz a hit különböző fokokban nyilvánulhat meg. Elképzelhető, hogy nem az értelmi-intellektuális, hanem az egzisztenciális szinten jelenik meg, és lehet „implicit”, melyben nem jelenik meg az Istenben és Krisztusban vetett hit kifejezett aktuusa, hanem csak a lelkiismeret hangjában fejeződik ki az Isten hangjához való bennfoglalt igazodás. Aki tehát saját lelkiismeretének hangját követi, és azt teszi, amit jónak tart, implicit hittel rendelkezik abban az értelemben, hogyha tudná, s meggyőződne arról, hogy üdvösségéhez Krisztusban kell hinnie, s ez számára az Isten akarata, akkor ehhez az akarathoz igazodna, és hinne Krisztusban.

Az üdvösség kérdésében négy szempontoz kell a katolikus teológiának ragaszkodnia: Isten egyetemes üdvözítő szándéka; Jézus az emberek egyetlen és egyetemes megváltója; az Egyház az üdvösség egyetemes szentsége; az Istenben és a Krisztusban való hit szüksége az üdvösségre. De hogyan békíthető ki ez a négy biztos állítás azok üdvösségének a lehetőségével, akik más vallásokhoz tartoznak, és a vallásuk igazságaihoz tartják magukat, nem áll szándékukban keresztyénekké lenni, s talán szemben is állnak a keresztyénséggel? Ha Isten azt akarja, hogy minden ember üdvözüljön a Krisztusban vetett hittel, s Egyházához való tartozással, hogyan viszi végbe üdvözítő akaratát azokkal szemben, akik nem hisznek Krisztusban, s nem tartoznak az Egyházhoz?

A feltett kérdésre két válasz adható, az első arra az alapelvre épül, hogy Isten – vagy még pontosabban az Atya és a Fiú szent Leke – üdvözítő kegyelmével az egyház látható határain túl is működik, elér minden embert, egyesítve őket Krisztushoz, és láthatatlanul egyházához. Ézt erősíti meg a II. Vatikáni Zsinat: „Elnyerhetik az örök üdvösséget mindazok, akik önhibájukon kívül nem ismerik Krisztus evangéliumát és Egyházát, de őszinte szívvel keresik Istent, és a kegyelem hatása alatt arra törekszenek, hogy teljesítsék akaratát, amelyet lelkiismeretük szavában ismernek fel. Még azoktól sem tagadja meg az isteni Gondviselés az üdvösséghez szükséges támogatást, akik önhibájukon kívül nem jutottak el az Isten kifejezett ismeretére, de – éppen nem az isteni kegyelem nélkül – iparkodnak becsületesen élni (LG 16). Az üdvösségnek ez a kegyelme – tanítja II. János Pál – „Krisztusból árad, az ő áldozatának gyümölcse és a Szentlélek ajándéka. Éz minden ember számára lehetővé teszi, hogy saját közreműködésével szabadon elérhesse az üdvösséget” (Redemptoris missio 10). A II. Vatikáni Zsinat miután a húsvéti misztérium központi jellegét megerősítette, kifejti: „Mindez nemcsak a keresztyén hívőkre vonatkozik, hanem minden jószándékú emberre is, akinek szívében láthatatlan módon működik a kegyelem. Mivel Krisztus mindenkiért meghalt, s mivel az embernek valójában csak egy végső hivatása van, mégpedig az isteni, vallanunk kell: a Szentlélek mindenkinek módot arra – Isten tudja miképpen –, hogy a Húsvét titkában részesedjék” (GS 22).

Az üdvösség kegyelme tehát minden embernek a Szentlélek által biztosított. Aki válaszol erre a kegyelemre, az üdvözül és Krisztus által nyeri el az üdvösséget, mert az őt üdvözítő kegyelem Krisztus kegyelme, melyet ő szenvedésével, halálával kiérdemelt, és feltámadott mioltában a Szentlélek által közvetíti az embereknek. Krisztus kegyelme természetfeletti hitet eredményez, mely hit azonban implicit módon nyilvánul meg, és ha láthatatlanul is, akik üdvözülnek, bár nincsenek tudatában, Krisztus Egyházába lépnek, mely Isten felé vezető útjuk során imájával, áldozataival és a hívek jótetteivel segíti őket.

C) A nemkeresztény vallásokkal való kapcsolat

1. A II. Vatikáni Zsinat nyilatkozata a vallásokról: *Nostra aetate* (1965)

Rövidsége ellenére ez a dokumentum meghatározó esemény lett. Zsinati nyilatkozat az egyház történetében első alkalommal foglalkozik a nem-keresztény vallásokkal. Valójában több milliárd emberről van szó, aki nem ismeri, vagy nem ismeri el Krisztust, s az ő megváltó művét. Ám ezek az emberek is üdvözülhetnek, ha lelkiismeretük parancsának engedelmeskednek. Az Egyháznak azonban párbeszédet kell velük folytatni.

A szöveg végső változatában a földet alkotó népek egységére utal, akik a vallásoktól az emberi létezés rejtett kérdéseire várnak választ. A továbbiakban az emberi tapasztalatot követve az animista vagy primitív vallásokra történik utalás. A legelső időktől kezdve számolhatunk a legkülönbözőbb népeknél az emberi élet eseményeivel foglalkozó kérdések iránti érdeklődéssel, mely gyakran együtt jár a legfőbb istenség, vagy az atya elismerésével (NA 2).

A nyilatkozat a nagy világvallásokat értékeli, melyek közül az első a **hinduizmus**, ahol az emberek az isteni titkot fürkészik és azt a hitregék gazdagságával fejtik ki. Elmélyült meditációval Istenhez menekülnek, szabadulást keresve létük nyomorúságaiból. A **buddhizmus** felismeri a változó világ elégtelenségét, és egy tökéletesen szabad állapotra, a *nirvánára* törekszik, mely által követői a megvilágosodás legfelsőbb fokára juthatnak el.

A nagy vallások őszinte értékelése kifejeződik abban, hogy a katolikus egyház tisztelettel szemléli ezeket a magatartásformákat, s mindazt, ami ezekben a vallásokban igaz és szent, de szüntelenül hirdeti Krisztust, mert egyedül benne találja meg az ember a vallásos élet teljességét (NA 2).

A dokumentum ezután kitér a **muzulmán** és a **zsidó vallásra**. Az előbbinél az egyház nagybecsüléssel tekint az iszlámra, mert ők is az élő és létező egy Istent imádják. Tisztelik Ábrahámot, és Jézus szűzi anyját, Máriát, bár Jézus istenségét nem fogadják el (NA 3). A zsidóság esetében a zsinat hangsúlyozza azt a köteléket, amely lelkileg az Újszövetség népét összeköti Ábrahám leszármazottaival. Az Egyház tőlük kapta az őszövetségi kinyilatkoztatást, és Krisztus és apostolai is ehhez a néphez tartoztak. Végül is a kereszttel Izzraellel és a többi nemzettel való kiengesztelődést. Az Egyház szem előtt tartja Pál apostol tanítását, mely szerint bár a zsidók többsége nem fogadta el az evangéliumot, Isten mégsem bánja meg kegyelmi adományait és meghívó szavát, és a zsidókat továbbra is nagyon szereti őseik miatt (NA 4).

2. A II. Vatikáni Zsinat nyilatkozata a vallásszabadságról: *Dignitatis humanae* (1965)

Modern korunk tapasztalata és kérdése, hogy a keresztényeknek miképpen kell viselkedni olyan hívőkkel, akik más vallási hagyományhoz tartoznak és a társadalomban hitük szabad kinyilvánítását igénylik. A II. Vatikáni Zsinat nyíltan elismerte a vallásszabadság alapvető jogát:

„A zsinat kijelenti, hogy az emberi személynek joga van a vallásszabadsághoz. Ez a szabadság abban áll, hogy minden embernek mentesnek kell lennie a kényszerszertől akár egyesek, akár csoportok, vagy bárminemű emberi hatalom részéről, mégpedig úgy, hogy a vallás tekintetében senki se legyen kénytelen lelkiismerete ellen cselekedni, és ne akadályozzák abban, hogy jogos határok közt lelkiismerete szerint cselekedjék akár magánéletében, akár a nyilvánosság előtt, akár egymagában, akár másokkal társulva. Kijelenti továbbá a zsinat, hogy a vallásszabadsághoz való jog az emberi személy méltóságán alapszik, amint ez a méltóság mind az Isten kinyilatkoztatott szavából, mind pedig magából az észből megismerhető.” (DH 2)

A vallásszabadság nemcsak az egyénekre, hanem a csoportokra is értendő:

„Hacsak nem veszélyeztetik a közrend jogos követelményeit, a közösségeket joggal megilleti az a kiváltság, hogy saját szabályaik szerint igazgassák magukat, nyilvános tiszteletet mutassanak be az isteni főnségnek, s tagjaikat a vallásos élet gyakorlásában segítsék..., s hogy szabadon tarthassanak összejelöveleteket...” (DH 4)

A zsinat szem előtt tartotta azt a tényt, hogy főképp az akkori Szovjetunióban és Kelet-Európában a keresztények meg voltak fosztva ettől a szabadságtól.

3. Vallásközi találkozó Assisiben (1986. október 27)

Nagy jelentőségű eseményként könyvelte el a közvélemény II. János Pál pápa felhívását a vallási vezetők felé, az előzmények nélküli találkozó létrejötté érdekében. 1893-ban már létezett egy vallások parlamentje Chicagóban, melyet a presbiterianus egyház és az amerikai katolikus egyház szervezett. A békéért tartott imnap során a vallások közt nem fúzió vagy szinkretizmus jött létre, hanem mindenki megőrizve identitását, együtt voltak, hogy imádkozzanak. Először a vallások képviselői külön helyeken imádkoztak, utána pedig összejöttek a bazilikában, hogy az egyes csoportok imáit meghallgassák. II. János Pál a keresztényekre való tekintettel pontosította a szükséges megkülönböztetést az intolerancia és a relativizmus között. Az „azért vagyunk együtt, hogy imádkozzunk a többi hívővel szemben utasítja el a vallási türelmetlenséget (intoleranciát), de pontosítani kell, hogy nincs szó együttes imádságról, ami a vallások közti különbség meglétére utal, és így elkerülünk minden relativizmust (viszonylagosságot)”³⁹

4. A II. Vatikáni Zsinattól napjainkig: A kereszténység és a többi vallások

A zsinat óta az 1960-as évek végén felmerült a vallásos emberek közötti ökumenizmus lehetősége. Ennek a lehetőségével, mely korábban a keresztény egyházak egységtörekvéseire vonatkozott, világszinten lehetne kiterjeszteni, a csoportszellem fölé emelkedve, a párbeszédet a keresztény egyházak és a nemkeresztény vallások között. Éppen az ökumenikus közeledési sikerek révén felbuzdulva lehetne elérni a párbeszéd által a népek közötti békét, az Istenbe vetett hit erősítését egy olyan világban, ahol a hitetlenség mindenféle formájával találkozhatunk. Jóllehet ez az elgondolás igaz, ám kereszténység és a többi vallások közti közeledés nem képzelhető el egyszerűen a keresztények együttműködésének mintájára, mivel nem rendelkeznek ugyanazzal a történeti hivatással, s ez nem teszi lehetővé, hogy szervesen beépüljenek ugyanabba az üdvrendbe. Bár Krisztus imája azt kéri, hogy „legyenek bennünk, hogy így elhiggye a világ, hogy te küldtél engem” (Jn 17,21), az egység vágya mégis egy szélesebb missziót feltételez, melynek fényénél érthető, hogy egyszerre kell figyelembe venni a keresztények közötti ökumenizmus sajátosságát, és a vallásközi párbeszéd szükségességét. Az egyiket nem lehet összekeverni a másikkal, de egymásra vonatkoznak, mint egy két oldalról jövő közös követelmény.

³⁹ *La Documentation Catholique*, n° 1929 (7 décembre 1986), 1066. Ennek folytatásaként értelmezhető a második vallásközi találkozó Rómában, 1999 októberében.

A Vallásközi Párbeszéd Pápai Tanácsa az 1990-es években rendkívüli figyelmet szentelt a katolikus egyház és a világ nagy vallásai közti kapcsolatra. 1991-ben, 25 évvel a *Nostra aetate* nyilatkozat kiadása után „Párbeszéd és igehirdetés” címmel jelentetett meg értékelést a korábbi negyedszázad munkájáról.⁴⁰ 1993-ban Ázsia, Amerika és Óceánia katolikus egyházai kaptak szentszéki tájékoztatást a hagyományos vallásokkal kapcsolatos lelkipásztori figyelemről.⁴¹ 1999-ben a Tanács levelet küldött a püspöki konferenciák elnökeinek a vallásokkal folytatott párbeszéd lelkiségéről.⁴²

5. Keresztények és zsidók

A *Nostra aetate* nyilatkozat már kifejtette a kereszténység belső kapcsolatát az izraelita vallással, s ez a tény a zsidósággal szembeni magatartás változásának is helyet adott. A közeledés hatással volt a liturgiára, a katekézisre és a szorosabb párbeszédre. Ennek megkoronázása volt 1986-ban II. János Pál látogatása a római zsinagógában, ahol az Ószövetség képviselőit „idősebb testvéreinek” nevezte. Már a II. Vatikáni Zsinat során az egyház kifejezte sajnálatát az antiszemitizmus sokféle megnyilatkozásával szemben, amely bármikor és bárki részéről a zsidók ellen irányult (NA 4). A 2000. év közeledtével a Szentatya fontosnak tartotta kijelenteni, a bűnbánat és a megtérés szükségességét Isten népe részéről (TMA 32–35). Ezt követően 1998-ban szentszéki dokumentumot adnak ki „Emlékezzünk: Megfontolások a Soáról” címmel. Az anyagot a zsidósággal való kapcsolatok bizottsága készítette II. János Pál pápa kérésére. A dokumentum a század legnagyobb szegényének nevezi a holocaustot, és bocsánatot kér a történelem során a keresztények által elkövetett bűnökért.

MÁSODIK RÉSZ JÉZUS KRISZTUS TÖRTÉNETI BEMUTATÁSA

(Demonstratio christiana)

I. A történetiség kérdése

1. A téma helye a fundamentális teológián belül

Jézus Krisztus személyének vizsgálata egy nagyobb egészen belül helyezkedik el. A kinyilatkoztatás, a keresztény vallás mint kinyilatkoztatott vallás alkotják ezt az átfogóbb horizontot. A klasszikus apologetika a keresztény vallás igazságának bizonyítására (*demonstratio christiana*) hozza fel érvként Jézus csodáit, feltámadását és védi meg őket a támadásokkal szemben. A csodák jelentették azokat a jeleket, amelyek a kinyilatkoztatás igazolására szolgáltak. Az utóbbi időben a figyelem azonban a *jelek* felől egyre jobban a *jel*, Jézus Krisztus személye felé fordult.

2. Jézus megközelítése

Jézus Krisztus személyével kapcsolatban az alábbi kérdések merülnek fel:

Beszélhetünk-e róla hitelesen? Mi volt a szándéka, mit hozott, új vallást, politikai fordulatot vagy valami mást? Milyen eszközökkel közelíthetjük meg kétezer év távlatából az eseményeket?

Figyelembe kell vennünk, hogy a kezünkben lévő Újszövetség nem ad egysége tanítást Jézus személyéről. A kánoni iratok különböző krisztológiákat tárnak fel, különböző nyelven beszélnek Krisztusról, de az Úr Jézus egyetlen közös megvallásán belül. Ezeknek az irányzatoknak a kiindulópontjai a sajátos kultúrvilág, a Jézusról szóló ismeretek folyamatos fejlődése, az igehirdetés (*kérüγμα*), valamint a befogadó közösség adottságai, és ebből fakadó értelmezései. A palesztinai zsidó-keresztény, valamint a diaszpóra hellenista keresztény közösségei és a pogány származású keresztények mind-mind eltérő módon és nyelvezettel fejezték ki Krisztus misztériumát. A zsidóságot Isten történelmi tettei, a görög embert a személyek és a dolgok léte foglalkoztatta.

Az evangéliumokat két módon vizsgáljuk, a *via regressiva* (visszatekintő módszer, mely Jézusról történeti áttekintő képet kíván adni, s a keresztény vallás hitelességét próbálja igazolni) valamint a *via progressiva* alapján (előremutató módszer, mely a hit szemszögéből a legitím kutatások fényében mutatja be Jézus hitelességét). Mindkét út az egészről, a történeti tényekből és az Újszövetség írásából kiindulva vizsgálódik. Figyelembe veszi, hogy a kereszténység kezdetétől fogva mint intézmény, új vallás jelenik meg. Középpontjában egy személy áll: Jézus Krisztus.

⁴⁰ *Párbeszéd és igehirdetés. Gondolatok és útmutatások 25 évvel a Nostra aetate után*, 1991. május 19. (EV 13, 287–386).

⁴¹ *Pásztorális figyelem a hagyományos vallásokra*, 1993. november 21. (EV 13).

⁴² *Levél a párbeszéd lelkiségéről*, 1999. március 3.

3. A történeti Jézus kutatása

a) A kezdetek

Tulajdonképp már az első századokban megjelennek a kereszténység tudományos ellenfelei. **Kelszosz**, platonikus filozófus 180 körül írja meg „*Igaz beszéd*” című támadó művét Krisztus és a keresztények ellen.⁴³ Műve Órigenész cáfolatából (*Kata Kelszou*) rekonstruálható. Kritikájának alapja nem is annyira vallási, filozófiai történések, gondolatok cáfolata, hanem a római birodalom és az antik civilizáció iránt érzett aggodás. A kereszténység szerinte veszélyezteti a birodalom létét, ezért minden problémáért a keresztényeket teszi felelőssé.

Komolyabb, tárgyilagos támadás az újplatonikus **Porphüriosz** (232/233–305) műve „*A keresztények ellen*” (15 könyv, de csak töredékek maradtak fenn). Az evangéliumok elentmondásait és valóságútlanságait pellengérezi ki. Kritikájának lényege azonban a filozófiai előítélet: Csak az valóságos, ami a rendszerembe belefér!

A birodalom kereszténnyé válása után többé nem lehetett támadni a kereszténységet. Porphüriosz munkáját például betiltották, de a zsidó rágalmak héber nyelven tovább terjedtek, ezek gyűjteménye a *Toledot Jesu* című vitairat.

b) A modern Jézus-élete-kutatás öt szakasza

1. Az angol és francia félvilágosodás eszméi adták meg a lökést a racionalista történeti Jézus-kutatáshoz. Az orientalista **H. S. Reimarus** (1694–1768) írásainak célja, hogy elkülönítse azt, amit az apostolok írásaikban előhozhatnak, attól amit Jézus életében valóban mondott. **Metodológiai kiindulópontja az apostolok Krisztus-hite és Jézus igehirdetése közötti különbségtétel.** Ebből következik, hogy Jézus igehirdetését csak kora zsidó vallásának kontextusából lehet megérteni. (E két alapgondolat lényegében máig meghatározza a „valódi” Jézus kutatását.)

Reimarus életében egyetlen sor sem jelent meg ezekből az írásokból, Lessing adott ki belőle részleteket *Anonim-töredékek* címmel (1774–1778). **G. E. Lessing** (1729–1781) így összegezte Reimarus kutatásának lényegét: Krisztus vallása és a keresztény vallás két különböző dolog. E kritikus beállítottság mellett két fontos belátás is született: a szinoptikus evangéliumoknak nagyobb történeti értéke van, mint a negyediknek, és a márki szöveg a másik két szinoptikus evangélium forrásául szolgált.

David Friedrich Strauß (1808–1874) azt az elméletet képviseli, hogy az evangéliumok lényegében mítoszokat tartalmaznak, amelyek Jézus történeti, de már alig felismerhető alakját fonják be (*Leben Jesu*, 1835/36). A csodákat így nem hazugságokként, tévedéseként értelmezi, hanem az „akaratlanul is meséket költő” mítikus lelkületet látja bennük működni. A hit igazsága nem a bibliai történeten nyugszik, hanem az istenemberség eszményén, ami a mítosz ruhájában jelenik meg.

2. A liberális Jézus-élete-kutatást **optimizmus** töltötte el a XIX. század második felének Németországában. Remélték, hogy a legrégebb források irodalomkritikai vizsgálatával hozzáférhetővé válik Jézus valódi személyisége, ami a keresztény hit megújítását is eredményezhetné. Neves képviselője **H. J. Holtzmann** (1832–1910), aki kidolgozta a két forrás elméletet (Mk és a Q). A legrégebb és legmegbízhatóbb forrás, vagyis a Márk evangélium alapján felvázolta Jézus életének valódi lefolyását. A Mk 8 alapján fordulópontot vélt felfedezni Jézus személyiségfejlődésében: Galileai tartózkodása során fejlődött ki benne a messiási öntu-

⁴³ Vö. Celso, *Il discorso della verità, Contro i cristiani*, BUR, Milano 1989.

dat, és itt, Fülöp Cezáreájában adta tudtul tanítványainak messiási-voltát. Ezen biográfiai adatok közé illesztette be aztán Holtzmann a logionforrás autentikus szavait.

3. **Albert Schweitzer** (1875–1965) híres műve „*A Jézus élete kutatás története*” (*Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, 1913), ami a századfordulói bezárólag változott az eddigi kutatást, így foglalta össze az eredményt: „Nincs negatívabb, mint a Jézus kutatás eredménye.” „Jézus élete” inkább a különböző korszakok racionalizmusáról tanúskodik és nem a valódi Jézusról. A kutatás csődjének legfőbb oka Schweitzer szerint az, hogy megfeledeztek a közeli végidő várásról, Jézus ugyanis egy új világ eljöttét hirdette:

„Furcsa pályát futott be a Jézus-kutatás: harcba vonult, hogy megkeresse a történeti Jézust, és azt hitte, hogyha megtalálja, akkor Jézust úgy, ahogy van, tanítóként és üdvözítőként át-emelheti korunkba. A kutatás eltépte azokat a szájakat, amelyek Jézust évszázadokon át az egyházi tanítás sziklájához kötötték és örült, amikor Jézus alakja újra életre kelt, mozogni kezdett és Jézus, mint történeti ember közeledett felénk. Csakhogy Jézus nem állt meg mellettünk, hanem elhaladt korunk mellett és visszatért a sajátjába.”

A század kezdetén két kutató eredményei jelentős akadályokat állítottak az elé, hogy Jézus igehirdetését és életét egységben lássuk. **W. Wrede** (1859–1907) azon a véleményen volt, hogy a Márk evangélium az események ábrázolása során teológiai, dogmatikai előfeltételezésekkel él. Vagyis Márk sem biztosít valós rálátást a történeti Jézusra. **J. Wellhausen** (1844–1918) ezt a kritikát kiterjesztette mind a három szinoptikusra: Még ha akarnánk sem tudnánk elérni Jézust. A kutatási eredmények másik sorozata tovább erősítette a kételyt. A formatörténeti iskola (M. Dibelius, K. L. Schmidt, R. Bultmann) megmutatták, hogy egy szóbeli áthagyományozás előzi meg az evangéliumokat, és ez a hagyomány a szenvedéstörténetet kivéve kevésbé összefüggő, önálló részekből áll. A korai keresztény közösségek élete és a felvetődő hitbeli kérdések gyakran hatással voltak e szóbeli hagyomány megformálására, vagy újraserkesztésére. A Jézus-kutatásnak ezért most minden egyes hagyománydarabot újra kell vizsgálnia, korát és történeti eredetét megállapítva kell „rekonstruálni”.

R. Bultmann (1884–1976) a kritikus radikalizmusnak ezt a situációját így jellemezte: „Jézus életéről és személyéről jóformán semmit sem tudhatunk”. A történeti Jézust végérvényesen helyettesíteni látszott a kérügma Krisztusa. Bultmann úgy vélte, hogy a kérügma tartalmazza Jézus történetiségét, de azon túl, „hogy” megtörtént nem juthatunk túl és nem is szükséges. Bultmann kritikai radikalizmusára azonban megjött a válasz.

4. **E. Käsemann**-nal (1906–1998) nyílik meg a kutatás új szakasza (1953). **Kérügma és hagyomány éles szembeállítása nem tartható**, ha figyelembe vesszük azt a nem is olyan csekély autentikus jézusi hagyományt, amely a szinoptikusoknál található és a legrégebbi húsvéti hagyományt. Ezt tehát az az egzegetikus történeti alap, amire Käsemann Bultmann elleni tiltakozása támaszkodik. Käsemann természetesen tisztában volt a liberális Jézus-élete kutatás csődjével, ezért szilárdan ragaszkodik Schweitzer és Bultmann lényegi felismeréséhez.

„Az Újszövetségben a történeti Jézussal találkozunk. Ez az egyetlen róla szóló valódi forrás. Persze Jézus nem úgy jelenik meg, ahogy önmagában (an und für Sich) volt, hanem mint a benne hívő közösség Ura... Ez a Jézus oly nagy fontossággal bírt a hit számára, hogy már a legkorábbi időkben csaknem felszívódott saját történetében... El kell hagynunk a liberalizmus útját, mert megcsalt minket az a remény, hogy kinyomozhatjuk ezt a *bioszt* és belőle kiindulva helyesbítjük az egyházi dogmát. Aki megingatja ezt a belátást, az megfoszt az utóbbi két évszázadban végzett kutatásunk eredményétől és értelmétől.” Csak az őskeresztény üzenet által juthatunk el Jézushoz. A kérdésfeltevés tehát radikálisan megváltozott. „Se vallástörténetileg, se pszichológailag, se történetileg nem tudjuk besorolni (Jézust). Ha valakire, akkor rá érvényes a történelmi kontingencia. A történeti Jézusra vonatkozó probléma ennyiben nem a mi agyszüleményünk, hanem rejtvény, amit Ő maga ad fel nekünk.”

A Bultmann-iskola más képviselői is azon a nézeten voltak, hogy az evangélium nagyobb mennyiségben tartalmaz autentikus jézusi hagyományt (M. Dibelius, J. Jeremias, W. G. Kümmel). E vitákból alakult ki az *implicit* vagy *indirekt krisztológia* fogalma. Az ezegéták egy része szerint ugyanis nem valószínű, hogy a történeti Jézus használt volna fenségcímeket (az Emberfia cím használata kérdéses). Ez azonban nem jelenti azt, hogy le kellene mondanunk minden krisztológiai kijelentésről. Már Bultmann is úgy fogalmazott, hogy a jézusi igehirdetés rejtett krisztológiát tartalmaz. E. Fuchs ezt az implicit krisztológiát kiterjesztette Jézus magatartására is. Így már nem csak *ipsissima vox*-ról beszélhetünk, hanem *ipsissima facta* vagy *gesta*-ról, sőt *ipsissima intentio*-ról is. Nemcsak a Jézus messiási öntudatára vonatkozó kérdés a fontos, hanem Jézus egész működése és küldetése bennfoglalt módon felvilágosítást ad arról, hogy mi Ő és milyen fenségcímekek járnak ki neki (vagyis pl. a fiúság az Atya iránti fiúi magatartásából következik).

5. Angolszász területen jött létre az az újfajta szemléletmód, amely az eddigi túlnyomórészt teológia szempontok meghatározta kutatással szemben társadalomtörténeti szempontból kérdez rá Jézus történetére, bevonja a kutatásba a nem kánoni forrásokat is, és keresi Jézus helyét a zsidóságban belül. Ezen a „harmadik úton” belül is különböző irányzatok jöttek létre. Egyesek egy „nem-eszkatologikus” Jézus-képhez térnek vissza, a zsidóság peremére szorult bölcsként mutatva be Jézust, szinte egy zsidó cinikusként, akit hellenista hatások is értek (J. D. Crossan). A másik irány megmarad a eszkatologikus értelmezésnél, és a zsidóságban próbálja lehorgonyozni Jézust, mint amelynek helyreállításában reménykedett (E. P. Sanders).

II. Történeti források

A) Zsidó források

1. Josephus Flavius

Zsidó történetíró, 37–100-ig élt. Szadduceus családból származott, esszénusok között nevelkedett, végül a farizeus párthoz csatlakozott. A 64-ben kezdődő felkelés alkalmával először egy galileai csapat vezetője, majd Vespasianus fogságába esik. Megjósolja a hadvezér császárrá választását, ezért jutalmul az új császár, majd utóda, Titusz (79–81) udvarába fogadja. Itt veszi fel a császári család nevét (Flavius). Tekintélyes, jómódú emberként írja meg műveit.

Görög nyelven írt, mert meg akarta ismertetni hazáját a rómaikkal. Honfitársai árulónak tartották, ezért a zsidó források a nevét sem említik. Beszámol a fiatalabb Jakab 62-ben történt vértanúságáról: „A főpap Ananos összehívta a bíróságot, és elővezettette Jakabot, a Krisztusnak nevezett Jézus testvérét és vele együtt másokat. Mint a törvény megszegőit, vádat emelt ellenük és megköveztette őket” (Zsidók történet, XX, 1.). Érdekes, hogy Jakabot az evangéliumok is az „Úr testvérének” nevezik (pl. Mk 6,3), Jézus neve pedig ebben az időben már „Krisztus”, mint személynév. A zsidó szerző tolla hegyén a Krisztus szó a kor zavaros tényezőit figyelembe véve inkább pejoratív.

A legfontosabb és legvitatottabb helye ugyancsak a „Zsidók története” című művében található (XVII,3,3 §63–64). Ez a szakasz az ún. **Testimonium Flavianum**, ahol Jézus és a tanítványok említése már nagyobb nehézséget okoz, mivel a kézirat másolásánál keresztény szerző betoldását vélik:

„Ebben az időben élt Jézus, ez a bölcs ember, ha ugyan szabad őt embernek nevezni. Ugyanis csodákat művelt, és tanította az embereket, akik szívesen hallgatják az igazságot, és sok zsidót és görögöt megnyert, ő volt a Krisztus. És ámbrá fõembereink följelentésére Pilátus keresztre feszítette, most is hívek maradtak hozzá azok, akik addig szerették. Mert harmadnap feltámadt és megjelent közöttük, mint ahogy Istentől küldött próféták, és sok más csodálatos dolgot előre megjövendöltek felőle. És még ma is megvan a keresztények felekezete, mely róla vette a nevét.”

A három legnagyobb kéziratban ez az idézet található. Néhány szakértő teljesen elveti a szöveg hitelességét. A jelenlegi álláspont azonban csak utólagos változtatásokat fogad el. Ha eltekintünk a feltételezett betoldásoktól, akkor a szöveg a szerzőnek a szokásos stílusát és szókészletét alkalmazza. Arról számol be, amit korának keresztényeiről hallott. A kimért és kevésbé keresztény nyelvezet is megfigyelhető: Jézus egy bölcs ember lenne, vagyis egy korabeli mester. Egy keresztény nehezen tudott volna így beszélni az Úrról. Másrészt Jézus csodatevőnek állítja be, olyannak, amellyel Izraelben máshol is lehetett találkozni. Egy keresztény másoló nehezen tehetett hozzá az inkább rosszindulatú, „csodatevő” szavakat. Érdeemes megemlíteni a X. századi hierapoliszi melkita püspök, **Agapiosz** rövidebb, arab változatát:

„Ebben az időben volt egy Jézusnak nevezett bölcs ember, magatartása helyes volt, és erényei ismertek. Sok zsidó és más nemzetek is a tanítványai lettek. Pilátus keresztre feszítve halálra ítélte. De akik tanítványai lettek, tovább hirdették a tanítását. Elbeszéltek, hogy keresztre feszítése után harmadnap megjelent nekik és él. Talán ő a Messias, akiről a próféták csodálatos dolgokat mondtak.”

Eme változat szerint a zsidó szerző nem foglal állást, csak megismétli, amit hallott. A hivatalos szöveg **Kaiszareai Euszébiosz** (265–340) egyháztörténetében található görög nyelven. **Szent Jeromos** (342–420) pedig latinul hozza Flavius tanúságtételét, a „Kiváló férfiakról” című írásában. A szír nyelvű „Kronika” is, melyet a XII. században Antiochia jakobita pátriárkája, Szíriai Mihály írt, idézi Josephus tanúságtételét. A XVI. századtól kezdve vitatták a szöveg hitelességét. Origenész (185–254), aki olvasta Josephus műveit, beszámol arról, hogy a szerző nem ismerte fel Jézusban a Krisztust. És még meg is kérdezte, hogy egy zsidó történész hogyan tudott Jézusról szólva így írni: „Ha ugyan szabad őt embernek nevezni” és „Ő volt a Krisztus”. Egyesek az egész részt keresztény betoldásnak tartják Origenész és Euszébiosz közötti időben, mások fenntartják az egység hitelességét, megint mások csak néhány mondatot vélnék keresztényinek.

Elképzelhető, hogy Josephus Jézusról egyszerűen úgy beszélt, mint Keresztelő Jánosról (Zsid. Tört. XVIII,5,2), vagy mint Jakabról, a Krisztusnak nevezett Jézus testvéréről (uo. XX,9,1). De lehetetlen volt, hogy őt egy zsidó farizeus, főleg a nemzeti katasztrófa után, Krisztusnak tekintse. A jelenlegi kéziratok mindegyike keresztény, és általában nagy történeti művekben található. Maga a szövegrész is ahhoz az egészhez kapcsolódik, amely tartalmazza. Ha Euszébiosz beszámolója túlságosan keresztény, Agapioszé pedig zsidó, akkor ez egyszerűen a két történész különböző szemléletmódjára utal.

Ma már szinte lehetetlen a Josephus által szerkesztett eredeti szöveget helyreállítani. Inkább önálló tudósításoknak tekintjük, mint egyetlen eredeti szöveg variánsainak ezeket a látható különbséggel rendelkező szövegeket. Egy szövegnek az „igazsága”, mely a történelemben fellelhető, ahhoz a helyzethez kapcsolódik, ahol olvassák vagy újraolvassák ezt

a szöveget. Vagyis egy jelenben, mely számára életet és jelentést ad. Valójában annyi eredeti szöveg van, ahány helyzet és olvasat. Vagyis a hely és a pillanat hozza létre az új alkotást. A szöveg utóélete is vele egytermészetű. S ez nem utólagos gyümölcse. Amit egy szöveg variánsának nevezünk, valójában egy pozitív hatás, vagy egy olvasás terméke és az eredetinek a következménye. Éppen ez az utóbbi tény adhatja meg az igazságát. Egy kiterjedt tárgy értelmét valójában nem tudjuk meghatározni, ha kinövéseit levágjuk, mert sem az élet, sem a történelem nem regresszív. A *Testimonium* hitelessége különböző helyi, történeti és szövegösszefüggésekben is áll, ahol életet talált egy nyelvben (görög, latin, arab, szír), s egy olyan formában, amely a jelentés erejével ruházta fel.

Az egyetlen lehetséges eljárás tehát Josephus szövegének követése, amely változataiban és a történelemben él. Történeti értéke éppen abból a tényből ered, hogy végighaladt a keresztény irodalom és történelem több mint tíz évszázadán át. Ez a történelem, mint a zsidósággal összehasonlítva, a „Zsidók története” című mű, széles ecsetvonásokból tevődik össze, mely keresztény környezetben a kereszténység kiemelkedő történeti összetartását mutatja. Röviden, a *Testimonium* történetisége a kereszténység és a zsidóság kapcsolatát is őrzi, legalábbis az Egyház történetének első tizenkét évszázadában. Josephus szövege tehát Jézusról tanúskodik, de abban a mértékben, amelyben Jézus történetisége egy hosszú és eltérő történelemben kifejlődésében létrejön és megalapozódik. Jézust tehát a történelemben, vagyis Josephus művének történeti kibontásában tudjuk valóságosan megragadni.

2. A Talmud

Létezik olyan radikális vélemény, mely szerint sem a Misna, sem a Talmud nem tartalmaz autentikus, közvetlenül a kortársaktól eredő részeket a Názáreti Jézusról. Az kétségtelen, hogy a Talmudban egyetlen olyan szöveget sem találunk, melyben egy kortárs talmudista név szerint említene Jézust. A II. századi rabbik a kereszténység által hirdetett Krisztusra reagálnak, nem pedig a „történeti Jézusra”.

Joseph Klausner⁴⁴ klasszikus műve szerint azonban van bizonyos forrásértéke a talmudi iratoknak, jóllehet „ennek a néhány helynek értékét is nagymértékben csökkenti az a tény, hogy tárgyilagos történelmi tudósítás helyett hitvitázó jellegük van”.⁴⁵

Bár Jézus korában Hillél és Sámáj iskolái már álltak, Jézus életéről és tanításáról mégis igen kevés tudósítást találunk a Talmudban. Ennek két oka van Klausner szerint. A talmudisták a második szentély korának eseményeiről csak igen szűkszavúan beszélnek, és azt is csak akkor, ha egy vita eldöntése szempontjából szükség van rá (pl. Makkabeus Júdásról sem tudunk semmit a Talmudból). A másik ok, hogy nem tartották annyira fontos eseménynek Jézus fellépést, különösen is, hogy ez a második szentély pusztulása után történt.

⁴⁴ Jézus. Élete, tanítása és korának viszonyai a zsidó, görög és római források alapján, Budapest 1993.

⁴⁵ Uo. 10.

A leginkább értékesek a tannaitikus⁴⁶ források szemben az amórák⁴⁷ elbeszéléseivel. Több baraita⁴⁸ maradt fenn Jézusra vonatkozóan.

a) Klausner szerint a legkorábbi, a Misnában fennmaradt Jézusra vonatkozó utalás a következő: „»Az a bizonyos ember« egy házasságtörő nőnek törvénytelen gyermeke” (Misna Jebamot 4,3). A mondás valószínűleg Jézusra vonatkozik. A „Peloni” (az a bizonyos) nevet akkor toldhatták be a Talmudba az eredeti Jézus helyett, amikor Jézust nem akarták néven nevezni. A mondást R. Simon ben Azai idézi, egy jeruzsálemi származási táblára hivatkozva. Ben Azai Kelszosz kortársa volt, aki egy zsidó nevében állítja Jézus törvénytelen származását.

Rabbi Eliezer ben Hirkanosz ugyancsak a *peloni* kifejezést használja egy baraitában, mely szintén Jézusra vonatkozik (Józsua 66b.).

b) Egy arám nyelven fennmaradt szövegben olvashatunk egy Józsuá ben Perachja nevű rabbi és tanítványa, Jézus történetéről. Jannai király üldözése előtt Alexandriába menekültek, majd visszatérésük közben összekülönböztek. Józsuá ben Perachja kiátkozta Jézust, aki végül megtagadta zsidó vallását.

A történet három változatban maradt meg. Az eredetiben valószínűleg nem Jézusról volt szó, de az egyiptomi menekülés mozzanata kapcsolatot teremtett az evangéliumi Jézus történettel, és ezért nevét be lehetett illeszteni a történetbe.

c) Egy másik baraitának (Babiloni Talmud) már nagyobb történeti értéke van (Szanhedrin 43a.)

Peszach előestéjén végezték ki Jézust. 40 napig kiáltott így előtte a kikiáltó: „Jézust, a názáretit megkövezésre ítélték, mert varázslást művelt, Izraelt elcsábította és hűtlenné tette Istenhez. Aki azonban mentő körülményt tud számára, jöjjön, mondja el.” – De nem találtak mentő körülményt és 40 napi várakozás után Peszach előestéjén kivégezték.

Láthatóan ez a leírás is ellentétben áll az evangéliumokkal, melyek szerint a halálos ítéletet sietve hozták meg. Az az adat viszont, hogy Jézust Peszach előestéjén végezték ki, ami péntek volt, megegyezik a János evangéliummal (Jn 19,14: „Húsvét előkészületi napja volt”). Érdemes még megjegyezni, hogy a szöveg szerint a talmudisták sem tagadták Jézus csodateteinek tényét, csak varázslásoknak tartották azokat.

d) Klausner kapcsolatot tételez fel Jézus és a rabbinikus iratokban „Ben Pandera” illetve „Ben Pantere” néven szereplő személy között. A történet szerint egy zsidó szolgálólánynak törvénytelen kapcsolata volt egy Panthera nevű római katonával (Kelszosz is utal erre). Ebből Klausner arra következtet, hogy a Kr. u.-i II. században egy ilyen történet keringhetett a zsidóságon belül. Az egész elbeszéléskör Jézus Szűz (görögül: parthenosz) Máriától való születésére látszik utalni, annak kigúnyolása.

⁴⁶ A *tannaim* azok a zsidó bölcsék, akiknek mondásai fennmaradtak a Misnában. Őket tekinthetjük a legelső kabbalistáknak is.

⁴⁷ Amóra (arámul: *beszélő*, kommentátor): 200–500 között élt rabbinikus tanítók elnevezése, akik a Misnát és más hagyományokat kommentálva továbbfejlesztették a tanítást a kor körülményeinek megfelelően. Ők alkották meg a babiloni és a palesztinai Talmudot, valamint számos midrást. A Talmud kialakulásához: ld. Függelék (179. old.).

⁴⁸ A *baraiták* azok a korai rabbinikus tanítások, melyeket nem vettek fel a Misnába, de későbbi írásokban megőrződtek. Pl. Toszefta vagy az egyes Talmudok.

B) Apokrif források

Tamás-evangélium

Feltehetően 140 körül keletkezett Kelet-Szíriában. A későbbiek folyamán, 1945-ben Nag-Hammadi mellett (Felső-Egyiptom) találták meg a kopt nyelvű Tamás-evangéliumot. A III. század közepe táján fordították görög eredetiből, amelynek töredékeit a II. századból ugyancsak megtalálták. A felfedezés lehetővé teszi, hogy jobban megismerjük a hellenizmus hatását a keresztény közösségekre. Maga a palesztin zsidóság, amelyben Jézus élt, szoros kapcsolatot tartott fenn a hellenisztikus világgal. Jézus szavaiban fellelhető bölcs mondások a hellenizált zsidóság bölcsességi írásait tükrözik (pl. a Bölcsesség könyve). A Tamás-evangélium 114 Jézus-mondást tartalmaz, melyek kezdetleges, egyszerű fogalmazásban adják vissza a szinoptikus evangéliumokban található tanítást. A lelet ténye rendkívül fontos, mert az apokrif evangéliumból a gnosztikus irat tüzetes vizsgálatával kiemelhetjük Jézus eredeti szavait. A Tamás-evangélium, mely Jézus tanításainak gyűjteménye, a 3 szinoptikus evangélium a Jézus-szavakat használja fel, hogy mindenekelőtt aszketikus, a világgal ellenséges módon átértelmezze azokat. Ez a tény is mutatja, hogy az első keresztény nemzedék inkább Jézus kijelentései iránt érdeklődött, mint működésének pontos felidézésére.

Nag-Hammadi könyvtárát 1945–46 decemberében egy arab paraszt ásás közben a hegyoldalon, egy 60 cm magas, négyfűlű agyagkorsóban találta meg. Fejzsével széttöri, és a régi, bőrbe kötött papirusztekercseket kezdi osztogatni a falubeliek között. Nemsokára már a piacon árusítják őket, majd az egyiptomi kormány emberei a nagy feltűnést keltett könyveket darabról darabra felvásárolják, és átadják a kairói Kopt-múzeumnak. A leletet csak őrzik, az országban kell maradnia, bár egy kódexet a zürichi C. G. Jung intézet 35 000 svájci frankért megvásárolt. Ez a tekercs a kutatók rendelkezésére áll. Nag-Hammadi könyvtárába 13 kódex tartozik, 52 írás 1553 oldalon részben sértetlenül maradt fenn, 39 írást pedig egyáltalán nem ismertünk. Mindegyik szöveg az eredeti görög kopt fordítása. Túlnyomó többségben vannak a keresztény-gnosztikus szövegek és az a gnosztikus irányzat, amit már később az Újszövetség is támad. Szent Pakhómiosz körül gyülekező szerzetesek gyűjtötték össze ezeket az iratokat, mert tartalmukkal rokonszenveztek. Szent Athanásziosz elrendelte (39. Húsvéti levél) az összes eretnek irat megsemmisítését, ezért 367-ben agyagkorsóba elrejtve eltemetik őket a kolostor temetőjében. Ezért tudott tizenhat évszázadon át megmaradni ez a felbecsülhetetlen régészeti lelet.

Az evangélium logionjai közül negyvennek megvan a kánoni megfelelője, de mindegyikben érezhető egyfajta gnosztikus tendencia, ami azonnal eltérővé teszi az eredetitől.

C) Pogány források

1. Plinius Minor (Kr. u. 62–116 után)

Bitinia helytartója 111–113 között. Bitinia területén – Ázsia provincia, az 1Pét 1,1 is említi – nagy számban éltek keresztények, ezért foglalkozott velük Plinius is. Traianus császárhoz intézett levelében arról érdeklődik, miként kell bánni a keresztényekkel. A levélből kiolvasható, hogy a kereszténység már bizonyos strukturált formákat vesz fel:

„...meghatározott napon össze szoktak jönni a napfelkelte előtt és egymás közt énekeltek Krisztushoz, mint Istenüknek. Esküvel magukat nem valami bűnre kötelezték, hanem arra, hogy sem lopást, sem gaztetteket, sem házasságtöréseket nem követnek el, adott szavukat nem hazudtolják meg és ha letét miatt főlásó-lítják őket, nem tagadják le. Miután ezt megtették, hagyományuk szerint elvonultak, majd ismét összejöttek, hogy kenyeret vegyenek magukhoz, ami azonban közönséges és ártatlan kenyér.” (Epist. X, 96)

Következtetések:

A kereszténység sajátos vallás, sajátos liturgiával. Összejövetelek: tanító rész, imádság, agapé, kenyér és bor átváltoztatásának ünneplése. Eddig együtt van az agapé és az eukarisztia. Pál azonban elválasztja az eukarisztia más étkezésektől.

Plinius szerint a kereszténység babonáság, mely az istenek megsértésétől fél (superstitio).⁴⁹

2. Cornelius Tacitus (Kr. u. 55–117)

A római tűzvészről ír az *Annales*-ben. Említést tesz a gajtetteikről gyűlölt emberekről, a „*chrestianos*”-okról:

„... hogy lecsillapítsa a forrongást, másokat nevezett meg bűnösökként, és bizonyos embereket a legkegyetlenebb módon megkínóztatott. Ezeket a gajtetteik miatt gyűlölt embereket a nép keresztényeknek (*chrestianos*) nevezte. Ez a név Christus-tól származik (*auctor nominis eius*), akit Tibérius uralkodása alatt Pontius Pilatus procurator végeztetett ki (*supplicio affectus*). Ezt a végzetes babonát egy időre elfojtották ugyan, de aztán nemcsak Judeában, a baj eredeténél, hanem még a Városban (= Róma) is feléledt, ahol a világ minden szörnyűsége és szégyenletes szokása összegyűlik.” (Annales XV, 44).

Tacitus idejében már konkrét, strukturált vallás a kereszténység, mert van *alapító* (auctor). Néro idejére a keresztények már különböznek a zsidóktól. Rómában a kereszténység „*religio illicita*”.

3. Gaius Suetonius (Kr. u. 70–160)

Levéltáros lévén bepillantása volt a császári aktákba. A *Vita Neronis*-ban (120 körül) a keresztényeket egy újabb gonosz babona (superstitio) követőinek tekinti. Kutatásai nem annyira pontosak mint Tacitusé, időben már távolabb van, nincs közvetlen kapcsolata a keresztényekkel (*Vita Neronis*, XXVI, 2).

A *Vita Claudii*-ben a zsidók 49-es római lázongásáról ír. Claudius ekkor kiűzte őket Rómából. Egy *Krésztosz*nak nevezett Jézus a lázongás oka. Jézus zsidó agitátorként jelenik meg. Suetonius még összekeveri a zsidókat a keresztényekkel.

„*Claudius a zsidókat, akik Chresztosz igaztása következtében állandóan háborogtak, kiűzte a Városból*” (*Vita Claudii*, XXV, 4).

A Chresztosz név körül vita folyt a történészek között, hogy Krisztust jelenti-e. Lehet ugyanis rabszolgának adott személynév is (chresztosz = megbízható, használható, barátságos – a római nemesség szemében szolgálai tulajdonságok). Ebben a korban azonban egyre inkább elterjedt a görög „*éta*”-nak „*ióta*”-val való átírása illetve felcserélése. Tertullianus szerint is a rómaiaknál „*chrestiani*” volt a keresztények megjelölése (Liber Apg. 3,25). Érdemes összevetni az 1Pét 3,2–3: „Tapasztalhattátok, hogy milyen jó (khresztosz) az Úr”.

⁴⁹ Religio: a „*ius divinum*” alapján a római jog által elismert vallás; superstitio: a római jog nem fogadja el religio-ként, csak isteni megnyilvánulásként.

A zsidók kiutasítása történeti tény, és erről a Szentírás is beszámol (ApCsel 18,3). Pál apostol 52 k. találkozik Aquillával és Priscillával, akiknek Claudius rendelete miatt kellett elhagyniuk Rómát. Suetonius mellékesen odavetett megjegyzése mindenestre alátámasztja a szentpáli levelekből megállapítható tény: a kereszténység nagyon korán eljutott a fővárosba. A kiutasítás megokolásával Suetonius nem sokat törődik, innen adódik a félreértés, mintha Krisztus Rómában élő zavart keltő zsidó lett volna Claudius császársága alatt.

4. Epiktétosz (Kr. u. 55–135)

Sztoikus filozófus, Hierapolisban született, Rómában iskolát alapított, de elűzték. A galileaiak (vö. ApCsel 1,11; 2,7) makacsságáról beszél (Diss. 4,7,6),⁵⁰ lehet hogy a keresztényekre gondol.

III. Jézus útja, küldetése és beteljesedése

A) Jézus üzenete

1. Az Isten uralma fogalom

Jézus üzenetének központja az Isten uralma kifejezésben található meg. A görög fogalom, *baszileia tú theu* (Isten országa, Isten királyi uralma) a héber *malkut JHWH* kifejezésből származik. Ez pedig az ószövetségi akklamáció, JHWH a király, absztrakt fogalommá való változtatása. Nem egy meghatározott területről van tehát szó, hanem Isten királyi uralmáról. A baszileia dinamikus fogalom. A fogalom az Újszövetségben kizárólag Jézus szájából hangzik el. A Mk 1,15 a Jézusi igehirdetés meghatározó, lényegi kijelentése.

A szinoptikusoknál két kifejezés található az isteni uralom meghatározására:

- mennyek országa, *baszileia tón uranón* (csak Máténál, 34 alkalommal),
- Isten uralma (Márknál, Lukácsnál, és 3 helyen Máténál is szerepel).

A mátéi kifejezés „szelídített” változat, Isten nevének kikerülését szolgálja. A „mennyek országa” elnevezés evangéliumának összeállításában idejében vált gyakorivá, míg a legősibb Targumok „JHWH uralmát említik”. Valószínűleg Máté az első, aki zsidókeresztény olvasói számára alakítja át ezt a kijelentést.

2. Isten uralma az Ószövetségben

Az Isten uralma fogalommal Jézus egy régi ószövetségi elképzeléshez nyúl vissza. Az ószövetség inkább Jahvéről mint királyról beszél, de a legkorábbi szövegek alkalmazzák a *malkut JHWH* kifejezést is, Isten szuverén uralma értelmében.

⁵⁰ Vö. VERMES, *Jézus és a judaizmus világa*, 17–18.

a) JHWH „király”, „aki uralkodik”: aktív uralmát fejezi ki a világmindenségben. Iz 52,7: „királlyá lett a te Istened.” Zsolt 96,10–13: királyi: „mert nézd, közeledik, jön, hogy kormányozza a földet.” Zsolt 93,1: „király az Úr” (intronizációs zsoltár).

b) A „*baszileia tú theu*” fordítás a LXX-ben megőrzi a fogalom dinamikáját, mely kozmikus, történeti és etikai elemmel bővül: Zsolt 74,12–17: „Mégis Isten a királyom kezdettől fogva, a földön szabadulást csak Ő szerez.” Zsolt 95,3–5: „Mert nagy Isten az Úr, fölséges király minden Isten fölött... Övé a tenger, Ő alkotta, Övé a föld, keze teremtette.” Zsolt 96,5b.: „... az Úr azonban az ég alkotója.” 10b: „Meggzsilárdította a földet, hogy ne inogjon, igazságosan kormányozza a népeket.” – az Úr a föld királya (eszkatologikus vonatkozás, kozmikus kiegészítés). Iz 43,13: „Én vagyok az Isten öröktől fogva én vagyok. Nincs senki, aki elkerülhetné kezemet.” Iz 43,15: „... Izrael teremtője a ti királyotok.” Iz 44,6 „Izrael királya és megváltója.” Iz 43,11–12: „rajtam kívül nincsen szabadító...” Iz 52,7–12: A próféta a jó hírt hozza, a béke híré: „királlyá lett a te Istened.”

Isten uralma egy tekintélyt is jelent, ami megteremti a rend és a jólét feltételeit a földön és az égben – a *shalom állapotát*. JHWH a mennyben már győzött, a földön pedig folytatja a küzdelmet, várva az „Úr napját”, a végső győzelmet, mely együtt jár „új ég és új föld” megjelenésével (Iz 65,17; 66,27).

Az Újszövetség a későbbiek folyamán átteszi a hangsúlyt a királyról az országra (királyságra). A király elnevezést csak 4 alkalommal adja az Újszövetség Istennek (Mt 5,35; 1Tim 1,17: „az örökkévalóság Ura”; 1Tim 6,15: „a királyok Királya és az urak Ura”; Jel 15, 3).

3. Isten Országának jellemzői

„Beteljesedett az idő, és közel van az Isten országa” (Mk 1,15). Ez újnak tűnhetett a zsidó hallgatók szemében. Jézus üzenetét „hatalommal” hirdeti. Eszkatológus tanítása üzenet, nemcsak doktrinális tanítás, választ vár és elkötelezettséget. Jézus szavai azt tükrözik, hogy új módon kell megélni az Istennel való kapcsolatot, és új módon kell tekinteni Istenre.

a) Az ország elközelgett

A bibliai idő- és történelemfelfogás egyik első jellegzetessége, hogy az idő nem pusztán kvantitatív, hanem kvalitatív (a *kairosz*, a kegyelmi idő, nem pedig a *kronosz*, a mennyiség számít). Jézus nyilvános működését Isten országa elérkezése meghirdetésével kezdi.

b) Isten országa az öröm ideje

„Beteljesedett az idő” (Mk 1,15a):

Ez az öröm ideje, mert a jó hírt, az evangéliumot hirdetik. Jézusnak ez a kijelentése egy olyan magyarázat, amely megteremti azt a vallásos légkört és környezetet, amelyet igehirdetése feltételez.

Az ünnep és az öröm ideje, mert itt van az ország, mert Jézus hozta el, s ez már az aratás ideje (Lk 10,2; Mt 9,37; vö. Jn 4,35). Mi az öröm oka? Nyilvánvalóan Jézusnak a bűnösök iránti magatartásából fakad.

c) Isten Országának a bűnösök szabadulása

Jézusnak a bűnösökkel (vámosságok és kereskedők) való kapcsolata első pillantásra szokatlan (Mk 2,15–17; vö. Lk 7,34.36–50; 19,7).

a) Magatartása sokszor *botrányt* okoz, kiváltja az írástudók és farizeusok megvetését. Séríti a kor vallásos embereinek szokását és meggyőződését, mivel az üdvösség meghirdetése a bűnösökhöz is szól (Mk 2,16k; Lk 7,34; Mt 11,9; Lk 15,7.10.24.32; 18,10–14; Mt 21,31). A Lk 4,18k-ban Jézus Iz 61,2-t idézi Isten kegyelmi évéről, de elhagyja „Istenünk bosszújának napját”.

b) Jézusnak azonban igazolnia kell Istennek ezt a szeretetét a bűnösök felé, melyet magatartásával kiváltott: ezt példabeszédeivel és más mondásaival teszi.

A farizeusok és az írástudók méltatlankodására Jézus az irgalmasság három példabeszédeivel válaszol („Erre mondta nekik...”):

1. Az elveszett drachma, melyet az asszony, ha megtalál, örvendezik: „Isten angyalai is épp így örülnék majd egyetlen megtért bűnösnek” (Lk 15,10).

2. Az elveszett bárány, melyet a pásztor megtalál (Lk 15,4–5: „Nagyobb öröm lesz a mennyek országában, mint kilencvenkilenc igazon”; vö. Mt 18, 12–14).

3. Lk 15 a tékozló fiú példabeszédeivel zárul, ahol előtérbe kerül az Apa öröme, az ünnep, ezért Lukács nem teszi hozzá, hogy nagyobb öröm lesz az égben. Ezért az Apa Istent szimbolizálja. A tékozló fiú pszichológiai mélysége Lukács sajátjává teszi a példabeszédet, melynek hitelességét az ezegzeták nem tagadják. Ezt támasztja alá a visszaemlékezést segítő ismétlés.

Isten előzetes beavatkozása megtérésre hív, melynek következményeképp ígéri Jézus Isten bocsánatát.

d) Az Ország eljövetele Isten eljövetelére utal

Márk evangéliumának programmondása, mely összefoglalja Jézus galileai igehirdetését: „*Isten uralma közel van*” (Mk 1,15 = Mt 4,17). Jézus több alkalommal is tanúságot tesz csodáival és gyógyításaival arról, hogy az általa hirdetett ország valóban elérkezett, s ez a tény az ő küldetését is nyilvánvalóvá teszi:

– „Ha én Isten ujjával (Mt 12,28: „Isten lelkével”) űzöm ki a gonosz lelkeket, akkor már közel van hozzátok az Isten országa” (Lk 11,20). Jézus itt ördögűző hatalmát igazolja elleneleivel szemben.

– „Gyógyítsátok meg a betegeket, és hirdessétek: közel van hozzátok az Isten országa” (Lk 10,9). A hetvenkét tanítvány elküldése során a gyógyítás hatalmát adja át Jézus, mely már jele Isten országa elérésének, mint gyógyulás és üdvösség. Arra a kérdésre, hogy mikor jön el Isten országa, azt válaszolja: „Isten országa köztetek vagy bennetek van” (Lk 17,20–21). Jézus azonban valószínűleg úgy érti, hogy Őbenne, aki köztük van, találkozhatunk Isten országával, de visszautasítja, hogy „égi jelet” adjon nekik (Mt 16,1).

e) Isten országának ingyenessége és természetfölöttisége

Az ország, mint ingyenes és Isten egyetemes ajándéka érkezik el. Mt 18,23–35: „A mennyek országa hasonlít a királyhoz, aki el akarta számoltatni szolgálóit” (A szívtelen szolga története). A példabeszéd feltárja Isten országának ingyenességét, amely megelőzi az ember

hozzáállítását. Isten nem kér előzetes feltételt a megbocsátásra. Könyörületből bocsát meg a szolgának, és elvárja, hogy ő is így cselekedjen. Az ember Isten magatartásának a követésére hivatott.

Lk 11,4; Mt 6, 2: A *Miatyánk* a „Jöjjön el a te országod” felkiáltáshoz hozzáteszi, hogy „bocsásd meg vétkeinket, miképpen mi is megbocsátunk az ellenünk vétkezőknek”. Az „adósság” itt vallásos értelemben a bűnökre vonatkozik. Lk-nál: „amint mi is megbocsátotunk”, Mt azonban még eredetibb: „megbocsátunk”. A tény, hogy Isten ingyenesen megbocsát, az embertől is hasonlót vár el a többiek irányában (Mk 11,25; Mt 6,14; 5,23; Lk 17,3). Jézus magatartása, mellyel magához hívja a bűnösöket és a vámosokat, Isten irgalmas, egyetemes szeretetére utal, az egyetlen feltétel, hogy mi is kölcsönösen megbocsássunk egymásnak.

f) Isten Országában helyreáll a teremtés eredeti rendje

Az eljövendő ország megvilágítja a közelre jött Isten teremtését, aki bár ideiglenesen, de létrehozta uralmát a természeti eseményeken keresztül is: „Nézzétek az ég madarait, nem vetnek, nem aratnak, csűrbe se gyűjtenek, mennyei Atyátok táplálja őket. Nem többet értek ti náluk?” Mt 6,26; „Nézzétek a mezők liliomait... ti elsősorban Isten országát és annak igazságát keressétek, és ezeket mind megkapjátok hozzá” Mt 6,33).

Az eljövendő ország leleplezi a teremtés torzulásait. Az ördögtől megszállott meggyógyítása után zsidó ellenfelei azzal vádolják Jézust, hogy ő a gonosz lelkek fejedelmének nevében űzi ki a gonosz lelkeket (Mt 22,14–30; Mk 3,22–27; Lk 11,15–23). Jézus azonban a saját látásmódja szerint e földi ország, a sátán, a démonok fejedelmének földi uralmával szembe helyezi Isten uralmát, akinek a nevében űz ördögöt: „De ha én Isten lelkével űzöm ki a gonosz lelket, akkor már itt az Isten országa” (Mt 12,28).

4. Isten Országának új etikai normái

A Jézus által hirdetett Isten uralma alapvető különbséget mutat a sajátosan rabbik által értelmezett „jutalom-etikától”:

- A teljesítmény és az Isten részéről való szolgáltatás gondolata.
- Az üdvösség kizárólagos volta Izrael számára.
- A Tóra értelmezése az „Atyák hagyományai” alapján (Pirqé Abbóth).
- A tiszta és tisztátalan, a szent és a bűnös szigorú felosztása.

a) Jézus személye és működése feszültséget vált ki kortársaiban

Jézus alapjaiban rázza meg a zsidó rabbinikus etikát, mely a törvény teljesítésén alapult. Jézus kritikusan fordult a farizeusok hagyománya felé, mert az atyák hagyományainak érvényesítése azzal fenyegetett (Lk 15,1–2 és a Mk 7,1–13), hogy Isten előírása fölül helyezkedik és Jézus ezért száll szembe eme állításokkal, és jelenti ki, „kívülről semmi sem kerülhet be az emberbe, ami beszennyezhetné. Hanem ami belőle származik, az teszi az embert tisztátalanná... a sok rossz mind belülről származik, és az teszi tisztátalanná az embert”. Jézus igazi szándéka valójában az „emberi hagyományok” elfogadásának az elutasítása volt, mely a rabbik és farizeusok előírásait jelentette: „hagyományokat kedvéért kijátsszátok az Isten parancsát” (Mt 15,6).

A szombattal kapcsolatos felfogása is megbotránkozta egyes hallgatóit, amikor kijelentette, hogy „a szombat van az emberért, nem az ember a szombatért” (Mk 2, 7).

Ami Jézus igehirdetésében kiválthatta az önmagukat igaznak gondoló zsidók elégedetlenségét, az nemcsak a szegények, rászoruló, kiszolgáltatottak felé megnyilvánuló jóindulata, hanem tanításának ama lényeges pontja, hogy az üdvösség nem csak Izrael fiaihoz szól. Bár úgy tűnik, hogy működését „Izrael házának elveszett juhaira” vonatkoztatja, mégis meglepően szabadnak mutatkozik e tekintetben, amint azt a kafarnaumi százados szolgájának (Mt 8,5–13; Lk 7,1–10) és a szír-föníciai asszony lányának (Mk 7,24–30; Mt 15,22–28) meggyógyítása is igazolja.

b) A jézusi elvek szembenállnak a kortárs felfogással

Az Ország mindenki számára ingyenes és nincs arányban az ember követelésével Isten üdvözítő cselekedetének végtelenül jó és transzcendens volta.

A szőlőmunkásokról szóló példabeszédben (Mt 20,1–16) az Úr minden munkásnak ugyanazt adja, „mert én az utolsónak is annyit szánok, mint neked” (14. v.). Nincs tehát arányosság Isten végtelen jósága és természetfelettsége között, az üdvösség és az ember munkája között. Az üdvösség tehát ingyenes és Isten jóságának a gyümölcse, aki mint szőlősgazda a meg-egyezés szerint jár el mindenkivel (13. v.). Ez a példabeszéd sok kapcsolódást mutat fel a té-kozló fiú példabeszédével, meghaladja a jutalmazás-elvárás sémáját, mely egy új életrend-hez, a szeretet életrendjéhez vezet, Isten szeretetének látható megnyilvánulása alapján. Ez teljesen felborítja a farizeusi, jogi gondolkodást. Jézusnak Isten országáról szóló üzenete bár tartalmaz hasonló elemeket, mégiscsak új, és különbözik a rabbik felfogásától: Jézus számá-ra az üdvösségre való felszólítás a jelenben történik, míg mások az idők végére, a paradicsomba helyezik az üdvösségben való részesülést.

A rabbik egy eszkatologikus jövőbe helyezik a test feltámadását, Jézus azonban az üdvös-séget a jelenben gondolja el, mely az embert összeköti a jelenlévő Isten örökkévalóságával és így válik az üdvösség ígéretévé.

A rabbik számára az üdvösség Isten országának következménye, Jézus számára pedig ma-ga az ország az üdvösség.

Jézus az országot, mint az üdvösség ajándékát mindenkinek felajánlja, aki kész azt elfo-gadni. Ez azt jelenti: Jézus Istene mindent kér, mert Ő már előbb odaadott mindent.

A rabbik által elgondolt Isten országa tehát nem a jelenre, hanem a jövőre vonatkozott, és nem volt annyira kötelező érvényű, mint Jézusé, aki a szűk ösvényről, az önátadásról, a sze-génység és a szüzesség választásáról, a szándék abszolút belső tisztaságáról, vagyis a boldog-ságok útjáról beszélt.

c) Isten országa nem emberi cselekvés eredménye

Isten országa magának Istennek szabadon végbevitt tette. Az eszkatologikus lakomára senki nem hívhatja meg önmagát: Ezt Isten adja (Lk 12,32: „Atyátok úgy látta jónak, hogy nektek adja az országot”), Ő rendelkezik fölötte (Lk 22,29k: „Nektek adom az országot, mint ahogy Atyám nekem adta”), és dönt arról, hogy ki tartozik Hozzá (Mt 5,3.10: „A Lélekben szegé-nyek ... akik üldözést szenvednek az igazságért, mert övék a mennyek országa”; vö. Lk 6,20; Mk 10,14), abszolút szabad akarata szerint. Az ember pusztán kérheti ennek az országnak az eljövételét („Jöjjön el a te országod”, „Keressétek Isten országát”: Mt 6,33; Lk 12,31), küz-deni érte (Lk 13,24; Mt 7,13), késznek lenni, miként az okos szűzek (Mt 25,1–13) és mint a virrasztó szolgák (Lk 12,35–37; vö. Mt 22,14).

Az ország tehát kegyelmi adomány, Isten önzetlen üdvözítő akaratát fejezi ki. Isten, aki az ország odaadásában kinyilvánítja önmagát, érezhetően közeli és mégis teljesen transzcen-dens. Jézus egész magatartása és működése ezt az irgalmas és atyai közelséget fejezi ki,

melyben ugyanakkor jelen van Isten természetfölötti tekintélye is. Jézus újdonsága és külön-bözősége az uralkodó zsidó gondolkodástól tehát abban áll, hogy első az Isten akarata, mely a Mk 7,9-ben mutatkozik meg a legszembetűnőbb módon: „Nagyszerűen ki tudjátok játszani az Isten parancsait, hogy a magatok hagyományait megtarthassátok!”.

5. Isten Országa a már és a még-nem vonzásában

Isten uralma és ennek következtében az ország annak számára, aki elfogadja, már jelen van, de még nem beteljesült formában. Csak a jövőben valósul meg a maga tökéletes dimenziójá-ban. Ez pedig a világ végén lesz. Isten országa tehát a *már* és a *még nem* feszültségében van jelen, de mindig a jövőre való tekintettel.

Jézus a Mk 1,15-ben az ország jelenlétéről beszél (már közel van az Isten országa). Más helyek azonban nyíltan a távoli jövőbe helyezik az ország megjelenését. Például az Eucha-ristia alapításának legősibb formája során elhangzott jézusi szavak szerint: „Nem iszom töb-bé a szőlő terméséből addig, amíg majd az újat nem iszom Isten országában” (Mk 14,22–25).

További helyeken azonban egy közeli jövőre történik utalás. Vagyis az ország már-már látható közelségbe kerül. A Márk evangéliumában lévő szöveg alapján Jézus azt mondja ta-nítványainak, hogy: „Lesznek, akik nem hálnak meg, amíg meg nem látják Isten hatalommal bíró országának eljövételét” (Mk 9,1; vö. Lk 9,27; a Mt 16,27–28-ban pedig arról az Ember-fiáról beszél, aki angyalai dicsőségében érkezik, és Jézus itt hozzáteszi: „Bizony mondom nektek: Az itt állók közül némelyek nem hálnak meg, amíg meg nem látják az Emberfiát, amint el-jön országában”).

Ismét más helyek azt igazolják, hogy nehéz lesz belépni az országba (Mk 10,23–25: „Mi-lyen nehéz bejutni a gazdagoknak Isten országába!”) illetve kizárva láthatjuk magunkat on-nan, s szinte természetes, hogy itt az idők végén megjelenő örök életről, mint Isten országáról van szó. Nem lehetséges tehát kijátszani az egyes idézeteket egymás ellen, hogy bármelyik hitelességét is igazoljuk. Ezeket valójában következőképpen csoportosíthatjuk:

1. **Konzekvens eszkatológia**, mely szerint Jézus nemcsak a közeli ország hirdetője volt, hanem látva, hogy ez nem érkezik el, meggyőződéses eszkatologikus szereplő, aki éppen a halálával fogja siettetni az esemény elérézését (A. Schweitzer).

2. Az ún. **megvalósult eszkatológia** (C.-H. Dodd), mely szerint az ország már itt van a je-lenben.

3. A **jövőbeli eszkatológia**, amit azonban még mítosztalanítani kell (R. Bultmann).

4. A megoldást Oscar Cullmann (1902–1999) adja a **már és a még nem** fogalmával, mely egyúttal Isten országának katolikus értelmezéséhez is közel áll.

Összefoglalva: Valószínűleg az első és a harmadik evangélium címettjei már hozzászok-tak Isten országának jelenvaló és jövőbeli megnyilvánulásához, mert a tanítványok számára adott imádságban már így szólítják Istent, az Atyát: „Jöjjön el a te országod” (Mt 6,10; Lk 11,2).

A *Miatyánk* az országért imádkozik, melynek a boldogságok adják meg a tartalmát. Ezek mindegyike Isten látásával-birtoklásával végződik. A Miatyánk minden kérésének a teljese-dése éppen abban áll, amit Jézus most tesz, még ha a kérések teljességével szemben ez mus-tármagnyinak tűnik is. Éppen a jézusi tevékenység következtében, még ha ideiglenesen is, de elérkezik Isten uralma. Istennel való új kapcsolat kiterjed a testi valóságra és a történelemre is, mivel Isten a teremtető is egyben.

6. Jézus hatalma Isten Országában

a) „Jézus hatalmas próféta tettben és szóban” (Lk 24,19). A Jézusról való legátfogóbb képet, az Isten országa hirdetése mellett kiegészíti a két emmauszi tanítvány tapasztalata (Lk 24, 13–35), akik a feltámadt Jézussal való beszélgetés közben így jellemzik mestertüket: „A názáreti Jézus hatalmas tettben és szóban, Isten és az egész nép előtt”, akitől „azt reméltük, hogy meg fogja váltani Izraelt”. Ez az ország tökéletlen felfogásáról árulkodik, s egyben arról, hogy mit vártak Jézustól (vö. ApCsel 1,6: „Uram, mostanában állítod helyre Izrael országát?”), bár a várakozás egy kevésbé hangsúlyos vonásáról is beszámol: nemcsak szóban, hanem tettekben is Isten prófétája, s ezért a szava hatalommal (*exuszia*) nyilvánul meg.

b) Ehhez kapcsolódik egyrészt a *hatalommal való beszéd* (Mk 1,22: „Úgy tanított, mint akinek hatalma van” = Mt 7,29; Lk 4,32: „szavának hatalma volt”). Jézus *tekintéllyel* beszél: „Tanításával ámulatba ejtett mindenkit, mert úgy tanított, mint akinek hatalma van és nem úgy, mint az írástudók.”

Az „*exuszia*”, az Isten által adott tekintéllyel és képességgel rendelkező cselekvés, mely a Újszövetségben Jézus Krisztus rendelkezik (aki több mint próféta), és ez a hatalom a Fiú teljes hatalmával kapcsolatban kerül kifejtésre (Mt 11,27: „Atyám mindent átadott nekem”, Mt 28,18: „Én kaptam minden hatalmat égen és földön” és Jn 10,18; vö. Jel 12,10).

c) Szinte különlegesnek tűnik Jézus tanításának ilyen képességet (*exuszia* és *dünamisz*) tulajdonítani egy olyan korszakban, amelyben lezártak tekintették a próféták idejét, és így a rabbi tanításukban nem rendelkeztek közvetlen tekintéllyel. Jézus azonban éppen ezt teszi és a források egyértelműen, igazolják azt a csodálkozást, amely az ő tekintélyi tanítását és hatalommal való cselekedeteit körülvette.

7. Isten Országának következménye: a megtérés

a) Felhívás a megtérésre

„Térjete meg és higgyetek az evangéliumban!” (Mk 1,15)

Ennek a felhívásnak a megértéséhez figyelembe kell venni a márki és Márk előtti teljes perikópát, mivel a Mk 1,14–15 verseiben nem lehetséges egy önálló hagyományt felfedezni:

„János elfogatása után Jézus Galileába ment és ott hirdette az Isten evangéliumát: Beteljesedett az idő és közel van az Isten országa. Térjete meg és higgyetek az evangéliumban.”

Az ország már az ajtónál van, eljött. A hírnök kiált, az „ige” már belülről hangzik, és Isten sürgős felszólítása, mely az üdvösség követelménye, mindannyiunktól azonnali választ vár. A 15. vers első részének üdvhirdetése már beteljesedett, és a megtérésre és a hitre való sürgető felszólítással folytatódik. Jézus hathatós szavának ez a legmélyebb vallásos jelentése: „Térjete meg!” és: „Higgyetek az evangéliumban!”, a jó hírnök.

De ebben mutatkozik meg a Jézus által hirdetett megtérésre való felszólítás újdonsága, szemben Keresztelő János prófétai ígéhirdetésével, a megtérésre és bűnbánatra való felszólításával. Ami Jézusban más, az ország közelségére, vagyis Isten azonnali és üdvözítő hatalmára való hivatkozás.

A jézusi megtérés követelménye egy életirány-váltás, melyet egy másik, kevésbé ismert, a próféták által használt kifejezés fogalmaz meg, akik a szív megtéréséről beszélnek (vö. Iz 6,10; Mal 3,24), és az Iz 45,2: „Térjete hozzám és megszabadultok!”

b) „Felhívás az apostolságra”

Az Isten országához való megtérésben Isten önmagához hív, de Jézus teljes üzenetének része a hiteles hagyomány alapján az evangélium, a jó hír elfogadása is, mely Krisztus tanítványává tesz. Jézus mennybemenetele előtt azt a parancsot adta apostolainak: „Tegyetek tanítványommá minden népet” (Mt 28,19). A megtérés az Isten felhívását követi. Csak Húsvét után beszél a közösség „Jézus evangéliumáról, a „Krisztus Jézus” hirdetéséről (ApCsel 5,42), vagy egyszerűen csak a következő kifejezéseket használják: „hirdetni” vagy „hirdetni Jézust (ApCsel 5,42; 8,35), „az Úr Jézust” (ApCsel 11,20) és „Jézust és a feltámadást”, vagyis azt a jó hírt, hogy Krisztus feltámadt (ApCsel 17,18) és végül: hirdetni „az Úr szavát” (ApCsel 15,35) vagy csak egyszerűen az „Ígét” (ApCsel 8,4). Fülöp Szamáriában együtt hirdeti „Krisztust”, „Isten országát” és „Jézus jó hírét” (ApCsel 8,5.12.35), amely Péter számára Kornéliusz házában a Jézus Krisztus, aki a mindenség ura, által hirdetett békét jelenti (ApCsel 10,36). „Az evangélium” (1Kor 15,1) a Jézus feltámadásába vetett hit első kifejezése (vö. 1Kor 15,3b–5.6a.7 hármas ősi meghatározását és a Lk 27,34 kijelentését: „Valóban feltámadt az Úr és megjelent Simonnak”).

Az Istenhez való megtérés azok számára, akik elfogadják az Országot együtt jár Jézus Krisztus követésével. A megtérés igéi tehát Istennek vannak fenntartva a követés igéi pedig Jézus számára. A megtérésre való első felhívás az evangéliumi elbeszélésekben gyakran együtt jár, mint ehhez kapcsolódó következő lépés, „a hivatás” vagy a Jézus követésére való felhívással.

c) Az evangélium kemény szava és az Isten Országához való tartozás

Jézus paradox mondásai az első olvasásra mindenkit elgondolkodtattak. Azonban figyelembe kell venni a kortárs nyelvhasználatot, a stílus- és kifejező eszközöket, melyek segítségével a tanítás lényegét radikálisan lehetett megfogalmazni:

„Ne gondoljátok, hogy békét hozni jöttem, hanem kardot. Azért jöttem, hogy szembeállítsam az embert apjával, a leányt anyjával, a menyét anyósával. Az embernek a tulajdon családja lesz az ellensége. Aki apját vagy anyját jobban szereti, mint engem, nem méltó hozzám. Aki nem veszi vállára a kereszttét s nem követ, nem méltó hozzám. Aki meg akarja találni életét, elveszíti, aki azonban elveszíti értem életét, az megtalálja.” (Mt 10,34–39)

Ezek a versek a „Én vagyok” kijelentések krisztológiai folyamatában találhatók, melyek különböző Jézus-mondásokat tartalmaznak a tanítványi lét feltételeiről, és a tanítvány személyes kapcsolatáról Jézussal. Az „azért jöttem” formula Jézus egész tevékenységének sajátos szempontot ad. Miután meghirdette, hogy boldogok a békességszerzők (Mt 5,9) és parancsot adott az ellenségszeretetre (Mt 6,44), a béke-kard ellentét csakis eszkatologikus vonatkozásban értelmezhető: Az Ország és Jézus követése szembenállásokat eredményez. Nem a tanítványok, hanem mások hordanak kardot ellenük, és üldözik őket. Így előfordulhat, hogy saját családtagjai utasítják vissza Krisztust, és az Ő üzenetét.

Lukácsnak is van feljegyzése a Jézus melletti tanúságtétel miatt a családban meglévő feszültségről, itt azonban a kardot a tűz helyettesíti és elszakad a „nem azért jöttem, hogy békét hozzak” kijelentéstől: „Azért jöttem, hogy tüzet gyújtsak a földön...” (12,49–53). Ám a „békét hozni” és „kard” Máténál is meglevő kifejezései úgy tűnik sokkal régebbiek, és már a rabbinikus irodalomban is megtalálhatók. Lukács Mátéval szemben a szülőkkal kapcsolatban a következőket mondja: „Ha valaki követni akar, de nem gyűlöli apját, anyját, feleségét, gyermekeit, fivéreit, és nővéreit, sőt még saját magát is, nem lehet a tanítványom”. Jézus nem gyűlöletet kíván, hanem teljes elszakadást. Az apostoli meghívás követelményét hasonló mó-

don mutatja be: „Aki az eke szarvára teszi kezét és hátrafelé néz, nem alkalmas az Isten országára” (9,62). Nem szabad azonban elfelejtkezni arról, hogy az evangéliumban az arostoli hivatás Jézus minden követőjére vonatkozik: Mindenki a tökéletességre, a szentségre, a küldetésre hivatott.

d) Az evangéliumi élet sajátossága

Isten országának követelményei Krisztus követésében a keresztény etika alapjait jelentik, és éppen az eredetisége adja a keresztény élet sajátosságát. Ebből az igazságból fakadnak az Isten szolgálatáért és országáért vállalt követelmények, a folyamatos megtérés életében való teljes elkötelezettség, melyet a nyolc boldogság új törvénye (vö. Mt 5,20) és a kettős szeretet parancs fejez ki a legtökéletesebben, egészen a jézusi felszólításig: „Legyetek tökéletesek, amint mennyei Atyátok tökéletes” (Mt 5,48).

B) A Jézust igazoló csodák

1. Csoda a Szentírásban

a) A csoda kifejezés használta

A mai nyelvben a *csoda* általában egy rendkívüli, természetfölötti, a természet kereteit túllépő eseményt jelöl. Vizsgáljuk meg először azt a szókészletet, melyet a csoda kifejezésére használunk és azokat a helyeket, ahol a Bibliában csodáról van szó.

A latin *miraculum* szó, melynek a szótöve a csodálkozásra, megdöbbenésre utal, a Szentírásban más értelemben szerepel.⁵¹ A „jelek és csodák” (héberül: *ot*: Kiv 10,1; *moftim*: MTörv 7,19) szópár, annak kifejezésére szolgál, hogy Isten különleges módon gondoskodott a veszélyek között is övéiről az egyiptomi kivonulás idején. A Kivonulás könyvében és a Második Törvénykönyvben az elbeszélés szoros kapcsolatban áll Mózes prófétái személyével. Ez utóbbi könyv szerzője így fejezi be művét: „Izraelben azonban nem támadt többé olyan próféta, mint Mózes, ... aki az Úr parancsára sok jelet és csodát mutatott” (MTörv 34,10–12). Az „az olyan próféta, mint Mózes” kifejezés szintén rá vonatkozik az MTörv 18,15.18-ban. Később ez szolgál majd az „eljövendő próféta” jelölésére, vagyis a végső idők prófétájára (Mt 11,3). Az I. század kulturális összefüggésben Jézus csak akkor volt tekinthető hiteles messiási prófétának, ha a maga részéről is jeleket és csodákat tesz. Mint Mózes, neki is teljesíteni kell a víz és a kenyér csodáját (Kiv 13: átkelés a Vörös-tengeren; Kiv 16,17 k.: a manna). Később az Apostolok Cselekedetei közössége azt kéri Istentől, hogy Jézus messiási művét folytathassa.⁵²

A *csoda* mai értelmezéséhez egy korábban nem tapasztalt, lekicsinylő értékelés társul. A *jel* azonban, mely ezzel együtt jár, az így feltáruult cselekedetek mély jelentésére utal, a jelet adó gesztusokra, azokra a tettek, melyek által Isten jeleket ad. Nem annyira a rendkívüliség, mint inkább a felszabadító cselekedetek értelme a döntő. A csoda önmagába semmit

⁵¹ Isten nagy tettei: MTörv 3,24; csodái: Kiv 15,11.

⁵² ApCsel 4,30: „Nyújtsd ki kezedet, hogy gyógyulások menjenek végbe, jelek mutatkozzanak, és csodák történjenek szent Szolgád, Jézus nevében.”

nem jelent, és csak akkor figyelemre méltó, ha egy mélyebb és magasabb valóság nyomát hordozza. János egyébként csak a *jel* (szémeion)⁵³ szót használja (Jn 2,11 kánaáni mennyegző), és soha a *csodát*. Ez már a keresztény nyelvezet megtisztulására utal a hellén világ csodás, öntetszelgő megnyilvánulásaiival szemben. Korábban azonban Márk gyakran beszél *csodákról*, vagy szó szerint erőmegnyilvánulásokról (görögül *dünameisz*⁵⁴ – a *düna*-szótövből származik –, mely „dinamikus” hatalmat jelent). A *hatalom* szó az isteni név helyettesítésére is szolgált, ahogy ezt Jézus is alkalmazza.⁵⁵ A hit szemszögéből tehát Isten, a Mindenható olyan tetteiről van szó, melyekkel övét vezetői és hatásosan üdvözíti.⁵⁶

Márpedig Istennek a legjelentékeltlenebb tettei is csodaként értelmezhetőek elsődleges eredetüket illetően, ideértve az esőt és villámlást. A bibliai ember számára bizonyos szempontból minden csodának számít a Teremtő Isten folyamatos tevékenysége révén. Mert Isten nemcsak a múltban teremtette a világot, hanem a jelenben is teremt és vezet a világot. Istennek ezek a mindennapi tettei sajátos értelemben egy pillanat csodáira is vonatkoznak. Röviden, az általunk felfogott természetes megnyilvánulások kiválóan bizonyítják az Ő hatalmas működését. Ráadásul ezek a gesztusok kivezetnek a megszokottból, hogy ezáltal a céljukat is jobban jelezzék.

b) A csoda előfordulása az Ó- és Újszövetségben

Az Ószövetségben kevés szó esik a csodákról, mely alól kivétel az egyiptomi kivonulás, valamint a Vörös-tengeren való átkelés és az égből hullott manna. Semita nyelven szólva, melyet képek és szimbólumok alkotnak, ezek az elbeszélések azt fejezik ki, hogy Isten menyire elkötelezte magát abban, hogy a történelem folyamán egy választott népet hozzon létre. Ezek úgy szólván az alapítás csodái, melyek azt mutatják, hogy az új vállalkozás Isten üdvözítő tervére utal. Máskülönbön ritkán esik szó csodáról, csak Illés és Elizeus próféta történetek elbeszélésében. Ezek a történetek arra utalnak, hogy Isten gondoskodik a szegényekről, akiket a mindennapi nyomorúság sújt, mint például a száreptai özvegyről (1Kir 17), a szíriai leprás Námánról, akit Elizeus gyógyított meg (1Kir 5). Még néhány kivételtől eltekintve (Józs 12,13; ahol a nap megáll, hogy József felülkerekedjen ellenfelein) gyakorlatilag nem találkozunk a csodával; mintha Izrael prófétái által biztosított Isten ígéje a rendkívüliséghez való folyamodás nélkül elégséges lenne ezentúl a vallási élet létben tartására.

Ezek a szempontok azért is jelentősek, mert hasonló a helyzet az Újszövetségben is. Jézus tettei, mint az alapítás csodái jelennek meg, hogy a kor nyelvén mutassák be az Isten akarata szerinti új valóság létrejöttét: mint Mózes, Jézus megfékezi a tenger háborgását és kenyert ad enni (Mk 6,30–52; Jn 6). Az új közösség az ő személyén épül fel, másrésztől Jézus gesztusai megegyeznek Illés és Elizeus tetteivel, hogy Isten és az Ő küldöttének jóságát érzékeltesék a legkiszolgáltatottabbak és betegek számára. A csodáknak ez a típusa nyilvánvalóan igazolja, hogy Isten üdvössége Jézus felszabadító tevékenységén keresztül a mában, az élet mindennapi körülményei között halad. Jézus Izajás prófétát idézi működése kezdetén:

⁵³ A csodák azért jelek, mert Jézusra mint Krisztusra és az eljövendő Isten országára utalnak (vö. Jn 2,18. 23; 3,2; 4,48–54; ld. még Mt 12,38–39; Mk 8,11–12; 13,22).

⁵⁴ A szinoptikusoknál a *dünameisz* a csoda isteni eredetére utal, mert az emberi képességeket meghaladó erővel megy végbe (vö.: Mt 11,20; Mk 6,2; Lk 10,13). Jánosnál ez a gondolat az *erga* (tettek) kifejezéssel jelenik meg, mely Jézusra mint az Atyával közösségben lévő Krisztus tetteire utal (vö. Jn 5,20; 7,3. 21; 9,3. 4).

⁵⁵ Mk 14,62: „Látni fogjátok, hogy az Emberfia ott ül a Mindenható hatalmának jobbján.”

⁵⁶ A csodás jellegre a *terata*, *thaumaszia*, *paradoksza* szavak vonatkoznak (vö. Mt 21,15; Mk 13,22; Lk 5,26). Így a csodák Krisztus üdvözítő és isteni hatalmának rendkívüli megnyilvánulásai.

„Az Úr Lelke van rajta, mert felkent engem. Elküldött, hogy örömhírt vigyék a szegényeknek és hirdessem a foglyoknak a szabadulást, a vakoknak a látást, hogy felszabadítsam az ölymottakat.” (Lk 4,18). Az evangéliumok bővelkednek csoda-elbeszélésekben, hogy ezt az üdvözítő tevékenységet elbeszéljék. Számosat találunk az Apostolok Cselekedeteiben is, a keresztény népi milióban. Értelmiségi körökben azonban ellenkezőleg, ritkán találkozunk vele. Számukra, mint korábban Izrael prófétáinak, Isten ígéje a feltámadt és mindig élő Jézus örömhírével viszi végbe az üdvösséget, nem pedig a rendkívüli hatást kiváltó tettekkel. Az első keresztény hagyományban Jézus feltámadását soha nem nevezték csodának, még ha a húsvéti esemény egy új hitvallásra szólított is fel, mely övéit felszabadító és üdvözítő tetteinek követésére serkentette.

A régiók soha nem választották el az embert a környezetétől, a kettő egy testet alkotott. Ami az egyikre vonatkozott az a másikat is érintette. Ennél fogva a csoda Bibliai nyelve szerint Jézus gesztusai elérik az embert nyomorúságában, és érintik a természetet, melyre üdvözítő tette is irányul. Jézus a pusztában összegyűlt tömeget táplálja, és az ember felszabadulásával együtt jár az egész kozmosz megújulása is, ahogy ezt Pál kifejti a Róm 8,22–23-ban.

A világ és az emberi cselekedetek valósága gyakran, mint ahogy a pénzérme, kettős arcot mutatnak. Az ember és a világ, mely először eredeti dicsőségében jött létre, a bűn következtében a gonosz erőinek területe lett. Bűn és betegség együtt jár. Ezért történhetik a betegek gyógyítása ördögűzés formában, kikényszerítve a démoni erők távozását. Jézus mint gyógyító vagy csodatevő és mint ördögűző egyszerre jelenik meg.

2. Jézus szabadító cselekedetei

a) Szó és tett kapcsolata

A négy evangélium 27 csodájából Márk evangélista 14-ről számol be. Maga a szám is jelentős, és ezzel tanúságot tesz eme evangéliumi motívum fontosságáról. Lukács szerint Jézus halála után az emmauszi tanítványok beszámolnak idegen útítársuknak a Názáretibe vetett reményük csalódottságáról, akit „tettben és szóban hatalmas prófétának tartottak Isten és az egész nép előtt” (Lk 24,19). Jézus azonban nemcsak beszélt, hanem cselekedett is. Jézus nemcsak hirdette Isten országának közeli eljövételét, hanem először a legrászorultabbak konkrét életébe írta bele az üdvösséget. Ez a felszabadító cselekedet kapja az evangéliumokban a csoda elnevezést, mivel Jézus Istenre mint kiindulópontjukra utalva viszi végbe azokat.

Ezek az üdvöt hozó cselekedetek különböző formában jelennek meg. Így előfordulhatnak olyan gesztusok, melyek a szabadító cselekedetet hangsúlyozzák: a betegek gyógyítása és az ördögűzés során. Vannak emellett olyan tettek, melyek elsősorban nem üdvözítő cselekedetet, hanem identitását akarják Mózes és Illés alakjával megvilágítani. Más elbeszélések viszont egy sajátos nyelvezet segítségével inkább egy gondolatot, mint egy leírható konkrét eseményt akarnak előtérbe állítani. Ebben az utóbbi esetben a csoda szó nem megfelelő, még ha mai nyelvünkben gyakran össze is keverjük a nyelv különböző megnyilvánulási szintjeit. A semita nyelv nem a mi nyelvünk.

b) Jézus csodatetteinek történeti értékelése

Vegyünk néhány példát: Jézus pusztai megkísértését a Mt 4,1–11 és a Lk 4,1–13 beszéli el. A sátán Jézust a templom párkányára majd később egy magas hegyre viszi. Jézus a kísértést (az arám nyelvben egyetlen szó jelöli a kísértést és a próbatételt) minden alkalommal Istenre hivatkozva hárítja el. Jézus itt visszautasítja, hogy a saját javára csodás tetteket vigyen végbe:

visszautasítja a kövek kenyérré változtatását; visszautasítja, hogy mint ember minden hatalmat a kezében tartson – visszautasítja a világ uralmát; és végül visszautasítja, hogy Isten mentse őt a haláltól, mivel az ő Fia. Ez a három kísértés már az evangéliumi elbeszélés kezdetén kimondja, hogy mik nem lesznek Jézus csodái. Gyógyító gesztusai nem kötik meg sem Isten kezét, sem az embereket. Jézus eme próbatételeivel kapcsolatban, mely plasztikus nyelven és a semita világ képeivel jelenik meg, nincs szó csodás elemről. Ezek a beszámoló nem szólnak csodáról. De ez nem teszi lehetetlenné, hogy ne legyenek történetienek, amennyiben semita módon fejezik ki, hogy a hatalom kísértése mennyire átjárta Jézus életét. A Zsidó levél szerzője szerint: „mindenben kísértést szenvedett” (4,15), de nem engedett. Más példák nyelvi kifejezése a csodát megengedhetőnek veszi: az elszáradt fűgfa példabeszéde (Mk 11,12k.20; Lk 21,29k), nem beszélve a hal szájában talált pénzdarabról (Mt 17,24–27). Amint látható, ezek az elbeszélésminták a csoda a megtörténte nélkül fejezik ki a csoda léggörét.

Azok az elbeszélések, amelyek Jézus önazonosságára vonatkoznak, szintén figyelmet érdemelnek. Gondoljunk arra a történetre, amikor Jézus a pusztában körülötte lévő tömegnek bőségesen ad kenyeret, vagy amikor a vízen járva megfékezi a természet erőit (Mk 6,30–52). Ezek a gesztusok Jézust közvetlenül mint prófétához hasonlítják, és mégis valaki nagyobbhoz, mint Mózeshez. Mert nem Mózes, hanem Isten adott manát a Sínai-hegy felé tartó népnek a pusztában. Mózes botjával Isten nyitja meg a Vörös-tengert, hogy a zsidók száraz lábbal keljenek át (Kiv 13,17kk; 16,1kk). Itt a történelem és a szimbólumok nyelve keveredik, olyannyira, hogy a mai olvasó kérdése nem az, hogy hogyan történhetett ez, hanem hogyan mi a jelentése. A keresztény hit kifejezése szerint Jézus az, aki kenyeret adott és továbbra is adni fog övéinek (a keresztény közösségi Szentmise vagy kenyértörés). Ő az aki megfékezi a gonosz erőit, melyet a mélység vizei jeleztek a semita elképzelés alapján. Ezek az elsősorban szimbolikus gesztusok elkerülik a történész éles figyelmét. Mert nem lehet apriori tagadni ezeket, sem pedig történetileg megrajzolni. Az elbeszélések olvasásánál ne az esemény szintjére összpontosítsunk, arra, hogy pontos ismeretünk legyen a „hogyan történt”-ről, hogy végül egy „másik történetet” írjunk, mely számunkra megfelelő. Ezen a ponton a szentírás-magyarázó két veszélyt kerülhet el: egyfelől a racionalizmus tévútját, mely a lehetetlen területére vonatkoztatja az elbeszélést, anélkül, hogy számot vetne annak valóságos értelmével, másfelől a „fundamentalista” olvasást, ahol a szó szerinti történetiség védelmében megszűnik a szimbolikus vonatkozás. A historicismus keretében végeredményben egy másik történetet jelenik meg, kevésbé csodásan, ám a részletek felnagyításával. Mindkét esetben az eredetileg használt nyelvet semmibe veszik, és az elbeszélés szerepét figyelmen kívül hagyják.

Más gyógyítási és ördögűző beszámolók a pontosabb történeti kutatás számára alkalmasabbak. Irodalmi struktúrájuk egyszerű, és jelentésük érthető. Simon Péter anyósának, a leprásnak a meggyógyítása erre kiváló példa. Nincs más, csak egy gesztus, vagy egy kijelentés: „Akarom, tisztulj meg” (Mk 1,29–31.41). Máskor azonban a kor zsidó csodatevőihöz hasonlóan látványosabb a gesztus, például amikor nyálával sarat csinál, megkeni a vak szemét a Jn 9,6 szerint. A Mk 7,31–37 és a 8,22–36 (a süketnéma és a vak meggyógyítása) még kirívóbbak. Lukács evangéliuma Márk újraírásánál még csak nem is hozza. Az ördögűzés elbeszélés felépítése még összetettebb, mely a kor zsidó és görög ördögűző elbeszéléseire jellemző szakkifejezéseket és eljárásmentát tartalmaz. Egyfelől gyógyításról, másrésről a gonosz eltávolításáról van szó, melyet abban az időben a rossz értelmében vett tisztátalan lelkekkel azonosítottak (Mk 1,23.26). Ezek a gyakorlatok a Jézus korabeli I. század népi világába, nem pedig műveltebb farizeusi, vagy esszénus körökbe vezetnek. Vajon Jézus vallásos szándéka nem az volt, hogy először a kicsik, a szegények, korának legmegvetettebb emberei számára elérhető vallást biztosítson? Az ő nyelve és tettei ebbe a népi milióba helyezhetők el, a mára idegennek tűnő hiedelmekkel és gyakorlatokkal

1) Pogány csodatettek: Az istenek kegyének kiesdeklése

A jézusi gyógyító gesztusok még pontosabb hitelesítésének egyik lehetősége a pogánynak mondott hellén világban mindenütt ismert „csodákkal” való összehasonlítás. Abban az időben már sokan nem hittek többé a birodalom hagyományos isteneiben, a Capitolium triádjában. Túlságosan távolinak tűntek, kultuszuk rideggé és formálissá vált. Am ellenkezőleg, az új keleti istenségek egyre inkább elterjedtek, sokkal népszerűbbek, közelebbiek voltak; ilyen istenségek például Kis-Ázsiában Aszklépiosz, Dionüsziosz, a bor görög istene, Ízisz és Szerapisz Egyiptomban, Atargatisz Szíriában. Az üdvösség utáni vágy jelszava a mitikus tartalmú „csoda” kifejezés volt. Emeljük ki e gyógyító istenek közül Aszklépioszt vagy más néven Eszkulapioszt, akinek temploma a Peloponnészoszon elterülő Epidaurioszban volt. Egy vén Eszkulapioszt, akinek temploma a Peloponnészoszon elterülő Epidaurioszban volt. Egy fiú fűrdő és az áldozat bemutatása után a beteg egy éjszakát a templom alacsony boltívei alatt töltött el, hogy álmában meghalja a gyógyító Isten üzenetét, és parancsait továbbadja az orvosoknak. A hely teli volt kígyókkal, melyeket az élet hordozóinak tekintettek, és innen származik Eszkulapiosz gyógyító szimbóluma. Több mint 80 feliratot vagy hátatáblát (*ex voto*) fedeztek fel vakság, nehéz terhesség, epilepszia, kopaszág ügyében.⁶⁰ Ehhez még hozzá kell fűzni, hogy ezek a gyógyítások nagyon sokba kerültek. Ráadásul az isten feltétlen hitet követelt, és szigorúan megbüntette a gúnyolódókat és a szűkmarkúakat!

2) Jézus csodái: Isten kegyelmének megnyilvánulása

Ezektől a csodáktól messzemenően különbözik Jézus gyógyító gesztusa. Az egyik oldalon a hatalom megnyilvánulása, a gyógyító Isten legnagyobb dicsőségére, a másik oldalon pedig a hatalom nélküli Jézus. Ő szabadságot ad, gesztusai egyszerűek, nyilvánosak, nem pedig egy templom sötét szögletében mennek végbe. A jóság indítja cselekvésre, melyek teljesen ingyenesek. Kerüli a tömegeket, a túlságosan látványra éhes embereket, gesztusainak értelmét is mérsékelve. Jairus leánya esetében csak ennyit mond: „A kislány nem halt meg, csak alszik!” (Mk 5,39). Mindazonáltal amikor Lukács előveszi Márk szövegét, pontosítja a mondatot a csoda hangsúlyozására: „Tudták, hogy meghalt” (Lk 8,53). Jézus anélkül fordul a betegekhez, hogy a saját dicsőségét keresné, és engedi, hogy megérintsék (Mk 6,56). Egyszerű szavakkal folytat velük párbeszédet: „Ne félj, csak higgy” (Mk 5,36); „Mit akarsz tőlem, mit tegyek?” (Lk 18,40), anélkül, hogy bármiféle titokzatos erő érzetét keltené. Egészen odáig megy, hogy azt kéri övétől, ne a csodákra alapozzák hitüket: „Hacsak jeleket és csodákat nem láttok, nem hisztek” (Jn 4,48). Itt távol vagyunk a gyógyító istenek gazdag ügyfeleitől, a hamis csillogású környezet lármájától.

⁶⁰ Az epidaurioszi Eszkulapiosz szentélyben fennmaradt hátatáblák megőrizték a Kr. e. 4. század csodás eseményeit. A rendkívüli gyógyulások egyike az öt éves terhesség utáni szülés:

„Mivel Kléó már öt éve terhes volt, könyörögve jött istenhez, és ott aludt éjszaka a boltív alatt. Amint onnan kilépett és elhagyta a szentély területét, egy fiúnak adott életet, aki alig hogy megszületett, megmosakodott a forrásnál és visszafutott anyjához. Elyerve ezt a kegyelmet, Kléó a következő hátatáblát készítette: »Ne a tábla nagyságán, hanem Isten hatalmán csodálkozzatok: Kléó öt évig hordta terhét hasában míg itt nem aludt, és isten visszaadta egészségét.«” *Récits de miracles en milieu juif et païen*, in *Cahiers Évangile*, Supplément 66, 46.

3. A csodák értékelése

a) A kánoni és az apokrif evangéliumok törekvése

Bizonyára az evangélisták törekvését kell felismerni abban, főképp Maté és Lukács esetében, hogy megpróbálják a Márk által megőrzött eseményeket kissé felnagyítani. Nehéz helyzetben vannak, mivel egyfelől Jézust szeretnék dicsőíteni legfőbb hatalmával, másfelől számolniuk kell a csodák nélkül végbement halálával, mely valójában egy „ellencsoda”. Ez az apologetikus bővítés a későbbiek folyamán a Jézusnak tulajdonított csodaelbeszélések némelyikének rendkívüliségét eredményezte olyan apokrif szövegekben, melyek nem is kerültek bele az Újszövetségbe. Egy későbbi, Jakab ősevangéliumának nevezett mű Jézus gyermekkoráról számol be: Egy fiatal fiú zavarja meg játék közben a kis Jézust, aki azon nyomban villámmal lesújtja. Az efféle csoda-stílus fennmaradása azonban végeredményben visszajára fordítja a keresztény hitet.

b) Jézus saját felfogása

Ezek a túlzások azonban egyáltalán nem csökkentik az evangéliumi tanúság értékét, a maga első komolyságában. Mert a hangsúly nem Jézus gesztusainak a rendkívüliségén, hanem értelmük felismerésén van. Ezekhez a gesztusokhoz Jézus Isten nevében valóban üdvözítő vagy éppen ellenkezőleg, a gonosz erejének csökkentésére szolgáló gyógyító és ördögűző hatalmat társít. Saját tekintélye alapján gyógyítja meg a betegeket: „Akarom tisztulj meg” (Mk 1,41); „Kislány parancsolom kelj föl!” (Mk 5,41); „Néma és süket lélek, parancsolom neked, menj ki belőle és ne térj vissza többet belé!” (Mk 9,25). Ezután az ő nevében üzik ki az ördögöket, nem pedig korának zsidó ördögűzői mintájára, Salamon nevében (Mk 9,38–39). Egyszerűen Jézus tekintéllyel tanít, anélkül, hogy az írástudók hagyományaira hivatkozna (Mk 1,27), és saját elhatározásából gyógyít. Szolgálatáért nem csak egyszerűen Isten országának olyannyira várt meghirdetését jelenti, hanem annak az embernek a tevékenységét, aki a legszegényebbek fizikai és lelki felszabadításán munkálkodik.

c) A csoda a történeti-kritikai vizsgálódások fényében

Térjünk vissza az eredeti kérdéshez: Jézus vitt végbe csodákat? A válasz természetesen pozitív és világos, ám az adatok elhelyezésének feltételével, valamint a semita nyelv és a történeti kutatásra jellemző metodológiai módszer figyelembe vételével. A csoda egyrésztől Isten által végbevitt gesztus – a hit szemében tehát isteni eredete van, és épp ezért a történetész képtelen a megragadására. Még részletes dokumentációval is a tudomány embere csak egy csodálatos, szinte kétértelmű esemény leírására vállalkozhat. A történetész saját területén sem a csoda állítására (mert a maga szintjén nem mondhatja ki, hogy az Istentől származik), sem annak tagadására (mert eleve Istent sem zárhatja ki) nem vállalkozhat, feltéve, ha csalást vél felfedezni. Másrésztől azonban az evangéliumi elbeszélések egymástól való eltérésük és a meglévő népies elképzelésekkel együtt arról nyilvánvaló tényről tanúskodnak, hogy ővéi szemében, mint a sajátjában is, Jézus gyógyítóként mutatkozott be üdvözítő cselekedetében felszabadító szavaival egyetértésben.

C) Jézus feltámadása

A feltámadásba vetett hitet az Ószövetség csak fokozatosan bontja ki. A Mózes öt könyve (a Pentateuchus) nem beszél róla. A prófétáknál olykor előfordul, de inkább jelképesen, a nemzeti újjászületésre vagy a gyógyulásra értve. A bölcsességi és apokaliptikus irodalomból olvasható ki igazán világosan e hit.

Az ószövetségi feltámadás-gondolat központja a teremtő Istenbe vetett hit. Izrael csak lassan értette meg Isten nagy tettei alapján, hogy teremtő erejében, igazságosságában és szeretetében végül legyőzi a halált. Isten lényegéhez tartozik, hogy életre kelti a holtakat: „Az Úr adja a halált és az életet, letaszít az alvilágba és felhoz onnan” (1Sám 2,6). Ha a semmiből megteremtette az embert, akkor majd a halálból is életre keltheti (Ez 27; 2Mak 7,23).

A keresztény üzenet alapvető kijelentése, hogy Isten önmagát Jézus Krisztus személyében és történetében végérvényesen kinyilvánította. Ez az önkinyilatkoztatás a II. Vatikáni Zsinat tanítása szerint (DV 4) Jézus Krisztus halálával, dicsőséges feltámadásával és a Szentlélek elküldésével ment végbe. A Keresztrefeszített feltámadása azonban nemcsak döntő és felülmúlhatatlan módon tárta fel a háromszemélyű egy Istent, hanem az üdvösségtörténet beteljesedését is jelentette. Miután a *Dei Verbum* az első Húsvétal és az első Pünkösddel végbement isteni kinyilatkoztatás jelentőségét elismeri, megadja ennek az isteni kinyilatkoztatásnak üdvözítő jelentőségét is: „Isteni tanúságtétellel erősíti meg, hogy velünk van az Isten, s ezáltal megszabadít minket a bűn meg a halál sötétségéből, s örök életre támaszt föl” (DV 4).

A fundamentális teológia szempontjából ez a kijelentés legalábbis négy alapvető kérdést vet fel:

- Mire gondoltak az első keresztények Jézus feltámadásának állításával?
- Hogyan jutottak el arra az ismeretre és hitre, hogy ő feltámadt a halottak közül?
- Miképpen jelenti a keresztre feszített Jézus feltámadása a Szentháromságos Isten végső önkinyilatkoztatását?
- Hogyan tudjuk ma igazolni a húsvéti hitet?

1. Jézus feltámadásának állítása

A legelső beszámoló a Pál apostoltól idézett kerygmatisz hagyományból (1Kor 15,3b–5), az Istenről (Atya) szóló *prepaulinus*⁶¹ formulából származik, aki feltámasztja Jézust a halottak közül (Gal 1,1; 1Tessz 1,9–10), továbbá az Apostolok Cselekedetei kezdetén található Péter-beszédek kifejezéseiből (ApCsel 2,22–24. 32–33. 36) és a többi újszövetségi szerzőtől idézett hagyományanyagból (Lk 24,34). Ez bizonyítja, hogy Jézus halálából való feltámadásának állítása a kereszténység kezdetére megy vissza. Hogyan lehetséges összefoglalni azt a tartalmi kifejtést, mely a Kr. u. 30 és 50 közötti időből származik, abból a jelentős két évtizedes időszakból, melyben Pál, és őt követve a többi újszövetségi írók lejegyezték műveiket?

Az első keresztények határozottan állították, hogy Jézus Krisztus az isteni hatalom erejéből támadt fel az életre. A *prepaulinus* hagyomány Istenről szólt, aki feltámasztotta Jézust

⁶¹ A *prepaulinus* kifejezés azokra a gondolati vagy kifejezésbeli egységekre vonatkozik, melyeket Szent Pál leveleiben használ, ám egy korábbi időszakból (antiokhiai közösség) erednek. Ugyanezzel a jelenséggel Szent Péter leveleiben is találkozunk, s akkor *prepetrinus* hagyományról beszélhetünk.

(vagy az Ő Fiát) a halottak közül (Róm 10,9; 1Tessz 1,10), vagy más helyeken arról szól, hogy Jézus „feltámadt” (vö. 1Kor 15,4; Mk 16,6), mely azt jelzi, hogy az „isten hatalom által” ment végbe a feltámasztás. Az alapvető állítás arra vonatkozott, hogy Jézus ügye folytatódott, vagy hogy a tanítványok egy új öntudatra és hitéletre „támadtak” (amikor tudomásul vették, hogy Jézusnak igaza volt Istennel szemben), s hogy ez a keresztre feszített Jézus a halál állapotából személyesen jutott el egy új és örök életre. Természetesen a prepaulinus formulák elismerik, hogy Jézus feltámadása az Isten előtti átalakulásunk és „megigazulásunk” céljából történt (Róm 4,25). Ezt amellel teszi, hogy a feltámadás állítása elsősorban arra utalt, ami magával Jézussal történt.

Teljesen világos, hogy az első keresztények nem egyszerűen egy holttest feltámasztásaként mutatták be Jézus feltámadását – az életbe való egyszerű visszatéréssel (2Mak 7) –, melyre utalást találunk Jairus leányának (Mk 5,35–43) feltámasztásában vagy Heródes félelmében Keresztelő János visszatérésével kapcsolatban (Mk 6,16).

Az első keresztények a térbeli, „vertikális” és „alulról felfelé” irányuló modellben gondolkodtak (inkább mint a „horizontális” vagy időbeli modell alapján, melyben Krisztust keresztre feszítették, eltemették, harmadnapon feltámadt, s néhány személynek és csoportnak megjelent), és dicsőítették az Isten dicsőségébe „felemelt” és „felvett” Jézust (Fil 2,6–11; 1Tim 3,16). Ez a liturgikus és költői stílus a felmagasztalásról azt jelzi, ahogy az első keresztények úgy gondolták el Krisztus feltámadását, mint az ő dicsőséges és végső átalakulását. Távolság egyszerű életre keltés tényétől, a feltámadást az apokaliptikus irodalom (Iz 26,7–21; Dán 12,1–4) által ismert egyetemes és dicsőséges feltámadás eseményeként értelmezték, mely a történelem végén fog végbemenni.

Pál és a többi újszövetségi szerző kétféle módon követi ezt az ősi hagyományt. Jézus feltámadását az ő dicsőséges és végleges átalakulásaként fogják fel (vö. 1Kor 15,20–58; Lk 24–26; ApCsel 13,34; 1Pét 1,11). Másodsorban annak is tudatában vannak, hogy feltámadása a végső és egyetemes feltámadás kezdete (1Kor 15,20; Kol 1,18).

2. A húsvéti hit eredete

Jézus nyilvános működése során a saját személyében és tevékenységében kapcsolta össze Isten uralmának jelenét és jövőjét (Mk 1,15; Mt 6,10; 8,11; 12,28; Lk 12,8–9; 17,20–21). Isten országának hirdetésében személyi tekintélyével lépett fel a mózesi törvénnyel szemben (Mk 10,9; Mt 5,21–48). Meglepő öntudattal cselekedett a szombati nyugalom értelmezésénél is (Mk 3,1–5), és meghatározta, hogy ezen a napon mit szabad tenni és mit nem (Mk 2,28). Ugyanakkor ezt a rendkívüli tekintélyét szeretetteljes módon gyakorolta, önmagát a bűnös emberek iránti isteni megbocsátással és az üdvözítés gondoskodásával azonosítva (Mk 2,15–17; Lk 7,48; 15,11–32; 19,1–10). Szavát Isten szavaként fogta fel, a jelenlétét pedig Isten üdvösségének. Ehhez még hozzá kell venni páratlan fiúi öntudatát (Mt 11,27) Istennel szemben, akit meglepő bensőséggel „Abbának” nevezett (Mk 14,36), valamint messiási küldetésűt, mely keresztre feszítésével végződött, a messiási igények vádjával (Mk 15,26). A vallási és a politikai hatalom által kereszthalálra ítélt Jézus állításai kétségessé tették ama kijelentését, hogy személyében az üdvösség és az isteni kinyilatkoztatás végső formáját érte el. Láthatólag elhagyatva (Mk 15,34), s Istentől megátkozottan halt meg (Gal 3,13; 1Kor 1,23). A Jézus korabeli zsidók nem mindegyike gondolta, hogy a kereszthalál az Istentől való megátkozást is jelenti. De Szent Pál és a qumráni tekercsek alapján (Templom-tekercs 64,12) ismeretes, hogy ez volt a leggyalázatosabb halál (Josephus Flavius), mely az Istentől való elhagyatottságot jelentette, szemben Keresztelő János lefejezésével és más vértanúpróféták kivégzésével (Lk 13,34; Mt 23,35).

Milyen volt a tanítványok helyzete Krisztus keresztre feszítése és feltámadása után? Úgy tűnik, hogy nyilvános működése alatt egy bizonyos pontig elismerték, hogy ő a messiás (Lk 8,27–30), de nem sikerült elfogadniuk az Emberfiának fájdalmas sorsát (Mk 8,31–33; 9,32; 10,35–45). A férfitanítványok, akik Jézussal maradtak a letartóztatásáig, elfutottak, Péter pedig megtagadta. Kereszthalálra ítélve mint káromkodó és hamis messiás, Jézus nyilvánvalóan elhagyatottan és Istentől megátkozottan halt meg, akit ugyanakkor „szeretett Atyámnak” hívott. Az evangélium tanúsága egybecseng mai meglátásunkkal is (Lk 24,13–24), vagyis a kálvária mély teológiai krízis és a tanítványok Jézusba és Istenbe vetett hitének megingását jelentette.

3. Az apostolok hite

Olyan feltételezések is születtek, hogy elképzelhető bizonyos folyamatosság a tanítványok Húsvét előtti és Húsvét utáni hitében. Ez feltételezi, hogy a tanítványok az imádság és a gondolkodás segítségével eljutottak arra a megállapításra, hogy Jézusnak igaza volt, s most Atyjával kell élnie. Hogy a feltámadás hitére eljussanak, a tanítványoknak szükségük volt a zsidók általános felfogására, a próféták és az eszkatologikus vértanúk isteni felélesztéséről való általános meggyőződésre, és olyan sajátos tanításra, amit Jézus maga mondott a halál utáni újjáéledéséről, amikor például a mennyek országáról szólt (Mk 14,25), és az Emberfiáról (Mk 9,31; vö. 8,31; 10,33–34). Egyesek szerint nem tudjuk, hogy a feltámadott Úr jelenései és az üres sír felfedezése mennyiben volt szükséges a tanítványok húsvéti hitének felélesztésében. Talán a jelenések csak a pszichológia krízis kifejezésére vonatkoztak, melyek akkor mentek végbe, amikor felfedezték a Jézusról szóló valódi igazságot, s arra jutottak, hogy neki Istennél kell élni.

A fent említett elképzelések az apostolok hitének folyamatosságáról nem állják meg a helyüket, elsősorban azért, mert a prepaulinus hagyomány azt állítja, hogy ők nem azért hittek a feltámadt Jézusban, mert egy rehabilitált próféta lenne, hanem mert ő volt a Messiás. Az ószövetségi messiási várakozások nagyon sok királyi, papi és eszkatológiai elemet tartalmaznak. De nincs olyan utalás, mely szerint a zsidók olyan messiást várnának, akit később megölnék, még kevésbé olyat, aki halála után feltámadna. Még lehetetlenebb és abszurdabb elgondolni egy keresztre feszített messiás feltámadását. Márpedig épp ez volt, akit az első keresztények hirdettek. Az ő korábbi zsidó hitfelfogásuk nem tette lehetővé ennek az abszolút új állításnak a magyarázatát.

Másodsorban egy személy (Jézus) dicsőséges és végső feltámadásának keresztény hirdetése egészen rendkívüli tény. A történelem végén való általános feltámadás várása jellemző volt a kor zsidóságára. Jézus igehirdetése megengedhetővé tette ezt az általános feltámadást (Mt 8,11; Lk 11,32), és legalább egyszer ennek természetéről is vitakozott (Mk 12; 18,27). Saját követőinek azonban meghirdette a feltámadása utáni igazolását (Mk 9,31), de sem a szenvedésének előrejelzése (Mk 8,31; 10,33–34) nem sejtette erőszakos halálát (keresztre feszítés), sem feltámadásának dicsőséges és eszkatologikus természetét. Ezért a tanítványok sem saját zsidó hitvilágukból, sem Jézustól nem tudták kikövetkeztetni amit hirdettek: egy személy (Jézus) dicsőséges és végső feltámadását mint az eljövendő általános feltámadás elővételezését.

Végül harmadszor téves lenne a húsvéti jelenéseket egyszerűen mint a Jézus igazságára ráérző apostolok véleményét vélelmezni, melyek nem felelnek meg az újszövetségi tanúk által bemutatott jelenéseknek. Ezért a tanítványok hitének viszonylag békés átmenetele a keresztre feszítés előtti hitből a húsvét utáni hitre, nem felel meg a valóságnak.

Azt az állítást pedig teljesen figyelmen kívül hagyhatjuk, mely szerint az apostolok felkészültek arra, hogy a meghalt és feltámadt istenségről hallott elbeszélések alapján szóljanak

Jézus feltámadásáról. Kelszosz ideje óta elterjedt nézet volt, hogy Jézus tanítványai egyszerűen a Dionüsziosz, Ízisz vagy Ozirisz istenség modelljét alkalmazták halott mesterükre, melyek minden tavasszal újraélednek, az új életben megtestesülve, mely a termékenységgel legyőzi a halált és a téli széthullást. Nem is olyan nehéz eme elbeszélések és a Jézus esemény közötti kiálló különbséget felfedezni. Jézussal ellentétben (akit a tanítványok személyesen ismertek) nincs okunk arra gondolni, hogy a földművelés világából származó istenségek valaha is léteztek volna. A tanítványok továbbá azt a Jézust hirdették, aki egyszer s mindenkorra feltámadt a halottak közül, s nemcsak akkor tér vissza évenként, amikor a tél a tavaszba érkezik. Végül nagyon nehéz lenne feltételezni, hogy a tanítványok a vegetáció világából származó istenségeket ismerhették. Az első századi Palesztinában gyakorlatilag nincs nyoma a meghaló és feltámadó istenségeknek. Ezért a feltételezett hiedelem nem ösztönözhetette a tanítványokat Jézus feltámadásának állítására.

Két ponton is az újszövetségi húsvéti hit bemutatásához kell ragaszkodni: először számolnunk kell azzal, hogy a tanítványok találkoztak a feltámadt Jézussal, másodsorban figyelembe kell vennünk az üres sír negatív és megerősítő jelét.

A II. századi apokrif Péter-evangéliummal (9,35–11,45) ellentétben újszövetségi forrásaink soha nem szólnak Jézus feltámadása valós történetének tanúiról. Éppen ellenkezőleg, a prepaulinus hagyomány (1Kor 15,3b–5), maga Pál (1Kor 15,6–8), a négy evangélium, s azok a hagyományrétegek, melyekből az evangélium szerzői merítettek (Lk 24,34), azt igazolják, hogy a feltámadt és élő Jézus megjelent bizonyos személyeknek és csoportoknak, először a „tizenkettőnek” vagy a „tizenegynek”, ahogy Lukács nagyobb pontossággal határozza meg (Lk 24,33) Júdás árulása után a tanítványok közösségét. Ezek a források eltérnek a jelenések helye alapján (Galilea?, Jeruzsálem, vagy annak környéke?), vagy néhány esetben nem is jelölnek meg helyet (1Kor 15,8). A források a következő pontokon térnek el egymástól:

a) vagy Péter (1Kor 15,5; Lk 34,24) vagy Mária Magdolna az első személy, aki meglátja a feltámadt Jézust.

b) mi hangzott el a találkozások alatt (Mt 28,16–20; Lk 24,36–49; Jn 20,19–23).

Ezekből a különböző forrásokból számos külön jelenés igazolását is megtaláljuk (Mária Magdolna, Péter és Pál) valamint csoportokét (különösen a tizenegy). E jelenések által jutott el az apostolok tudomására, hogy Jézus feltámadt a halottak közül.

a) A jelenések

Hogyan mentek végbe ezek a jelenések? Pál, az evangéliumok és más források alapján a következő megállapításokat hozhatjuk. A jelenések nem semleges szemlélők előtt történtek, ezek a kinyilatkoztatás eseményei, melyek Jézus eszkatológiai és krisztológiai jelentőségét tárják fel, sajátos misszióra hívva a címzeteket, egy páratlan és nemcsak belső tapasztalat segítségével, hanem felfogható külső és látható módon.

A feltámadott Jézus, ellentétben földi szolgálatának állapotával, nem jelent meg ellenfeleinek vagy kívülállóknak. Akiknek megjelent, azok már hívők voltak vagy éppen ennek következtében lettek azzá. Az egyetlen, bár részleges kivétel eme általánosítás alól, Szent Pál találkozása a feltámadottal a damaszkuszi úton. A három leírásból kettőnél az útitársak hallják a hangot (ApCsel 9,7), vagy látják az égi fényt (ApCsel 22,9), de egyetlen esetben sem látják magát Jézust. Ezért nem mint a húsvét közvetlen tanúi vannak jelen, hanem mint Pál drámai tapasztalatának külső tanúi.

Szent Pál beszámol a kinyilatkoztatás belső természetéről, személyes találkozásáról a feltámadottal (Gal 1,12–16), aki önmagát tárta fel, mint aki már az idők végi (1Kor 15,20. 23. 45) végérvényes életet éli, mint Krisztus, és mint az Isten Fia (1Kor 15,3b–5; Gal 1,12. 16). A feltámadott Krisztus jelenéseinek keresztül hívta meg Pált és küldte (1Kor 9,1; Gal 1,11–17)

a többi apostolhoz hasonlóan (Mt 28,16–20) az igehirdetésre. Egyesek úgy próbálják értelmezni a feltámadás utáni jelenéseket, mint a későbbi keresztények lehetséges tapasztalatának kezdeteit. Ám az Újszövetség a jelenések megismételhetetlen természetét (Jn 20,29) igazolja, melyek Pál meghívásával (1Kor 15,8) véget érnek. Az apostolok csoportjának adott jelenések sajátos természete megegyezik a végső tanúságtételre való küldésükkel, hogy a feltámadt Krisztus teljesen azonos a földi Jézussal, és az ő húsvéti igehirdetésre való küldésük által alapítja meg egyházát. Ebben nem támaszkodnak mások tanúságtételére, mivel ők maguk látták a feltámadott Krisztust és hittek benne. Végül az ószövetség nagy prófétáinak tapasztalatával ellentétben a feltámadás utáni találkozások nemcsak a hallás (az isteni szó), hanem a látás területére is tartoznak. A feltámadások alapvetően láthatóak voltak (1Kor 9,1; 15,5–8; Mk 16,7; Mt 28,17; Jn 20,18), inkább mint hallhatóak.

b) Az üres sír

Bár az Újszövetségben az üres sír nem a feltámadás igazolása, Jézus feltámadását is megerősíti (Mk 16,1–8; Jn 20,1–2). Jézus testének hiányát azzal is magyarázhatták, hogy ellopták vagy máshova vitték (Mt 28,11–15; Jn 20,2. 13. 15). Ám a pozitív jelek alapján (a feltámadott Jézus jelenései) a nyitott és üres sír másodlagos és negatív jelei csak megerősítették feltámadásának valóságát.

Egyesek szerint a Mk 16,1–8 és a többi beszámoló az üres sírről nem adnak és nem is szándékoznak Jézus sírjának helyzetéről valóságos felvilágosítást adni. Ezek csak egyszerű fantáziadús módjai lennének annak, ahogy az egyház a feltámadásba vetett hitét hirdeti, mely a feltámadás főbb kijelentéseiből és ezt követően a megfeszített Jézus jelenéseiből áll (1Kor 15,3–8). Ez a legendárius kidolgozás a Pál apostol által adott jelenés-beszámoló és Márk evangéliumának a lezárása közötti 10–15 évben ment volna végbe. Ám a két hagyomány alapos elemzése (a jelenéseké és az üres síré) olyan különbségeket tár fel, melyek alapján lehetetlen azt állítani, hogy az utóbbi hagyomány az elsőből származna. Az 1Kor 15,3b–8 fontosabb elemei nemcsak egyszerűen visszatérnek Mk 16,1–8-ba, hanem a márki elbeszélés olyan pontokat is tartalmaz, amiről az 1Kor 15,3b–8 nem tud semmit. A jelenések hagyománya és az üres sír leírása függetlenek egymástól, és külön eredetük van, ám igazolható valójában történetileg az üres sír?

Alapvető elfogadhatósága szerint az üres sír elbeszélését értelmezhető ténynek tekinthetjük. Mind a Márk mögött álló hagyomány, mind a János-evangélium arról tanúskodnak, hogy egy (Mária Magdolna) vagy több asszony Jézus sírját felfedve és testétől üresen találta. A feltámadást vitató vélemény feltételezte, hogy a sír már korábban üres volt. Természetesen a kereszténység ellenfelei felhasználták a test hiányát a család igazolására (Mt 28,11–15). Amiről vitatkoznak, nem az üres sír megléte, hanem annak miértje. Nincs bizonyítékunk arról, hogy az első időkben a keresztények azt gondolták volna, hogy Jézus sírja tartalmazta volna maradványait.

Az „üres sír” elbeszélésekben a központi téma a megbízhatóság igazolása. Ha ezt a leírást csak az első keresztények alkották, akkor az üres sír felfedezését a tanítványoknak nem pedig nőknek tulajdonították volna. Az első századi Palesztinában a nők nem számítottak hiteles tanúknak. A legtermészetesebb az lett volna, ha az üres sír felfedezésének legendáját nem asszonyoknak, hanem férfiaknak tulajdonították volna. A történetet kitalálók nem alkalmaztak volna eleve akadályt jelentő szempontokat.

Mindezt figyelembe véve az üres sír tényének elfogadása a rendelkezésünkre álló adatokat még nagyobb összhangba hozza. Jézus üres sírja megerősíti mindazt, amiről az első keresztények a jelenések tanúitól értesültek (Lk 24,34; Jn 20,18).

4. A húsvéti kinyilatkoztatás

Hogyan jutottak el a keresztények Jézus feltámadásának az ismeretére? A II. századi Kelszosz kijelentéseit elutasították, aki azt állította, hogy a jelenések tanúi hallucináltak. A feltámadás utáni jelenések természetét és célját konkrétan és részleteiben kell tanulmányozni. Ehhez még hozzá kell számítani, hogy a későbbi tapasztalatok (a Szentlélek és az ő küldetésük) megerősítették a tanítványok húsvéti hitét, mely eredetileg a feltámadt Jézus jelenéseinek és üres sírja felfedezésének volt a gyümölcse. Ezt a hitet az új megismerés, valamint a Szentírás és a zsidó történelem is megerősítette. A keresztre feszített Jézus feltámadása további értelmet és döntő meghatározást jelentett vallásukban.

Jézus feltámadása, melynek az első keresztények tanúi voltak, Isten kinyilatkoztatásának végérvényes állomása. Vagyis a feltámadás eseményétől (és a jelek hitelreméltóságától), melyeket a jelenések tárnak fel) a húsvéti misztériumon át eljutunk a háromszemélyű Isten önközlése teljességéig. Ez átmenetet jelent a történelemből (a történeti-kritikai érthető problémáktól) az eszkatológia és Isten kinyilatkoztatása felé, aki ebben a határozott jövőben közeledik hozzánk, melyet Jézusnak a holtak közül való feltámadásával már bevezetett.

A keresztre feszített Jézus feltámadása valójában Isten igazságaként értelmezhető, melyből minden más következik. Szent Pál Jézus feltámadását (együtt a miénkkel) Isten bemutatkozásának sajátos keresztény útjaként tartja számon. A feltámadásról való tévedés alapvetően jelenti Isten „félreértését”. Pál Istent mint a feltámadás Istent határozza meg (1Kor 15,15). Amit Pál itt negatív állít, el lehet választani attól, melyet állítva mond Istenről, aki feltámasztotta Jézust és vele együtt minket is feltámaszt (Róm 8,11; 1Kor 6,14; 2Kor 4,14; Gal 1,1; 1Tessz 1,9–10; 4,14). Vagy pozitíve vagy negatív, Pál a keresztények által feltárt és imádott Istent mint a feltámadás Istent határozza meg.

A kinyilatkoztatásnak e húsvéti misztériumból következik a hitnek minden más valósága. A keresztségekívül a kereszténység legkarakterisztikusabb jele. Pál a keresztre feszített Krisztusban foglalja össze evangéliumát (1Kor 1,18–24). Ennek ellenére mégsem ragaszkodik hozzá: „Ha Krisztus nem támadt fel, hiábavaló a ti hitetek” (1Kor 15,17). És ráadásul ezt mondja: „Ha Krisztus nem támadt fel, Isten hamis tanúinak is bizonyulunk”. A keresztre feszítés a feltámadás folytatása nélkül nem tárná fel Istent, nem valósítaná meg üdvösségünket, és nem hozná létre az egyházat. Krisztus, ha lehet mondani, mindent kinyilatkoztatott. Isten önkinyilatkoztatása húsvét vasárnap és a Szentlélek eljövételében érte le csúcspontját. A kinyilatkoztatás megvilágította és feltárta Krisztus kapcsolatát Istennel, akit ő így nevez: „Abba, Atyám”. Ez érthetővé teszi, hogy Jézus élete Isten Fiának emberi élete volt. A halálból való feltámadásával Krisztus Isten Fiának bizonyult (Róm 1,3–4). Ezért Pál számára a feltámadott Jézussal való találkozás a Fiával való különleges személyes kinyilatkoztatást jelenti (Gal 1,16).

Az első keresztények a húsvéti kinyilatkoztatás értelmében Krisztusra az Úr elnevezést használták, aki valóban az isteni létben és fenségben létesült. A Rómaiakhoz írt levél egy prepaulinus formulát őriz, mely az üdvösséget Jézus feltámadásának és Úr voltának megvalósulásával köti össze: „Ha száddal vallod, hogy Jézus az Úr, és szívedben hiszed, hogy Isten feltámasztotta a halálból, üdvözülsz” (Róm 10,9). A Filippiekhez írt levélben Pál egy ősi keresztény himnuszot alkalmaz, mely az egész világegyetemet hívja a felmagasztalt Jézus mint isteni Úr imádására: „Megalázta magát és engedelmeskedett mindhalálig, mégpedig a kereszthalálig. Ezért Isten felmagasztalta, s olyan nevet adott neki, mely fölülte van minden névnek, hogy Jézus nevére hajoljon meg minden térd a mennyben, a földön és az alvilágban, és minden nyelv hirdesse az Atyaisten dicsőségére, hogy Jézus Krisztus az Úr” (Fil 2,8–11).

Az evangéliumok húsvéti beszámolóit elbeszélő formában szólítanak fel a feltámadott Jézus imáadására, aki immár teljes hatalmában és isteni identitásában mutatkozik be. Máté evan-

géliumának utolsó fejezetében Mária Magdolna és a másik Mária a sír elhagyása után találkoznak Jézussal és „imádják” őt (Mt 28,9). A tizenegy apostol Galilea hegyén a vele való találkozáskor, amikor meglátták imádták őt (Mt 28,17). A negyedik evangéliumban csak a húsvéti eseményekben ismerhető fel Jézus igazi kiléte, Szent Tamás megfogalmazásában: „En Uram, én Istenem”. A feltámadás szükségese Jézus teljes kinyilatkoztatásához, hogy őt Úrnak ismerjék el és imádják. A keresztény hit lényege éppen annak a jó hírnék az elfogadásában állt, mely szerint Isten Fia megtestesült, keresztre feszítették, és a Szentlélek erejéből halottából feltámadt. Így a Szentháromságról szóló tanítás Krisztus feltámadásán keresztül Isten önkinyilatkoztatását tárja fel (természetesen beleértve a teremtés, a zsidó nép meghívása, a megtestesülés, a keresztre feszítés, a pünkösd, és a végső idők misztériumait is).

Márk a Szentháromság bemutatásaként értelmezi Jézus megkeresztelkedését. A Szentlélek galamb formájában leszáll rá, és hang hallatszik az égből: „Te vagy az én szeretett Fiam, benned telik kedvem” (Mk 1,10–11). A feltámadáskor a háromszemélyű Isten nem jelenik meg és nem tárja fel magát hasonló módon.

A prepaulinus formulák Isten (Róm 10,9) vagy az Atyaistent (Gal 1,1) mutatják be, aki feltámasztotta Jézust a halottak közül. Jézusnak mint isteni Úrnak az imádása a mennybemenetel után „az Atyaisten dicsőségére” valósul meg (Fil 2,11), míg a Szentlélek megadja a lehetőséget az embereknek, hogy Jézust mint isteni Urat tiszteljék (1Kor 12,3).

Attól a pillanattól kezdve, amikor Pál nem tesz különbséget a feltámadott Krisztus és a Szentlélek között (2 Kor 3,17; Róm 8,9–11), sehol nem mondja, hogy Krisztus küldte vagy küldi a Lelket. Lukács és később János világos különbséget tesznek a Szentlélek és ~~az Atya~~ között. Ezért beszélhetnek a feltámadt Krisztusról úgy, mint aki elküldi a Szentleket mint az Atya ígéretét (Lk 24,49), vagy a tanítványaira „lehelve” adja a Szentleket (Jn 20,22).

Az első század keresztényei ezekkel a kifejezésekkel a nagypéntek és a húsvétvasárnap eseményeit fogalmazták meg, melyekben Isten végérvényes kinyilatkoztatását tapasztalták meg. Ez a kinyilatkoztatás már önmagában is valami háromságot tartalmazott, ahogy ezt Péter apostol pünködsi beszéde is elismeri: „Ezt a Jézust támasztotta fel az Isten, ennek mi mind tanúi vagyunk. Azután, hogy az Isten jobbra felemelte, kiárasztotta az Atyától megígért Szentleket, ahogy látjátok és halljátok” (ApCsel 2,33).

Itt kétségkívül óvatosnak kell lenni, nehogy történetietlennek bizonyuljunk. A keresztényeknek a későbbi századok számos problémájával kellett volna szembeszállni, míg eljutottak volna Krisztus istenségéről és a Szentlélek identitásáról szóló biztos tanításra. Mindezek ellenére már a kereszténység kezdetén megtaláljuk azt a világos gondolatot, hogy az Atya, a Fiú és a Szentlélek emberi történelmünkben feltárták magukat, főképp Nagypénteken és a Húsvét vasárnap és az ezt követő eseményekben. Idáig azt láttuk, hogy a keresztre feszített Jézus feltámadása miképp világított rá végérvényesen Isten titkára. Most azt kell átgondolni, hogy Húsvét mily módon közvetített vagy legalábbis világított meg más kinyilatkoztatott igazságokat, mint például a világ teremtését, az egyház alapítását és szentségi életét, amikor kezdetben és legkésőbb a niceiai zsinat hitvallásában megjelent mint bevezetése és magyarázata a központi igazságnak, hogy „feltámadt”.

A fundamentális teológia feladata, hogy bemutassa a húsvéti misztériumot, mely Isten önkinyilatkoztatásának csúcspontja és teljessége. A teológusok a kereszténység gyökereit tekintik kiindulópontnak, mely kezdetet adott a húsvéti tanúk részéről a keresztre feszített Jézus feltámadása hirdetésének. Az első keresztények tudatában voltak, hogy megkeresztelkedtek a Húsvét misztériumában (Róm 6,3–11). Az Eukarisztia a feltámadt Úr halálát hirdette végső eljövetele várásában (1Kor 11,23–26). Mindezzel összhangban a feltámadás az isteni önkinyilatkoztatás központi magja, a hit ágazatainak különbözőségében.

A fundamentális teológia miután megvizsgálta a történeti és apologetikai valamint az ide tartozó dogmatikai szempontokat, a húsvéti hit igazolására vállalkozik: „Vajon értelmes cse-

lekedet hinni Jézus Krisztusban aki feltámadt a halottak közül?” Racionálisan lehet igazolni ezt a hitet?

A húsvéti hitről való gondolkodást két tényező határozza meg. Néhányan (tévesen) azt gondolták, hogy a történeti érvelés és emberi értelmünk használata soha nem képes sem igazolni, sem hozzátenni valamit a hit igazolásához. Így a hitet értelmünk jelentéseként fognánk fel, s ezzel együtt tagadnánk Isten ingyenes ajándékát a szabadon vállalt elfogadásra. Ez a fideista választás nem veszi figyelembe, hogy Isten értelmünkön keresztül működik, hogy a hitbéli döntéshez a híhetőséget megadja. Az isteni kegyelem és az emberi értelem inkább együttműködő mint egymással szembenálló erők.

Egy másik nehézség az ellentétes oldalról származik, azoktól akik fel akarják szabadítani a hitet a történelem alól. Ők Jézus feltámadása igazságának kedvező módon vizsgálják és mérlegelik a feltámadt Jézus jelenéseinek, az üres sír felfedezésének a bizonyítékait, a kereszténység dinamikus fejlődését és más történelmi természetű kiemelkedő szempontokat. Az ő ellenvetésük nem egykönnyen szűnik meg, mert hogyan képesek lehetőség megállapítások vagy az efféle történeti kutatások vélekedései igazolni a hit biztos és feltétlen döntését. Röviden, önmagukban a történeti kijelentések nem képesek ilyen döntést hitelesíteni, de amint látni fogjuk, az egybefutó jelek, amelyek igazolják a húsvéti hitet, magukba foglalják, de nem szorítkoznak az első század kiemelkedő történeti tényeire. Jézus feltámadásának kizárólag történeti úton való megközelítése veszélyezteteti, hogy elfeledkezzünk arról, hogy ez több mint egy kutatásra vagy igazolásra (vagy cáfolatra) méltó múltbeli történet, pusztán saját értelmünk megnyugtására. A feltámadás igazsága és a feltámadt Jézusban való hit elfogadása sokkal több mint egy tisztán értelmi eszmefuttatás a múlt meghatározott eseményei fölött. A húsvéti hit túllép a tanúvallomások és a hitvallás elfogadásán („harmadnapra feltámadt”), hogy elkötelezettségre ösztönözzön („hiszek az egy Úrban, Jézus Krisztusban”), és bizalomra („várom a holtak feltámadását és az örök életet”).

Hogyan tudjuk igazolni tehát szabad és kegyelemtől ihletett választásunkat, azok választását akik „nem láttak és mégis hisznek” (Jn 20,29) a feltámadt Krisztusban? Hinni azoknak, akik láttak és hittek (feltámadás apostoli tanúi), egyvet jelent a Jézussal különleges tapasztalat által talált személyek vallomásának elfogadásával, mely részben csak nekik jutott, és ezért felülmúlja a lehetséges tapasztalatok szintjét, melyeket csak egyszerűen megismételhetünk, s amelyek általunk igazolhatóak. Az apostoli tanúság elfogadása magában foglalja a természetről feltett alapvető kérdésekre adott válaszokat is, vagyis emberi létünk jelentését és jövőjét. Egy bizonyos értelemben ez a kettős megközelítés a húsvéti hit igazolására már megjelenik az 1Kor 15-ben. A fejezet a hitelre méltó tanúk felsorolásával kezdődik, akiknek megjelent a feltámadt Jézus (1Kor 15,5–11). A fejezet nagyobb részében ezután azzal a kérdéssel foglalkozik, hogy mit jelent számunkra, akiknek a halállal is szembe kell nézni, a feltámadás. Ez a jelentős tény hitel ad a húsvéti hit igazságának.

A húsvéti hit igazolása tehát „kívülről” és „belülről” is kimutatható. Szükségünk van a hozzánk eljutott nyilvános és történeti tanúk meghallgatására, Pétertől, Páltól, Mária Magdolnától és más eredeti tanúktól származó beszámolókra. Együttal keresnünk kell a „belülről” származó jeleket, felismerve azokat a módokat, melyek által a feltámadt Jézusban való hit egzisztenciálisan megfelel legmélyebb tapasztalatainknak és reményeinknek. Ez ad értelmet, reményt és szeretetet a halállal szemben, a bennünket fenyegető abszurdításra és gyűlöletre. Egyfelől a történeti tanúk tisztelete megmenti a húsvéti hitet a pusztán értelmi szintre való leszállításról, másrésztől a jelenlegi tapasztalatunk tisztelete megment attól az illúziótól, hogy életünk és hitünk alapjait egyedül történeti tényekre építsük fel.

Amikor a Credo-t imádkozzuk a feltámadott Úrba vetett közös hittel, az a húsvéti nép vagyunk, mely együtt ünnepli és tapasztalja meg a feltámadott Úr jelenlétét amíg újra el nem jön.

IV. A messiásról szóló tanítás a kinyilatkoztatásban

A messianizmus szó a massiah (felkent) kifejezésből származik, mely az egyes ószövetségi, intertestamentárius, rabbinikus szövegek használatában különböző jelentéssel rendelkezik. Itt a messiás fogalom legalapvetőbb jelentésére szorítkozunk, mely egy a miénknél alapvetően jobb világ várásának hagyományába illeszkedik bele, a miénktől ontológiailag teljesen eltérő módon, legalábbis egyes próféták látomásában, mely nem mindig kötődik egy ember, egy próféta, egy király, vagy más személyhez. Ezért a messiási probléma rendkívül összetett, és nehéz meghatározni, mi a messianizmus lényege, és mi nem az. Ha a messianizmus elnevezés egy ember nevéből származik, akkor a messiási kérdéskör a „messiás” fogalmához kapcsolódik, de megjelenhet elvontabb formában is, kizárólag az Isten üdvözítő cselekedetét bevetett hitben. Mindenesetre a messianizmus alapvető eleme a messiás, vagy sajátosan a messiási remény, vagyis a szentírásai kijelentésekre alapuló remény, mely szerint egy napon a farkas és a bárány együtt legelésznek, bármilyen legyen is az a mód, melyen keresztül ez az új világ megvalósul.

Ezt a két szempontot egyszerre kell figyelembe venni, amikor az Újszövetséggel kapcsolatban beszélünk messianizmusról, a következő három elv szerint:

1. a kortársak (tanítványok) messiási gondolatai, várakozásai
2. a közösség teológiájának fejlődését kiváltó hatások, és
3. Jézus magatartása alapján.

A) Messianizmus az Ószövetségben

1. Általános felfogás

1) A messianizmus a héber hagyományban nem egységes, hanem összetett fogalom. Van egy sajátos, egy általános összetevője, és van egy specifikus eleme. Az első egy messiás nélküli messianizmusba torkollik, a második különböző módon egy individuális messiás felé hajlik. Az eredeti és alapvető alkotóelem Isten különleges üdvözítő beavatkozásának a várása, aki az üdvösség végső korszakának az elindítója.

2) Az általános elgondolás az, hogy JHWH vezeti az Ő népet (JHWH átvonul) és beavatkozhat a történelem menetébe az Ő segítségével hívásával, hogy jöjjön és uralkodjon népén, mely a szövetséghez való hűség hitében és várásában él. Az esetek többségében a különleges beavatkozás várása a jövőre vonatkozik: Isten transzcendens, előre nem látható, végső eljövételére. JHWH maga fog egy új országot alapítani. Ez elhozza majd az igazságot és a békét, az Ő hatalmát pedig mindenki elismeri: ez lesz az ország, JHWH uralma (Iz 52,7: „Királynak lett a te Istened”; Zsolt 96,7. 10: „Adjatok az Úrnak népek törzsei, adjatok az Úrnak tiszteletet és hatalmat... király az Úr, igazságosan kormányozza a népeket”; vö. Bölcs 16,7: „mindek megmentője”).

3) Az országnak mindig van kollektív szempontja is: a szabadító, megváltó JHWH „átvonulása” Isten jóságának megnyilvánulása népe iránt. A legtökéletesebb átmenet a múltban a Húsvét (paszcha) volt. A kora zsidó eredetű rítust JHWH és az Ő anyaga átmenetelének emlékére alkalmazták az egyiptomi kivonulás idején (peszach – átmenet; vö. Kiv 12,12–13: „Én végigvonulok azon az éjszakán Egyiptomon”).

4) Ez a messiási hagyomány két szorosan összefüggő gondolatot foglal magában:

- a) JHWH eljövendő érkezése
- b) az Ő országa.

Mindkettő a zsidó, ószövetségi történelemszemléletre utal. Nem ciklikus, mint a keleti, görög népek elgondolása, hanem lineáris, még ha ez nem is mindig világos, de mindig JHWH titokzatos terve szerint alakul. A történelem üdvtörténelem, mégpedig a jövőre vonatkoztatva, még hogyha a személyes döntés JHWH intézkedése mellett vagy ellen a jelenben meg is végbe.

5) Az általánosan felfogott messianizmus tehát, egy végső korszak és a jelen feszültsége, a hit mozgásával esik egybe. Ennek az előreláthatatlan isteni tervnek sajátos öszönző ereje van Isten és a népe közötti szövetségben, mely nem pusztán egy kétoldalú szerződés, hanem a legfőbb Úr részéről a hűség és az irgalom ígérete és elkötelezettsége: a nép részéről pedig az üdvözítő törvény megtartása. A biblikus Isten országa meghatározás azonban kilép a szövetség és az Isten népe fogalom köréből. Éppen ezért a szövetség fogalma dinamikusabb lesz, elmélyül és messiási jellegeket kap.

2. A messiás nélküli messianizmus

1) Ez a messianizmus a zsidó történelem késői szakaszában jelent meg, Izrael és Júda bukása után, és mindig erre történik visszautalás. A fent említett általános tulajdonságokat azonban megőrzi. JHWH végső eljövetele, a személyes messiás kifejezett elgondolása nélkül megjelenik az „Isten országa” zsoltárokból (47, 93, 96–100). Ezek a zsoltárok azt a lehatárolt számú esetet mutatják be, melyben JHWH messiási eljövetele tiszta állapotban, úgyszólván földi közvetítő beavatkozása nélkül valósul meg.

A 47. zsoltár ennek iskolapéldája és valószínűleg JHWH-ról, mint királyról kronológiai rendben az első himnusz. A zsidó teokratikus állam egyfajta nemzeti himnuszának is lehet tekinteni, ám a liturgia számára is használható: a zsidó liturgia az újév (Ros-ha-sana) megkezdésekor imádkozva hétszer szólaltatta meg a kürtöt.

3. A személyes messiás, mint az üdvösség közvetítőjének várása

A személyes messiás különböző alakjai és hagyományai között a következő felfogásokat lehet már az Ószövetséggel kapcsolatban is meghatározni:

1. A dávidi messiás király vagy az üdvösség királyi közvetítője. Ez a legelterjedtebb, de nem az egyetlen alak.
 2. A prófétai messiás, vagy az üdvösség prófétai közvetítője.
 3. A JHWH szolgája messiás vagy az üdvösség papi közvetítője.
 4. Az ember fölötti messiás, Emberfia, apokaliptikus király.
- Az említett négy típus mellett a messiás és a bölcsességi hagyomány kapcsolata a „Bölcsesség” személyére összpontosít.

a) A Messiás-király vagy az üdvösség királyi közvetítője

1) A messiás királyról szóló anyag négy csoportba osztható: az ún. protoevangelium, az Ábrahámnak adott ígéret, Jákob áldásai, Bálám orákuluma.

2) Az eljövendő messiás király Dávid törzseiből származik, mint JHWH helyettese, aki valási és politikai szempontból létrehozza a teokratikus országot. Fellép JHWH és Izrael ellen-

ségeivel szemben, és megalapítja az igazság és béke országát, és JHWH tiszteletét kiterjeszti az egész földre. Izrael így jut hatalomra a többi nép fölött. Ennek a felfogásnak az alapszövegei:

2Sám 7–12: „Megszilárdítom királyságát”;

Iz 9,5–6: „Gyermek születik nekünk, és az Ő vállára kerül az uralom. Így fogják hívni: Csodálatos Tanácsadó, Erős Isten, Örök Atya, Béke Fejedelme. Messzire kiterjed majd hatalma és a békének nem lesz majd vége Dávid trónján és királyságában, melyet megerősít és megszilárdít a jog és igazság által”;

Iz 11,19 „Vessző kél majd Izáj törzsekéből, és hajtás sarjad majd gyökeréből... A föld úgy tele lesz az Úr ismeretével, mint ahogy betöltik a vizek a tengert”;

Iz 7,14: (Az Emmanuel könyv): „Az Úr maga ad nektek jelet: igen, a Szűz fogant és fiút szül, és Emmanuelnek nevezi el”;

Mik 5,1–5: „De te Betlehem, Efrata, bár a legkisebb vagy Juda nemzetségei közt, mégis belőled születik majd nekem aki uralkodni fog Izrael felett...”;

Zsolt 2: „Fiam vagy, ma adtam neked életet. Kérd tőlem, és örökségül adom neked a népet, birtokodul a föld határait...”;

Zsolt 71; Zsolt 88; Zsolt 110: „Azt mondta az Úr az én uramnak: ülj jobboldalra és minden ellenségedet lábad alá teszem zsármolyul”.

Zakariás 9,9-ben mint a békesség királya jelenik meg: „Ujjongj, Sion Leánya! Zengi éneket Jeruzsálem Leánya! Nézd, közeleg királyod, igaz és győzedelmes, alázatos, számáron jó, számár hátán, számárnak csikáján”;

Salamon zoltáraiban (ódáiban)⁶² azonban mint harcos király tűnik fel. Itt azonban ideiglenes uralkodó, aki a történelem végén JHWH kezébe helyez mindent.

b) A próféta messiás, az üdvösség prófétái közvetítője

1) Az eljövendő próféta messiás vagy a „Próféta” különleges karizmával és isteni megvilágosítással cselekszik, hogy az üdvösség szavát és JHWH tiszteletét végérvényesen előmozdítsa.

2) Ez a hagyomány nem annyira elterjedt mint az előző, mégis erős gyökerű, a Második Törvénykönyv alapján, ahol Mózes hirdeti Izraelnek: „Neked prófétát támaszt az Úr körülölből, testvéreid közül mint engem... Őrá hallgassatok... Prófétát támasztok nektek testvéreik köréből, mint téged; neki adom ajkára szavaimat, és Ő mindent tudtukra ad, amit parancsolok nektek...” (MTörv 18,15–19).

E szöveg zsidó és keresztény értelmezése messiási jövődölést lát ebben a helyben (ApCsel 3,22; 7,37). Itt egy olyan prófétáról van szó, aki a próféták sorában a legkiemelkedőbb helyet foglalja el és a legtökéletesebb módon teljesíti küldetését. A Második Törvénykönyv eme helye alapján fejlődött ki a messiás-próféta (Mal 3,23–24: Illés visszatérése) hagyománya, ám egyes kutatók megkülönböztetik a prófétát a messiástól.

c) JHWH szolgálója

JHWH szolgálója rendkívül sok kérdést vett fel. Nem biztos, hogy Izraelben teljes mértékben messiási alakként kezelték volna. A „négy szolga” ének Deutero-Izajásnál található: 42,1–9; 49,1–6; 50,4–11; 52,13–53,12)

⁶² 42 névtelen ószövetségi (pszeudo)-salamoni költemény (vö. 1Kir 5,12).

A nemzetek világossága és az Ő üdvösségük. Megölik, és a nép bűneiért szenved halált, az Úr feltámasztja, felmagasztalja és sokakat ad neki engesztelésül.

Összetett személy: bár megdicsőül, de nem király, inkább próféta és megváltó, amikor áldozatul adja életét sokakért. És éppen ezért nevezik papi messiásnak. A szöveg mindazonáltal nem említi a messiás címet.

A négy evangélium és az Újszövetség más helyei (ApCsel, 1–2Pét) sokszor utalnak a négy énekre. A qumráni himnuszok szerzője az Iz 61,1–2-re való utalással az Úr szolgájának mondja magát. Ilyen hivatkozás történik Lk 4,18–21-ben is.

d) Az emberfeletti messiás: az Emberfia

1. Az Emberfia zoltár és értelmezése

Az Emberfia alak mint messiás csak későn jelenik meg Izrael történetében, a Dán 7,13–18-ban, melyet Dániel könyvének arám részébe illesztettek.

⁹ Amint néztem, egyszer csak trónokat állítottak fel, és az Ősereg leült. Ruhája fehér volt mint a hó, fején a haj tiszta, mint a gyapjú. Trónja lobogó lángból volt, kerekai pedig izzó lángból.

¹⁰ Tűzfolyó eredt belőle és folyt tovább. Ezerszer ezren szolgáltak neki, és tízezerszer tízezen álltak előtte. Ítéletet tartottak és felnyitották a könyveket.

¹³ Láttam az éjjeli látomásban, hogy íme az ég felhőin valaki közeledik. Olyan volt, mint az Emberfia. Amikor az Ősereghez ért, színe elé vezették.

¹⁴ Hatalmat, méltóságot és királyságot adott neki.

[A 14. v. költői újraértelmezéssel folytatódik.]

^{14b} Minden népnek és nemzetnek és nyelvnek neki kellett szolgálni. hatalma örök hatalom volt, amely nem enyészik el soha, és királysága nem megy veszendőbe.”

A Dániel 7,9.13-ben szereplő Ősereg (a napok öregje) maga az Isten, akit körülvesz az ítéletre összegyűlt mennyei udvar. A 9,10-ben szereplő trónok és égövi képek JHWH-Él attribútumai.

7,11: Az ítéletet összeköti a negyedik vadállat látomásával, amelyet megöltek és tűzre vetettek.

7,12: A többi három vadállat is elvesztette hatalmát...

7,13a: „A felhőkkel” vagy „az ég felhőin” (LXX): Az „ég felhői” az Emberfia isteni jellegét hangsúlyozzák, bár vannak akik csak JHWH számára tartják ezt fenn, jóllehet egyes kutatók szerint az újszövetségi időben nem volt korlátozott az alkalmazása (vö. 1Tessz 4,17, Jel 10,1; 11,12).

7,13b: „Olyan volt mint egy Emberfia”. A szöveg nem beszél az Emberfiáról, sem pedig az Emberfia eljövételéről. A látnok előtt egy ember fiának látványa áll. Ez pedig egy nagyon meghatározott lényt rejthet magában (vö. Ez 1,26: „Az égboltozat fölött pedig, amely a fejük fölött volt, mintha zaffírkő lett volna, olyan, mint egy trón, ezen a trónfélén meg fenn, a magasban egy emberhez hasonló lény”).

Az Emberfia mennyei lényként tűnik fel, sokkal közelebb áll Istenhez, mint az emberek. Övé az „eszkatologikus” uralom, melyet a mennyei udvar jelenlétében adnak át neki (ezért került a 18. v. betoldásra, mely leírja annak egyetemességét és örökkévaló voltát), s a hatalommal s az országgal a végső ítélet hatalmát is elnyerte.

a) Hénoch könyve

Különösen értékesek az etióp Hénoch könyvében található, az Emberfiára, a preegziszensz mennyei szabadtóra utaló részletek. Az etióp egyházban az Ószövetség részét képezték, mint egy „Pentateuchus” („öt könyvből álló”) mű jelenik meg: Az angyalokról szóló könyv (1–36), A példabeszédek könyve (A messiási könyv, 37–71), Az asztronómia könyve (72–82), A történelem könyve (83–90), Az intelmek könyvei (91–105), ide elég hamar elhelyezték a „Tíz hét kinyilatkoztatását” (93,1–20; 91,11–17; 93,11–14). Hénoch könyvének többi részét Qumránban találták meg.

Összegzésül megállapíthatjuk, hogy Hénoch könyvének példabeszédei (A messiási könyv) Jézus és tanítványai idejével megegyező kortárs zsidó alkotás. A szöveg rendkívüli módon megvilágítja azt a környezetet, amelyben Jézus hirdette evangéliumát s ahol az apostoli egyház megszületett. A hénochi Példabeszédek könyve és az Evangéliumok is egyöntetűen azt bizonyítják, hogy a Jézus korabeli zsidóság és a kereszténység sem tévesztette szem elől a dánieli Emberfiát. Az pedig végképp nem ellenérv, hogy a későbbi zsidó iratokban nincs többé utalás a dánieli Emberfiára, mivel éppen Jézus és az Egyház foglalta ezt le és adott új értelmezést ennek az elnevezésnek az eszkatologikus jövő szempontjából.

b) A qumráni messianizmus

Josephus Flaviuson kívül a Jézus korabeli messianizmus egyik legfontosabb forrását a qumráni iratok jelentik. Számos publikáció jelent meg a messiás személyéről, amelyből Qumrán három is ismert:

1. az ároni messiás vagy papi messiás;
2. a dávidi messiás, alávetve az elsőnek;
3. a Proféta;
4. és végül van egy ezektől különböző, az Igazság Tanítója, a szekta alapítójának alakja).

A qumráni messianizmus különlegessége abban áll, hogy a hagyományos dávidi, vagyis Izrael világi (királyi) messiása mellett ott van az ároni papi messiás (papi közösség), akinek mint a Közösség Fejedelmének alá van vetve az első. Ő a legfőbb tekintély a Tóra értelmezésében. Ez a felfogás látható a második zsidó felkelés idején (Kr. u. 135) Eleázár és Bar Kochba kettős vezetésében.

A fejlődés különböző állomásait jelzi a végső napokra vonatkozó előírásokat tartalmazó Damaszkuszi irat szövege, amikor a szekta ügyei Izrael és Áron két messiásának kezébe kerülnek majd. Úgy tűnik, hogy a két személy itt eggyé válik. A másik kettővel együtt szereplő harmadik messiási alak a legrégebbi szövegben található (1Qs 9,11): a Proféta. Ez emlékeztet az 1Mak 4,46-ra a megszentségtelenített templommal kapcsolatban, és a helyreállítás idejére a proféta várásával. Mindezt valószínűleg a MTörv 18,18–19 alapján a 4QTest szerint. A Profétáról való jövendölés a messiási várakozásoknak egyik legelevenebb alakja volt az Újszövetség idején, valamint a zsidók és a szamaritanusok között is.

Egy másik jelentős alak, aki valószínűleg hatott az Újszövetségre is, Melkizedek főpapi és mennyei szabadtó személye.

B) Messiási címek az Újszövetségben

Az Újszövetség amikor Jézusról beszél többféle nevet és címet alkalmaz, melyek az első keresztény közösségek legősibb krisztológiáját tárják fel. Az evangéliumi hagyományokat fokozatosan írták le, ezekben a könyvekben meg kell tanulnunk keresni az illető evangélista krisztológiáját. Ez különösen igaz Jánosra nézve, akit a patrisztikus korban a Teológus jelzővel illettek. Ugyanígy más újszövetségi szerzők is különféleképpen értelmezték Jézus szavait és tetteit, még inkább halálát és feltámadását. Beszélhetünk tehát Pál apostol krisztológiájáról is, amely új és új formát ölt első leveleitől kezdve a tőle eredő hagyományig. Ismét más krisztológiát találunk a Zsidó levélben, az 1. Péter-levélben, a Jelenések könyvében, Jakab és Júdás levelében a 2. Péter-levélben, bár ezek az írások eltérő kidolgozottságot mutatnak. Sehol sem találunk azonban egy kimerítő traktátust a „Krisztus az Úr, a közvetítő és a megváltó” témáról.⁶³

„Fenségcímeknek” nevezzük azokat a Jézus ajkára adott elnevezéseket, melyet az első keresztény közösség tulajdonított Krisztusnak. Az Újszövetségben elterjedt és jelentőségteljes megszólítások jelzik, hogy ki volt Jézus az első közösség kezdeti krisztológiája számára. Ezek a címek a születő vallás történetébe helyezik el a Názáreti Jézus személyét, az alapítót, amennyiben alakját a feladatok, a funkciók és a legkiemelkedőbb szerepek alapján határozta meg a legősibb közösség, vagy ahogy Ő maga adta tovább, az új vallásosság és az üdvösség új horizontjának légkörében, önmaga bemutatását.

Nevet kapni annyit jelent, mint páratlan hatalommal felruházni valakit (Jel 19,12: „Neve fel van írva”). Minden vallásalapítási elbeszélésben az alapítónak különleges „hatalmat” tulajdonítanak, mely együtt jár egy megvilágosítással, csodatevéssel, csodatevő mágikus képességgel. Ez bizonyára nem az egyetlen, ami miatt megjelennek körülötte első tanítványok és követők, más az Ő elismerése, és más az, hogy az ő értelmezését érvényesnek kell elfogadni. Am eme hatalom megértésének és magyarázatának különbözősége gyakran alkothatja egy születő vallás sajátos tulajdonságait, és hordhatja magán annak a környező kultúrának a jegyét amelyben születik.

A zsidó környezet, melyben a keresztény közösség kialakult, nagy jelentőséget ad a vallási környezetben megnyilvánuló „hatalomnak”: Isten a „hatalmas”, és övé a dicsőség, az egyetlen dicsőség, ami neki van fenntartva. A keresztény szóhasználat hitvallásában fenntartotta „az egyetlen Isten, a mindenható Atya” gondolatát.

Ez az elképzelés nagyon szorosan kötődik Isten „uralmához”, mely fogalomból származik az „Isten országa” alapvető kifejezés. Ez nem választható el a monoteizmus sajátos jegyétől, mely Istent mint egyetemes teremtőt és a világ urát mutatja be: a totalis lét totalis teremtése.

Krisztus felmagasztalása a legősibb közösségekben a JHWH-nak, mint Úrnak fenntartott megszólítások fokozatos tulajdonításán keresztül halad (Adonáj–Küriosz), ahogy maga a Küriosz vagy az Adonáj cím legmélyebb tartalma megjelenik az arám „Mar” megszólításban, mely békésen ment át Krisztus uralmának a megjelölésére, anélkül, hogy a zsidó közösség látható vagy érzékelhető módon vitatta volna. Mindez az arám nyelvet beszélő zsidó-keresztény közösségen belül ment végbe, és nemcsak a görögül beszélő zsidó vagy prozelita csoporton belül. Nem vonhatjuk kétségbe a Jézus korabeli és az első közösségek nyelvi összekapcsolódását.

⁶³ V6. Szentírás és krisztológia, 46–47.

Ósi homológiák a „Jézus az Úr”, és „ő a Krisztus”. Ebből azonban nem világos, hogy Jézus használta-e önmagára közvetlenül ezeket a címeket. Hogyan nevezte Jézus önmagát?

Lehetséges-e a jézusi önfelfogás precíz, történeti környezetben való felismerése? Az önfelfogás (elnevezés) a Jézusnak adott nevek és címek csak a saját történeti környezetükben rekonstruálhatóak. Érdeklődésünk vonala a Jézusról szóló hagyományból a jézusi hagyományhoz vezet, hogy itt fedezzük fel azokat a gyökereket amelyek érthetővé teszik, de nem önkényesen, az egymást követő krisztológiák átmenetét a Jézusról szóló hagyományra. Cé-lunk, hogy lehetőség szerint megragadjuk Jézus magatartását és azt az öntudatot, amellyel önmagáról és a küldetéséről rendelkezett. Ezt nem tehetnénk meg anélkül a hagyomány nél-kül, amelyet a legjelentősebb mondások (logionok) identitásáról megőriztek számunkra.

A kiforrott krisztológiai kijelentések nem cáfolják önmagukban a hit ősi, és kevésbé mélyebb meghatározásainak fejlődési folyamatosságát, melyek a halál és a feltámadás hirde-tésén alapulnak egy sokkal régibb (prepaulinus) anyag alapján. Ezt a feltételezést tárja fel két összefoglaló és alapvető cím: A Küriosz és a Khrisztosz, vagyis a Messiás. Ezek Jézus elne-vezésében a keresztény közösség használatára vezethetők vissza. Megegyeznek a mennyei felmagasztalás és Jézus földi üdvözítő életének kettős nyelvezetével, melyhez a későbbi teo-lógiai gondolkodás egy harmadikat is hozzáillesztett: A Fiú preegzisztenciáját és az Ige meg-testesülését. Az alulról kiinduló *via analitica* és a felülről kiinduló *via regressiva*, mint a krisztológia útjai és a logikai-tapasztalati fejlődés történeti folyamatosságának elismerői, olyannyira összetartoznak, hogy nélkülük a kereszténység eredete értelmetlen lenne.

A történetkritikai módszer segítségével vizsgáljuk meg azokat az Ószövetségben meglevő címeket, melyeknek szoros kapcsolata van a Jézus hagyománnyal: az Emberfia címet, mely csak Jézus ajkán szerepel; a Krisztus címet, amelynek használatával Jézus fenntartásokkal él; a Jahve Szolgája címet, mely a hagyomány elemeként páratlan történeti hitelességgel rendelkezik; és végül a „Fiú” abszolút használatát elemezzük, melyben Jézus magatartása tá-rul fel a Mennyei Atyával, s melytől a páli teológia fejlődése is elindul.

A krisztológiai címek hagyománya oly összetett, hogy megértésükhöz szükséges a keresz-ténység kezdetének, a krisztológia folyamatos fejlődésének és alkalmazásának ismerete.

C) Az újszövetségi messianizmus

A khrisztosz szó az Újszövetségben 531 alkalommal fordul elő (minden iratban, kivéve 3 Jn), ebből 383 a Corpus Paulinumban; 12 a Zsidó Levélben; Katolikus levelekben 49 (ebből 1Pét-ben 22); 26 az ApCsel-ben (8,37 nélkül); 19 a jánosi írásokban és 7 a Jel-ben. A szinoptikus evangéliumokban a cím egy ősi hagyományra való utalással 35 alkalommal szerepel: Mk-nál 7; Mt-nál 16; Lk-nál 12 előfordulás.

Ebből a fogalomból származik a „keresztény” elnevezés, átvitt értelemben felkent sze-mély, mely héber eredetre vall görög megfogalmazásban, és mint latin kifejezés Krisztus kö-vetőire utal. Először Antiochiában nevezték Jézus „tanítványait” (ApCsel 11,26) kereszté-nyeknek. Ez a nyelvhasználat általánosan ismert volt, mely egy csoporthoz való tartozást jelölt (vö. Heródes hívei a heródiánusok: Mt 22,16; Mk 3,6; 12,13). Itt Krisztus követőiről van szó, azokról, akik az ő személyéhez tartoznak.⁶⁴ Ez egy kívülről jövő elnevezés, vagyis

Antiochia görög világából származik, ahol látható volt, hogy Jézus tanítványai különböznek a zsidó szokásoktól, és észrevehető módon egy külön csoportot alkotnak, nem pusztán a zsi-dó zsinagóga egy eretnek ága. Ők „Krisztus követői”, ahol a név már személynévként szerepel. Az Apostolok Cselekedetei és Pál levelei, szentírási hivatkozásokkal a keresztény üzenet központi gondolatává teszik, hogy Jézus a Krisztus, vagyis a messiás.

1. Messiási várakozások Jézus idejében

Nem lehet tagadni, hogy ne lettek volna Jézus korában messiásváró remények. Ezt a meglevő források is igazolják – nemcsak az evangéliumok.

A messiási cím egy világosan meghatározható kulturális háttérből értelmezhető. Kikerül-hetetlen a kérdés, hogy Jézus milyen magatartást vett fel a messiási várakozásokkal szemben. Természetesen ennek politikai jelentése is felmerül, mely nemcsak megkülönbözteti a görög és zsidó kultúrvilágot, vallási és politikai területet, hanem szét is választja azokat. A messiási várakozásokkal szemben a politikai jelentés a korabeli gondolkodás elfogadásában vagy visszautasításában állt. Az az ártatlan magyarázat sem ad megoldást, mely szerint Jézus a legkevésbé sem érdeklődött politikai kérdések iránt.

2. A messiás (krisztus) cím

A ἡ μαρτῆρ ἡ (*ha massiah*), görög fordításban ὁ χριστός : a Felkent, az Úr dávidi felkentje, küldé-tésre felszentelt, küldött, „akinek el kell jönnie”. Az elnevezés arra az eszkatologikus kivétl-ésre megy vissza, mely a királyság eltűnésével a „dávidi király” és JHWH felkentje szemé-lyében látja a fogság utáni közösség folytatását.

a) Nem elhanyagolható a Krisztus cím politikai árnyalatáról szóló kérdés sem, mely az el-ső század első felében különleges hangsúlyt kapott. Jézus messiási követelése egy általa lét-rehozott új megközelítési módot tár fel. A messiási gondolat nem volt egységesítő sem az Ószövetségben, sem az első század kezdetén. Az evangéliumok szerint éppen Jézus adott egy egységes értelmet a kifejezésnek.

b) Az evangéliumok arra is emlékeztetnek, hogy az apostolok felfogását áthatotta a kor vá-rakozása, melyet a Mesternek szüntelenül ki kellett igazítania (Jakab és János kérése Jézus eljövendő messiási trónja mellett, vö. Mk 9,33k; 10,35). Még Jézus halála és feltámadása után is megmaradt az apostolokban a vallási-politikai színezetű Ország elképzelése (ApCsel 1,6). Ezek az elbeszélések mutatják, hogy Jézusnak Isten országáról szóló ígéhirdetése mi-lyen összetett környezetben hangzott el. Nem tűnik úgy, hogy Jézus kizárt volna minden tár-sadalmi kapcsolódást, és Isten országát Salamon zsoltárai mintájára egy távoli jövőbe he-lyezte volna. Egy tisztán szellemi transzcendens ország, mely a reformáció teológiájához is kapcsolható, a kereszténység megelőző történetét tekintve nem tűnik pontosnak. Jézus nem történelmietlen országot hirdetett, mely eleve mentes lett volna minden politikai utalástól, bár üzenete az emberek jelen életét akarta megváltoztatni, mely nemcsak vallási erkölcsi, hanem civil életükkel is összefüggött. Éppen ezért vált veszélyessé a hatalom birtokosai sze-mében.

c) Jézus mennybemenetelekor a „Mikor jön el Isten országa?” kérdés nyoma fellelhető az evangéliumokban is (Lk 17,20: „A farizeusok megkérdezték tőle, hogy mikor jön el az Isten országa”; 19,11: „Mivel már közel jártak Jeruzsálemhez, azt hitték, hogy Isten országa hama-rosan megvalósul”; 21,7: „Mester mikor fognak ezek bekövetkezni?”). Az ország vallásos re-ménye a zsidókeresztény körökben összekeveredett a nemzet messiási felszabadításával.

⁶⁴ Vö. ApCsel 26,28: „Agrippa Pálhoz fordult: Kis híja, hogy rá nem veszel, hogy legyek keresztény”; 1Pét 4,16: „Ha pedig mint kereszténynek kell szenvednie, ne szégyelje, hanem dicsőítse meg Istent ezzel a névvel.”

A későbbiek folyamán, a jeruzsálemi katasztrófa elől Pellába való menekülést követően, a várakozás teljesen lelkivé vált.

A két emmauszi tanítvány is hasonló módon gondolkodott (Lk 24,21: „Azt reméltük pedig, hogy meg fogja váltani Izraelt”). Ebben a környezetben, vagy legalábbis Lukács forrásában megmaradt a tanítványok türelmetlenségének emléke, melyre Jézus válasza adja a megoldást: „Nem rátok tartozik, hogy ismerjétek az időpontokat és a körülményeket” (ApCsel 1,7–8; vö. a Mk 13,32 logionjával: „Ám azt a napot vagy órát senki sem tudja, még az ég angyalai sem, sőt a Fiú sem, csak az Atya).

d) Az evangéliumok azonban a messiás egy másik formáját is bemutatják a messiás próféta alakjában. Az intertestamentárius időszak megőrizte a próféta eljövetele utáni vágyakozást, s ezt összekapcsolta a MTörv 18,15–18 ígéretével, valamint Illés próféta visszatérésének meghirdetésével (Mal 3,23).⁶⁵ A qumráni leletek a papi és a királyi messiás mellett beszélnek egy prófétáról, mely a szövegösszefüggés szerint Mózeshez lesz hasonló (MTörv 18,15–18).

Ebben az értelemben a messiási várakozás inkább lelki síkon valósul meg, melyhez számos evangéliumi személy is kapcsolható. Mária, Jézus anyján kívül Simeon és Anna próféta asszony (szemtanúk: vö. Lk 1,29), akik inkább a hívő vallásos emberekhez, mint a politikához tartoztak, s inkább a farizeusok lelkületéhez álltak közel, anélkül, hogy kifejezetten hozzájuk tartoztak volna.

Keresztelő János és tanítványai a bűnbánat keresztségét gyakorolták, de ez nem jelenti, hogy teljesen meghaladták volna a dávidi messiáskirály elgondolást, még ha a messiási Emberfiát várták is. Eppen ez mutatkozik meg kérdéseikben (Mt 11,3–6: „Te vagy az eljövendő, vagy mást várunk?”; vö. Lk 7,19–23).

e) Nem könnyű egy olyan messiási alakot azonosítani Jézussal nyilvános működése során, mely figyelmen kívül hagyná korábbi rejtett életét, vagy működése kezdetén még a családjá részéről is megnyilvánuló negatív kijelentéseket, melyekre a három szinoptikus evangélium is utal. Az evangéliumok azonban abban egyetértenek, hogy Jézus működésének kezdetén új módon hirdette Isten országát, és vállalta a messiás kérdéssel való szembenézést.

A Mk 3,31–35-ben Jézust övéi keresik, hogy hazavigyék, mert „magan kívül” van (Mk 3,20–21). A továbbiakban Márk evangélista ezzel, vagyis a vérségi kötelekkel szembeállítja Jézus új messiási családját. Ez világos utalás az új messiási népre, az új testvériség alapelveire: „Aki teljesíti Isten akaratát, az az én testvérem és anyám”. Itt valójában egy homályos utalást találunk arra a történeti tényre, hogy Jézus fellépése sokkhatást eredményezett már belső környezetében is. Jézus szabadsága nyilvánul meg ezekben a cselekedetekben, messiási küldetésének megvalósítására.

Lehetséges követői tisztában voltak Jézus dávidi származásával, amely beszéd tárgya volt, de családjának vallásos légkörével is, mely kizárta a messianizmus forradalmi kivitelezését, de nem minden politikai szempontot. Ezek hiányoznak Jézus vonásaiból, mert ő nem trónkövetelő.

Mindazonáltal Jézusnak a kortárs várakozások közül határozottan választania kellett, mivel mint rabbi és próféta lépett fel. Megfogalmazásai az újdonság erejével hatottak, mely fokozatosan választás elé állította hallgatóit. Jézus eredeti választásának a nyomát fedezhetjük fel a megkísértéséről szóló evangéliumi elbeszélésekben, mely valójában a tanítványokhoz intézett személyes magyarázat. A Mt 4,1–11 a messiási hatalom földi-politikai elutasításának értelmezése és kifejezi Isten akaratát keresését és végrehajtását. Ebben az értelemben kell beszélni Jézus választásáról, mely a lelki és transzcendens messianizmus melletti döntés, de té-

⁶⁵ A Vulgátában: Mal 4,5.

vedés lenne ezt a „*fuga mundi*” (világtól való menekülés) alapján értékelni. Itt minden arra utal, hogy Jézus tudatos és eredeti módon viselkedett a korabeli messiás felfogásokkal szemben.

f) A Mt 11,3–6 (Keresztelő János küldöttsége) és a Lk 7,19–23 („Te vagy az eljövendő”) a legkézzelfoghatóbban mutatják a Jézushoz legközelebb álló messiás-váró elképzeléseket. Ez igazolása annak az elképzelésnek, hogy Keresztelő János jámbor köreiből is tápláltak messiási reményeket, akik számára az „eljövendő”⁶⁶ kifejezés a messiás megjelölésére szolgált.

Feltételezhető, hogy Jézus magatartásában és szavaiban voltak olyan vonások, melyek alapjai lehettek a messiással kapcsolatos kérdéseknek. Más vonatkozásban pedig éppen ellenkezőleg, elhatárolódott a messiás-próféta várakozások elképzeléseitől. Valószínűleg a Keresztelő János által elgondolt messiási alakhoz állt közelebb (Emberfia).

g) A názareti zsinagógában történt messiási fellépés (Lk 4,16–21) a legünnepélyesebb és páratlan bemutatása Jézus küldetésének. Ez egy szabad és felszabadító messianizmus, mely átalakítja a hívő életét, melynek nyoma lesz a társadalom megváltozásában, de nem hasonlítható egy politikai forradalmi mozgalom messianizmusához, sem a világtól elszakadt életformához. Az „akinek el kell jönnie” forma bizonytalansága ellenére is a különböző remények összefoglalása.

Jézus messiási igehirdetése az „én”-re alapul: „Azért jöttem”, „nem azért jöttem”, „azért küldtettem”, „nem azért küldtettem”; és teljességgel hiányzik a „mi”, amely egy társadalmi utalás lenne, és magába foglalná egy népvezér, egy messiás-király kifejezetten politikai célját. Messiási küldetésében Jézus ebből a szempontból mindig „egyedül” jelenik meg.

Ha a prófétai messiás igénye nem lett volna elfogadott Jézus korában, akkor Keresztelő Jánosnak sem tették volna fel a kérdést, aki a hatalomtól való gyökeres elszakadást hirdette (Lk 3,15b: „A nép feszülten várakozott. Mindnyájan azon töprengtek magukban, vajon nem János-e a Krisztus?”). Ez a lehetőség is azt igazolja, hogy általánosságban nem lehet Jézus halálra ítéletét azzal az egyetlen ténnyel magyarázni, hogy elismerte, hogy Ő a Krisztus, mely fogalom a messiásra mint Dávid Fiának várására vonatkozott. A zsidó történelem egyébként jogosnak fogadott el politikai-messiási igényeket, mely a politika és a vallás szintjén mozgott. Jézus azonban a messiási kérdéssel szemben teljesen szabadnak mutatkozik, és nem engedi magát a különböző elképzelések által kategorizálni. A Jn 6,15 igazolja a Mózeshez hasonló végső próféta várását ebben az időben (A kenyérszaporítás után „észrevette, hogy meg akarják tenni királynak”). Jézus tudta, hogy Keresztelő Jánossal lezárult a próféták ideje (Mt 11,9–11; Lk 7,26–28) és ő az az Illés, akinek a visszatérését várták (Mt 17,10–13; Mk 9,9–13). De aki az Isten országában a legkisebb, még az is nagyobb a Keresztelőnél, és Illés után már csak egy messiás jöhet prófétai módon.⁶⁷

h) A legutóbbi időkig a kutatók azt gondolták, hogy nincs megfelelő érv arra, hogy Jézus még élete során visszautasította volna a Krisztus, vagyis a Messiás címet. De a megfelelő igazolás is hiányzik ahhoz, hogy ezt önmagának tulajdonította volna. Valóban, a szinoptikusoknál sohasem szerepel Jézus ajkán, csupán csak egyetlen alkalommal, akkor is csak közvetett módon, egyes szám harmadik személyben: „Tanítónak se hívassátok magatokat, mert egy a ti tanítótok, a Krisztus” vagy Péter hitvallása után, megparancsolva, hogy senkinek ne mondják el, hogy „ő a Krisztus”.

⁶⁶ Vö. Dán 7,13; Zsolt 117,26 (a LXX szerint).

⁶⁷ Vö. Mk 12,6: „Már csak egyetlen fia maradt, akit nagyon szeretett. Utoljára őt küldte el hozzájuk.”

1° A *krisztus* elnevezést mindig *mások* említik. Mégpedig olyan helyeken, ahol egy hitvalóság vagy ehhez hasonló szerepel, mint például a messiási elbeszélések esetében Jézus megkezdése (teológiai értelemben, de történeti esemény: Mk 1,9–11), a színváltozás (Mk 9,2–8; Mt 17,1–13; Lk 9,28–36), melyek az első közösség teológiájában rendkívül fontosak a messiási fogalom fejlődése szempontjából, Lukács és Máté bevezető fejezeteivel együtt.

2° Péter hitvallása Fülöp Cezaréájában (Mt 16,16; Mk 8,29; Lk 9,20) irodalmilag is meghatározó, mert a szinoptikusoknál két részre osztja Jézus igehirdetését és bevezeti az Emberfia mondásokat. A szenvedő messiás és a dicsőséges Krisztus kapcsolódása megjelenik a színváltozás történetében a JHWH szolgája képpel. Már itt megmutatkozik Jézus páratlan és bizonyos értelemben vett botránkoztató eredetisége.⁶⁸

A keresztről a prófétai vonást hangsúlyozta a messiási elgondolásban, melynek elterjedése a messiás mint Dávid király kortárs elképzelésével állt szemben. Van azonban egy rejtett folyamatosság a zsidó gondolkodásban, és nemcsak Deutero-Izajásnál, valójában napjainkig, mely a Messiás sorsát összeköti a személyes vagy személytelen messiás fogalommal, Izrael üldözött népének történeti sorsával.

3° Az evangélisták beszámolnak a messiási vitáról a Dávid Fia címmel kapcsolatban, melynek eredetisége Jézus messiási voltában táru fel. A történeti kiindulópont Jézus ördögűző hatalmának a megkérdőjelezése a Mk 3,22–30-ban (Lk 11,14–28; Mt 12,22–45), ahol a Dávid Fia cím szerepel, vagy a Jézus ajkára helyezett kérdés, arról hogy miként lehet a messiás Dávid fia, ha őt Dávid urának mondja: Mk 12,35–37; Mt 22,41–46; Lk 20,41–44). Jézust már a vak Bártimeus Dávid Fiának mondja, mely elbeszélést Márk a vita végére helyezi, Jézus jeruzsálemi működésének záradékaként.

Jézus elszakad a Dávid Fia zsidó politikai fogalomtól, mely a jeruzsálemi bevonulás alkalmával a tömegben megnyilvánult (Mk 11,9–10), és főképp hatalmát illetően ettől eltérő messiás fogalmat mutat. Jézus válaszában a keretét a következő események alkotják: A kereskedők kiűzése a templomból (Mk 11,15–18), melyről a zsidók utóbb kérdezik (Mk 11,27–33: „Milyen hatalom birtokában teszed ezeket? Ki adta neked ezt a hatalmat, hogy ilyeneket tegyél?”), az erre adott válasz a gyilkos szőlőművesekről szóló példabeszédben (Mk 12,1–12), az adópénz (Mk 12,13–17, ahol az „Adjátok meg a császárnak ami a császáré” Jézusnak nem közvetlen politikai messiási igényét mutatja).

A problémát a Mk 12,35–37 szolgáltatja, mely a „Dávid Fia aki Úr” messiási cím kérdését veti fel. A szőlőművesekről szóló példabeszéd és a *Hymnus Jubilationis* (Mt 11,25–27; Lk 10,21–24), ahol Jézus hatalmát azonosnak mondja az Atyáéval, a szinoptikusok legemeltettebb teológiai megfogalmazása.

i) Azt nem tagadhatjuk, hogy az evangéliumok egyöntetűen beszámolnak arról, hogy Jézus engedti, hogy neki tulajdonítsák a messiás címet, bár ez az ő szájából nem hangzik el. Ez egy különleges vonás azok számára, akik misztikus címként próbálták Jézusra ruházni a közösség részéről, mert ha ez igaz lenne, akkor miért egységes a hagyomány abban, hogy Jézus soha nem mondja: „Én vagyok a Messiás”. Így Jézus parancsa, hogy messiási voltáról ne beszéljenek, nem volt tartható. De a bultmanni gondolat sem elfogadható, hogy Jézus valaki másra gondol, mint Messiasra (az Emberfiára). Jézust ítéltek el, és nem más.

⁶⁸ B. Sesboué szerint „Jézus soha nem alkalmazza magára. Beszélgetőtársaitól gyakran halljuk az egyes evangéliumi jelenetekben, de valószínű, hogy többnyire az eseményt újraolvasó keresztény közösség hitvallását fejezi ki. Máté például kétségkívül hozzátoldotta Péter cezáriai hitvallásához (Mt 16,16), és a szerkesztés szintjén sajátosan keresztény értelemmel ruházta fel”, *Krisztus pedagógiája* 38–39.

Épp ellenkezőleg, Jézus *önmagára* gondolt, a Felkent (Krisztosz), az Eljövendő „krisztológiai” értelmezésével, amikor a dicsőséges Emberfiát összekapcsolta JHWH szenvedő, de majd Felmagasztalt szolgájával. A racionalisták ebben az összetett képben a keresztény közösség értelmezését látják. De miért tagadnánk meg Jézustól ezt a kreativitást, melyet át akarunk ruházni, akár pszichológiailag vagy szociológiailag is kevésbé tartható módon a közösségre. Az egyén teremt, nem pedig az anonim tömeg. Nincs értelme ezt Jézustól megtagadni a kortárs messiási elképzelésekkel szemben, melyek az evangéliumokban is eltérő módon és különböző kategóriákkal vannak jelen. Enélkül egy nem létező Jézust mutatnak be, akinek korához nincs kapcsolódási pontja, vagy pedig teljesen feloldódott környezetében, s lesz belőle egy szociális-forradalmi Krisztus, egy zsidó-eszkatologikus próféta vagy egy misztikus jellegű apokaliptikus-spirituális Jézus.

j) Végül mindenütt, ahol Jézus közvetlen reakciója szerepel a sajátos „Krisztus” vagy Dávid Fia címre, bizonyos távolságtartást és a cím korabeli jelentésével kapcsolatban óvatosságot tanúsít. Ez teszi lehetővé, hogy Jézus a kortárs politikai lelkesedéstől kritikus állásfoglalással távol tartsa magát, mintha azt mondaná: „igazatok van, ha azt mondjátok, én vagyok a Krisztus, de nem úgy, ahogy ti gondoljátok, mert az én országom nem ebből az országból való”. Ezt később Pilátus előtt kifejezetten említi is (Jn 18,36).

A Jézus által kért hallgatást tévesen értelmezték „messiási titokként”, melyre utalás történelk Péter vallomása (Mk 8,30), a színváltozás (Mk 9,9; Mt 17,9), és néhány csoda valamint ördögűzés után. Jézus fenntartása az elterjedt messiási elképzelések alapján nemcsak a messiás-király, hanem a messiás-próféta alakjára is vonatkozott. Az elsőben Jézus a kifejezetten politikai felhangot akarta kizárni, a másodikban viszont nem volt elég elem Isten országa és Jézus tevékenysége megjelenítésére, aki nemcsak meghirdetője, hanem beteljesítője is volt ennek az országnak.

3. Az Emberfia cím

a) A fogalom és értelmezése

A *bar-nas, bar-nasha* (arám: בר נשא) jelentése ugyanaz mint a *ben-adamé* (héber: בן אדם), vagyis „ember fia”, mely úgy a beszélt nyelvben mint írott szövegekben általában embert jelöl (vö. Zsolt 8,5), ami azonban nem zárja ki, hogy ne jelenthetne egy adott embert (Ez 2,1; 3,1; 4,1).⁶⁹

A Dán 7,13–18 alapján már megvizsgáltuk, hogy az apokaliptikus és ezoterikus hagyomány miként használta messiási értelemben ezt a fogalmat. Arról azonban nincs egységes vélemény, hogy az intertestamentárius hagyományokat őrző evangéliumi szövegeket megelőző időszakban volt-e egységes Emberfia kép.

b) Az Emberfia az Újszövetségben

1) Ezt a címet többnyire az evangéliumok használják Jézusra, 82 alkalommal fordul elő: 69-szer a szinoptikusokban, 13-szor Jánosnál. A párhuzamos helyeket nem számítva 52 fő hely található, mely minden forrást képvisel, mivel valamennyi szinoptikusnál és Jánosnál is jelen van. A cím teljesen hiányzik Pálnál, ahol az „új” és „utolsó Ádám” helyettesíti.

⁶⁹ Vö. Art. *Emberfia*, in HAAG, *Bibliai Lexikon* 342–347.

2) Az evangéliumok csak Jézus ajkára helyezik az Emberfia címet.⁷⁰ Már ez a tény is megcáfolja azokat az ellentétes véleményeket, melyek az Emberfia címben a legkorábbi arám nyelvű palesztin keresztény közösség⁷¹ alkotását látják. Azért adták volna egyedül Jézus ajkára, hogy az „én”-t helyettesítse, így kapott volna teológiai értéket, vagyis általános értelemben vett krisztológiai címet. Mások azonban azt gondolják, hogy a közösség utalt így rá, amennyiben csak 3. személyben használta eszkatológiai értelmezéssel.

Am egy tisztán arám közösség nem lett volna képes (lingvisztikailag) megőrizni a görög kifejezést vallásos tartalom nélkül, csak egyszerűen az én azonosságának a kifejezésére.

A kutatók abban jelenleg megegyeznek, hogy Jézus az Emberfiát egyes szám 3. személyben önmagára értette a dánieli alak eszkatologikus feladatkörével, mint a saját jövőendő kibontakozását. Az Emberfiára való utalás különösen azokon a helyeken azonosítható a jézusi használattal, ahol az ég felhőin jön majd el.

Ugyanakkor számos egzegéta szerint azokat a helyeket sem lehet a hitelesség alól kivonni, melyek az Emberfia feladatkörét nemcsak a dánieli alakkal, hanem a szolga tevékenységével is kapcsolatba hozzák. Az Emberfia címnek ilyen magas messiási tulajdonságokkal való felruházása, mely inkább Istenhez viszi közelebb mennyei-királyi lényként egyetemes-apokaliptikus bírói tevékenységével, mint az emberekhez, sok tudósból kételyt vált ki, akik szerint Jézus filozófia és teológiai érvek miatt nem rendelkezhetett ilyen önértelmezéssel. A filológia ellenvetések utólagos redakciós betoldást vélnek egyik vagy másik szövegben, ám ez egyáltalán nem jelentős érv, mivel ez megváltoztatta volna a szöveg eredeti jelentését.

c) A bar-nas arám kifejezés értelmezései

Ami *Hénokh példabeszédeinek* az ősiségét illeti, nem igazolható a kérdés jelentősége, amit általában neki tulajdonítanak. Jézus természetes és eredeti módon tudott hivatkozni Dánielre, anélkül hogy ebben mástól függött volna. Ebben az időben valóban jelen volt egy eszkatologikus irányultság és apokaliptikus hatás. A függőség nem elegendő magyarázat az eredeti kifejezés értelmezésére. Ezért nem érthető ama nem kevés számú kutató elképzelése, akik eleve megfosztják az Emberfia fogalmat messiási és eszkatologikus jelentésétől (Vemes Géza), minden esetben tagadva ennek a címnek az értékét. Nem tekinthetünk el attól a messiási kontextustól, amelynek keretében megjelenik Jézus élete.

Megfontolásra méltóak J. Jeremias tétele, aki az Emberfia mondások egy részéről, talán túlzottan leszűkítve, állítja a hitelességet (azokról, melyekben a titulus gloriae jelenik meg). Véggöveztetése, hogy Jézus eljövendő feladatával kapcsolatban azonosította magát az Emberfia címmel, meggyőzőnek tűnik. Nem egy másik személyről van szó, hanem Jézus önmagát jelenti ki annak, akit vártak, és nem lehet másra következtetni, akinek ő az előfutára lenne (az Emberfiára). Jézus egyes szám 3. személyben beszél, mert ez azt fejezi ki, amivé majd válik, ha megdicsőül.

⁷⁰ J. Guillet szerint az Emberfia titokzatos kifejezése megvilágítja számunkra, hogyan gondolkodott Jézus önmagáról: „Úgy látszik, Jézus ebben az alakban találta meg küldetésének és létének legfontosabb kifejezését”, *Jésus devant sa vie et sa mort*, Paris 1991², 151.

⁷¹ Perrot, Ch., *Jésus et l'histoire*, Paris 1979, 265: „Amikor az Emberfia kifejezést Jézus ajkára adják, hogy magát így nevezze, az arám nyelvű keresztény közösség megdöbbenő módon emlékszik vissza Jézus „én”-jére, mégpedig olyan gyakorisággal, hogy ezt csak azzal döbbenettel magyarázhatjuk, amit Jézus tanítványaiban kiváltott”.

d) Az Emberfia cím értelmezése

1) Rudolf Bultmann értelmezése⁷²

Bultmann három csoportba sorolja az Emberfiáról szóló evangéliumi helyeket:

1. Ide tartoznak azok a mondások, ahol Jézus az Emberfia egyszerre aláztos és magasztos feladatáról beszél:

– Mk 2,10: „Tudjátok meg, hogy az Emberfiának van hatalma a földön a bűnök megbocsátására” (A béna meggyógyítása és a bűnbocsátó hatalom).

– Mk 2,28: „Az Emberfia ura a szombatnak is”.

– Mt 8,20: „A rókáknak vackuk van, az ég madarainak fészükük, de az Emberfiának nincs hova fejét lehajtania”.

– Jn 1,51: „Látni fogjátok, hogy megnyílik az ég, és az Isten angyalai föl s le szállnak az Emberfia fölött”.

2. A második csoportba azok a mondások tartoznak, ahol az Emberfia előre megjövendőli halálát és feltámadását, és előre megjövendőli azt, amit a próféták megjövendöltek, vagyis JHWH szolgájának küldetését. Ide tartozik az Emberfia szenvedésének és felmagasztalásának háromszoros megjövendölése:

– Mk 8,31: „Ezután arról beszélt nekik, hogy az Emberfiának sokat kell szenvednie, a vének, a főpapok és az írástudók elvetik, megölik, de harmadnapra föltámad”.

– Mk 9,31: „Megmondta nekik, hogy az Emberfiát az emberek kezére adják, megölik, de azután, hogy megölik, harmadnapra feltámad.”

– Mk 10,33: „Íme, fölmegyünk Jeruzsálembe és az Emberfiát átadják a főpapoknak és írástudóknak. Halálra ítélik és átadják a pogányoknak. Kicsúfolják, leköpdösik, megostorozzák és megölik, de harmadnapra feltámad”.

– Mt 20,28: „Az Emberfia nem azért jött, hogy neki szolgáljanak, hanem hogy ő szolgáljon másoknak, és odaadja életét váltságul sokakért” (Mk 10,45: vagyis a bűnösökért, ezzel igazolva Deutero-Izajás JHWH szolgájáról mondott jövendölését).

Bultmann számára a második csoportba tartozó mondások nem hitelesek, hanem egyfajta *vaticinia ex eventu* (jóslat a beteljesült eseményből), vagyis a húsvét utáni közösség adná Jézus ajkára a teológiai állításokat.

3. A harmadik csoport azokat az Emberfia mondásokat tartalmazza, amelyek a Dán 7,13k alapján az eszkatologikus messiás alakját őrzik. Mk 8,38: „Az Emberfia... majd eljön Atyja dicsőségében a szent angyalokkal.”

Összegzés:

Bultmann csak az első és a harmadik csoportot fogadja el hitelesnek, azonban itt Jézus nem magáról, hanem valaki másról beszél egyes szám 3. személyben. Bultmann érvelései gyakran nem megalapozottak, megállapításai általánosítanak, s gyakran ideológiai előítéletként jelennek meg. Álláspontjának gyengesége egyúttal a filozófia és a teológia határát is jelenti és nem sikerül kiszorítania a közösség hitét Jézusban mint Feltámadottban (Küriosz és Krisztosz), melyet a folyamatos hagyomány igazol. Az Emberfia cím azonban éppen azért maradt meg a hagyomány felfogásában, mert csak és egyedül Jézus ajkán szerepelt, és a végző szerkesztői közösség számára ez a cím már nem volt használatban, és valószínűleg kevésbé volt érthető.

⁷² *Az Újszövetség teológiája*, Osiris, Budapest 1998, 115–118.

Ahogy azonban más jézusi kifejezések esetében – az Emberfia címen kívül – a közösség hitének hagyományát az ő tekintélyére, hatalmára, egy szóban és tettben hatalmas próféta vezetői vissza, ami nem egy ismeretlen Jézusra utal, vagy egy anonim teremő közösség által felülmúlt személyre, egy eszkatologikus zsidó alakra, mintha a szövegektől eltérően mindez egy másik Messiásra vonatkozna.

Bultmann már kiindulásában túlértékelte azt a teljes képet, melyet az evangéliumok biztosítanak a közösség számára Jézusról, amelynek nem a hirdetett Krisztus, hanem az igehirdető Jézus a döntő tényező. Sok evangéliumi résznek azonban csak a húsvét előtti Jézus életében van értelme.

Márpedig hogyha Bultmann szerint semmi történeti nem állapítható meg Jézusról, ami önellentmondás, ha az ország meghirdetésén kívül elfogadja némely Emberfia kijelentés történetiségét, akkor egy közösség hogyan alakíthatna ki egy olyan hagyomány felfogást és vetíthetne vissza egyes közléseket a múltba (a 2. csoport mondásai) és őrizhet meg másokat (1. és a 3. csoport mondásai), a Jézustól különböző Emberfia egyedülálló emlékét, akit egyedül fogad el mesterének és alapítójának?

Bultmann feltételezéseit meghatározza a racionalista gondolkodás, mely egy névtelen és népies *teremő közösség* kritikátlan és romantikus álszociológiai elvén nyugszik. Nem érthető, hogy Krisztus már kezdettől fogva miért nem rendelkezhetett ilyen mély önfelfogással és miért ne hivatkozhatott volna a dánieli Emberfiára jövődő faladatának teljesítésében. Bultmann a *teremő közösség* állításával érthetlenné teszi a kereszténység, és magának a krisztológiának eredetét, mely nélkül nincs is kereszténység.

A három mondáscsoport, amellyel hogy elfogadja, hogy Jézus nagymértékben tudatában volt alapító voltának, ahogy erről a meglévő szövegek beszámolnak, alapjaiban mégsem vethető el, bár végül a mitikus teremtés vagy a *vaticinium ex eventu* előítéllettel teljes elképzeléséhez kapcsolódik.

Az első csoport mondásait *élete vége* felé használhatta Jézus, amikor mennyei Atyja és országának kinyilatkoztatásával sajátos tudatos küldetést teljesítve az Emberfia mondásokkal az ország eszkatológiai vonatkozásaira hívhatta fel a figyelmet és saját maga feladatára mint ennek megalapítójára. Ha nem zárjuk ki eleve, hogy az isteni atyáság új felfogásával rendelkező (kontinuitás és diszkontinuitás elve és más források többszörös igazolása) és mint vállalásalapítónak sajátos üdvözítő tevékenysége lehetett, közvetetten beszélve egy eszkatológiai feladat, az ún. messiási titok által, inkább óvatos és folyamatos kinyilatkoztatásként tűnik fel, és egy olyan bölcs pedagógiát mutat, mely által közös megjelöléssel, de nem címként, mindenki egy *rabbit ismer fel benne*, de ő *több* annál.

A második mondáscsoportot, feltéve ha egységes, nem lehet egyszerűen *vaticinium ex eventu* ként kezelni. Nem érthető, hogy Jézus, aki előre látta és tudta sorsát, látva az országról szóló üzenetének és személyének növekvő elutasítását, ne tudta volna előre megmondani letartóztatását és szenvedését, a szolga alakjának leginkább jellegzetes szempontját, éppen mert nem volt általánosan elfogadott messiási alak. Eppen a diszkontinuitás mutatja az evangéliumban szereplő Jézus eredetiségét, amikor az Emberfia és a szenvedő szolga személyét összevonja.

Milyen logika alapján tulajdonítja Pálnak vagy Jánosnak a *teremő eredetiséget*, mely éppen a történeti Jézus félreismerése, és részesít előnyben egy feltételezett anonim és kritikátlan közösséget, megtagadva ezt Jézustól.

A Bultmann által használt egzegetikai típusú érvelések a nem hiteles részekkel kapcsolatban nem elégségesek ahhoz, hogy belőlük egy általános és megkülönböztetett következtetést levonjunk. Így nem érthető a káromkodás vádja és halálraítélése sem, nem elégséges valaki más... messianizmusának a megvallása.

2) Oscar Culmann értelmezése⁷³

O. Culmann főbb megállapításai a következők:

1° A bar-nasa a zsidóságban megszemélyesített értelemben szerepelhetett, a görög változat pontatlan, mert túlságosan szószertint.

2° A késő zsidóságban a dánieli Emberfiát személyes alakként értelmezték, tehát személyes megváltó volt az *Anthroposz* pogány gondolat közvetlen behatása nélkül. Ráadásul a szerzőre nincs semmi közvetlen befolyása az Ádámról szóló zsidó elképzeléseknek sem.

Az *ember Isten képmása*: ezért érthető, hogy miért nevezik a „*mennyei közvetítőt*” „*embernek*”. Dániel, Ezdrás és Hénokh eszkatológiai szempontból közelíti meg ezt a személyt, nem pedig az első ember oldaláról, melynek nincs döntő jelentősége. Bár az Ebed JHWH tulajdonságai (Jahve szolgálja: szolga, választott, igaz, a nemzetek világossága) nem mindig öltik fel a szenvedő szolga alakját. A zsidóságban megmarad az első tökéletes ember elgondolása, aki azonban vétkezett. Ez lehetetlenné teszi, hogy Ádámot a mennyei emberrel azonosítsuk, amint ez a Közel-Keleten igen elterjedt.

Culmann az Emberfia fogalom két formáját különbözteti meg:

a) *Egy jelenleg rejtett mennyei lény*, aki csak az idők végén fog megjelenni, mint eszkatologikus bíró. Ez kizárólag Dániel, Hénokh és 4 Ezdr alakja.

b) *Az ideális mennyei ember*, akit az idők kezdetének első emberével azonosítanak (Philón és a gnosztikus árnyalattú *Kérügmata Petri*). Ez az elgondolás azonban teljesen *hiányzik* az Újszövetségből.

3° Culmann a következőképpen válaszol a német egzegeták között elterjedt gondolatra: Túlságosan egyszerű lenne azt állítani, hogy az evangélisták adták az Emberfia címet Jézus ajkára, a keresztény közösség teológiája alapján. Egyetlen tény megcáfolja ezt a vélekedést: Jézus megjelölése mint Emberfia nem volt használatban a korai kereszténységben. Ha az evangélisták vezették be az Emberfia címet, miért csak Jézus szól róla. Ők azonban soha nem nevezik így Jézust, és nem adják ezt a címet neki. Ez teljesen megmagyarázhatatlan lenne, ha ők lennének az elsők, akik ezt Jézus ajkára helyezik. Valójában ők azt az emléket őrizték meg, ahogy Jézus nevezte magát. Miért nem mondta például Péter a cezareai Filippiben a közösségi hit alapján, hogy „Te vagy a Krisztus, az Emberfia”? Culmann itt az első apostoli igehirdetésbe megy vissza, nem pedig az evangéliumok későbbi összeállítására. Az újszövetségi Emberfia szövegek két kategóriába sorolhatók:

a) Azok a helyek, amelyekben Jézus jövőbeli *eszkatologikus művére* gondol: Ez az az Emberfia, *akinek el kell jönnie*.⁷⁴ S ez egy olyan eszkatologikus funkciót jelző fenségcím, mely megegyezik Dániel, Hénokh és Ezdrás szövegeivel. Jézus az Emberfia dánieli fogalmának megfelelően beszél, akinek el kell jönnie az ég felhőin, de kiegészíti a Zsolt 110-nek az „*Úrra*” való vonatkozásával, aki Isten jobbján ül. Alapvető feladat az ítélet lesz, melyet az Újszövetség gyakran Istennek tulajdonít.⁷⁵

b) Az Emberfia földi küldetésére vonatkozó idézetek, főképp az Ebed JHWH részek (Jahve szolgálja), melyekben az ítélet a legszorosabban kapcsolódik a szolga engesztelő művéhez (Mk 10,45; 8,31). Ezek a megalázkodását és az „*azért jöttem*” kifejezésekből ismert preegzisztenciáját fejezik ki.

⁷³ Az Újszövetség krisztológiája, Budapest 1990, 123–176 (2. fejezet: „Jézus az Emberfia”).

⁷⁴ Vö. Lk 17,22k; Mt 24,27. 37; Mk 8,38 és különösen Mk 14,62, valamint ennek párhuzamos helyei Mt 26,64: „Magad mondatd, de mondom nektek”: Ez a kijelentés nem a Messiásra, hanem az Emberfiára vonatkozik.

⁷⁵ 1Tessz 3,13; Róm 3,5; 14,10; vö. Jn 5,27: „Hatalmat adott neki, hogy ítéletet tartson, mert hiszen ő az Emberfia”.

4° Jézus újdonsága abban áll, hogy az Emberfia címet egyesítette a szenvédő szolga alakjával. Ez az összekapcsolás Jézus öntudatának szempontjából rendkívüli jelentőségű (vö. Mk 2,10: „A bűnök megbocsátásának hatalma”). Nem alátámasztható, hogy Jézus csak eszkatologikus értelemben beszélhetett volna az Emberfiáról. A földi életére alkalmazott cím viszont elvezette a Szolga magatartásának átvételéig.

Amennyire Jézus az Emberfia címet önmagára használja, mennyiben alkalmazza azt a meggyőződését, hogy Isten országa már az ő személyében megkezdődött (vö. Mt 11,2–4; 12,28: „Ha én Isten lelkével úzom ki a gonosz lelkeket, akkor már itt az Isten országa”).

Amikor Jézus ezt a címet önmagára alkalmazza, ezzel együtt jár egy mennyei sőt isteni tulajdonság is. De egyúttal tartalmazza az emberi gyengeség adottságát. Kortársai megérthették, a bar-nasa és az Ebed JHWH összevonását, mert mindkét fogalomnak helyettesítő vagy korporatív személyiség értelme volt. A kollektivizmust egy egyén képviseli, s az egész üdv-történelem erre az elgondolásra épül.

5° Pál jóllehet nem említi az Emberfia címet, beszél azonban a „második” vagy „Utolsó Ádámról”:

a) Eszkatologikus jelleg: 1Tessz 4,17 („A felhőkön ... elragadtatunk a magasba Krisztus elé”). Itt nincs utalás a Dán 7-re, mégis megőrzi azt a felfogást, hogy Krisztus az ég felhőin jut el.

b) A mennyei ember alászállása az égből: 1Kor 15,45–47 („Ádám, az első ember élő lény-nyé lett, az utolsó Ádám pedig éltető léleké”). Ez már megvalósult a történeti Jézusban, aki egyúttal preegzisztens.

c) A Jahve Szolgája: Róm 5,12–21; Fil 2,5–11, ahol az Emberfia három páli megjelölése található: Az utolsó Ádám = ember, a Jahve Szolgája és a Küriosz.

6° Cullmann feltételezi, hogy az Emberfia címet, mely már kezdettől fogva megvolt a „hellenisták” őrizték, vagyis a görög nyelvet beszélő zsidók, akik kapcsolatban álltak magával Jézussal és tőle vették át az Emberfia mondásokat. Ezeket a hellenista keresztényeket tükrözi a János evangélium, mely Jézus gondolkodásával teljesen megegyezően felhasználta őket az Emberfia cím által hitük kifejezésére. Pál pedig ezt a gondolatot tovább mélyítette.

3) Joachim Jeremias⁷⁶ értelmezése

1° Jeremias 11 jövőre vonatkozó logiont fogad el, melyek a Jn 1,51 kivételével az Emberfia címet tartalmazzák, s kezdettől fogva megjelennek a hagyományban, ahol már korán az Emberfia fogalmat címként tekintették:

Mk 13,16: „Látjátok az Emberfiát, amint eljön a felhőkön”

Mk 14,62: „Látni fogjátok, hogy az Emberfia ott ül Mindenható hatalmának jobbján”

Mt 24,27–37b.39b: „... az Emberfiának eljövetele”; „Az Emberfiának eljövetelekor...”; „Az Emberfiának megjelenésekor...”

Lk 17,24–26: „... úgy jön el azon a napon az Emberfia is”

Mt 10,23: „... amíg az Emberfia el nem jön”

Mt 25,31: „Amikor eljön dicsőségében az Emberfia”

Lk 17,22.30: „Jönnek napok, mikor szeretnétek látni az Emberfiának egyetlen napját...”

... azon a napon, melyen az Emberfia megjelenik”

Lk 18,8: „Csak az a kérdés, hogy amikor az Emberfia eljön, talál-e hitet a földön?”

Lk 21,36: „Megállhatatok az Emberfiának színe előtt”

Jn 1,51: „... Isten angyalai föl- s leszállnak az Emberfia fölé”

⁷⁶ Neutestamentliche Theologie, Gütersloh 1971, 245–262 (23. § Der Menschenohn).

2° Ami a szövegek hitelességét illeti, nem lehet őket egy tömbben kezelni, még ha az Emberfiára vonatkozó legősibb hagyományréteget képviselik is. Két hely azonban: a Mt 24,30a („Amikor feltűnik az égen az Emberfia jele”) és a Mt 25,31 („Amikor eljön dicsőségében az Emberfia”) bizonyos kétségeket támaszt. A legkevesebb ami kimutatható, hogy az Emberfia cím Krisztusra alkalmazása Pál apostolnál korábbi. Használatának elhagyása egybeesett Jeremias szerint az arámról a görög nyelvre való áttéréssel, hogy így elkerüljék a veszélyt, hogy a görög neofiták a címet eredet-megjelölésként értelmezzék. Használata csak a palesztinai zsidókeresztény közösségben (ApCsel 7,56: „Látom, hogy nyitva az ég, s az Emberfia ott áll az Isten jobbján”) maradt fenn, ahol lehetetlen volt félreérteni. Mindenesetre a Jézussal arámul beszélő közösségből kell kiindulni. Ez az érvelés, mely a nyelv alapján megosztja a közösséget, mára már nem elég meggyőző; inkább úgy tűnik, hogy a cím az arám és a görög nyelvű közösség számára is érthető és alkalmazható volt.

3° Arra a kérdésre, hogy Jézus maga használhatta-e ezt a címet, nem lehet eleve igenlő választ adni, mivel a továbbiakban szavai, melyek az ősiség jegyeit viselik, kifejezetten utalnak Dániel 7. fejezetére. Valamennyi hagyományrétegben Jézus egyes szám 3. személyben beszél az Emberfiáról. Eszerint különbséget tesz önmaga és az Emberfia között. Ez azonban nem ad magyarázatot arra, hogy az Emberfia cím megjelölésnek az eredete a közösségben lenne, mert számára Jézus azonosítása az Emberfiával már befejezett tény.

A megkülönböztetés mindenesetre jelzés a húsvét előtti nyelvtani használatra. Ehhez még hozzátehető, hogy az Emberfia előfordulási helyein soha nem esik szó egyidejűleg a feltámasztásról és a parúziáról. Mivel együtt nem szerepelnek, ez is egy későbbi jelzés annak ősiségére, minthogy a feltámasztás és a parúzia megkülönböztetése húsvét után jött létre. Jézus a két eseményt külön-külön használja, mint Isten végső győzelmének szinonimáit.

4° Egy másik érvelés szerint a görögül beszélő egyház már Pál idejében meg egyetlenny korai hitvallási formulában sem. A cím használatát, s ezért nem is található meg egyetlenny korai hitvallási formulában sem.

Hogyan történhetett, hogy a közösség oly gyorsan elhagyta a ho hüiosz tú anthrópü címet, annak ellentmondásossága miatt, s nem illesztette be a hitmeghatározásokba, mindazonáltal Jézus ajkára adja, s ezzel megkönnyíti a terjedését, ugyanakkor a kifejezést egyedül Jézusra korlátozza. Erre csak egyetlen válasz lehetséges: a cím kezdetől fogva elválaszthatatlanul Jézus igehirdetéséhez tartozott, ezért volt változtathatatlán, és senki nem merte eltörölni. Ez azt jelenti, hogy az Emberfiával kapcsolatos apokaliptikus kijelentések, melyek a legősibb réteget képviselik, alapvetően Jézusra vezethetők vissza.

5° Különös, hogy az Isten országa és az Emberfia a szinoptikusoknál közelít egymáshoz, de nem olvad össze: a kapcsolat szerkesztői tevékenység eredménye. Vielhauer az Emberfia cím alkalmazását jogtalanak tartja. Ezek azonban már a Jézus korabeli zsidóságban közleltek egymáshoz, ahol Isten országa az eszkatologikus várakozásokat jelenítette meg, míg az „ember” egy ezoterikus eszkatológia jelszava volt. Ezt látjuk Márk szerkesztésében, ahol Jézus nyilvános igehirdetése során főleg példabeszédekben beszélt Isten országáról, de Péter vallomásától kezdve az Emberfia cím kizárólag tanítványai körében hangzik el.

Ez a titokzatosság, amely Mk 8,27-tel kezdődik egyetlen egyszer, a főtanács előtti kihallgatásnál szakad meg. Mindez azt feltételezi, hogy az Emberfia használata mint egy történeti emlék a tanítványokhoz intézett logionokra korlátozódott, s az egyszerű közelítés mely nem jutott el az ország hirdetésé s az Emberfia körüli remények egyesítéséhez a következő módon magyarázható: Isten országa a nyilvános igehirdetés központi magja, az Emberfia azonban ezoterikus üzenet.⁷⁸

⁷⁷ Vö. HébeV; Hegeszippoz, in Eusebiosz, HE, IV, 22.

⁷⁸ Vö. Lk 17,20: „... mikor jön el az Isten országa”; 22.v.: „Jönnek napok, amikor szeretnétek látni az Emberfiának egyetlen napját”.

6° Honnan származik tehát az Emberfia cím? Az evangéliumok erről nem beszélnek, általánosan ismertnek feltételezik. Nem tűnik úgy, hogy Jézus alkotta volna. Nem tartható az a vélemény sem, hogy az „Őseber” elgondolásból erednek. Már maguk az irániak is elvetették a Gajómart⁷⁹ tézist. Forrása a Dán 7,13-mal kezdődő zsidó apokaliptikában keresendő. Jeremias annak ellenére, hogy Qumránban nem találták meg az etióp Hénokh példabeszédeit (37–41. fej.),⁸⁰ mégis ezt tartja „fő forrásnak”, mely jelenlegi formáját akkor nyerte el, amikor a pártusok megszállták Palesztinát (Kr. e. 40–39).⁸¹

7° Jeremiás észrevételeinek kritikája

Amellett, hogy előítélet nélkül közelíti meg a cím vizsgálatát, az általa hitelesnek elismert logionok számát túlságosan korlátozza. Nincs olyan kötelező érv, mely alapkritériumnak tekintené annak a kettős hagyománynak az eltávolítását, mely az Emberfia címet „én”-ként másodlagosnak tartja, elfogadhatónak számítja viszont az ellenkezőjét a szövegkritika normái alapján, miután már elfogadta, hogy az Emberfia cím nem szükségszerűen a húsvét utáni közösség alkotása, és hogy Jézus messiási értelemben használta a kifejezést. Úgy tűnik Jeremiást túlságosan meghatározza az a szándék, hogy az Emberfia címben egyoldalúan egy „terminus gloriae”-t lásson, ahonnan az egyes szám 3. személyű kijelentések származnak, és az Iz 53-ban szereplő „szolga” címben pedig éppen ellenkezőleg egy „terminus passionis”-t. Jézus azonban közvetlenül Dán 7,13-ra hivatkozik, igazolva, hogy új formában valósítja meg a dánieli látomást.

4) Az Emberfia mondások hitelességét egyöntetűen állítók

(E. Schweitzer, E. Lohmeyer, J. H. Marshall, E. Dhanis és mások.)

I. Szerintük Jézus azért használta ezt a fenségcímet, mert titokzatos voltát – bár ez új kérdéseket is felvetett – megfelelően kifejezte.

Ez a szándék látható Jn 12,34-ben: „Úgy hallottuk a törvényből, hogy a Messiás örökké megmarad. Hogyan mondhatod hát, hogy az Emberfiát fölemelik? Ki az az Emberfia?”. Itt azonban Jézus szóhasználata nem szorítkozik pusztán egy „terminus gloriae”-re. Mindazonáltal a Dán 7 szövegösszefüggése, mely a Jn 12,28-ig követhető („Atyám dicsőítsd meg nevedet”), nem zárja ki a megdicsőülés témájával a szenvedést, melyet Isten „szentjei” elszenvednek. Az Emberfia tehát hasonló szövegösszefüggésben, de Jahve szolgájától mégis eltérő módon jelenik meg, mely utóbbinak a fő témája a szenvedés, jóllehet a halál utáni felmagasztalást is magában foglalja. Ezt gyakran figyelmen kívül hagyják, ám a szolga jelentőségének teljes megértéséhez elkerülhetetlen.⁸²

Az Emberfia alap gondolata azonban a királyi megdicsőülés, a küzdelem, de nem zárja ki az előzetes szenvedés témáját sem.

2. P. N. Longenecker⁸³ válaszol Vielhauer ellenvetéseire, aki fenntartja, hogy Jézus a tőle különböző apokaliptikus személy jelzésére használta az Emberfia címet, mellyel eljövendő feladatára utal. Longenecker meglátásai és kérdései alapvetően a bultmanni iskola téziseire is megfelelő választ adnak.

⁷⁹ Vö. Gajómartról: ELIADE, M., *Vallási hiedelmek és eszmék története II*, Osiris, Budapest 1995, 250–253.

⁸⁰ in *Apokrifek* (Ókeresztény Írók 2), szerk. Vanyó László, SZIT, Budapest 1980, 61–65.

⁸¹ Vö. Hénokh könyve 56,5–7, in im. 73–74.

⁸² Iz 53,11–12: „Majd ha véget ér lelkének gyötrelme látni fogja a világosságot és megelégedés tölti. Szünetével sokakat megigazultt tesz Szolgám, mivel gonoszságait magára vállalta. ¹² Ezért osztályrészül sokakat adok neki, és hatalmasok lesznek a zsákmánya, amiért életét halálra adta és gonosztevők közé sorolták, noha sokak vétkeiket hordozta, és közben imádkozott a bűnösökért”.

⁸³ *The Christology of Early Jewish Christianity*, SBT, London 1970.

– Vajon az egyház miért volt olyan gondos, amikor az Emberfia címet csak Jézus ajkára helyezte, ha ez (a bultmanni iskola szerint) már az ő krisztológiáját jelentené, nem pedig Krisztusét?

– A keresztények miért lettek volna kevésbé körültekintőek a Lk 12,8 mondás megtartásában („Mondom nektek, hogy aki tanúságot tesz mellettem az emberek előtt, azt majd az Emberfia is magáénak vallja az Isten angyalai előtt”), ahol Jézus úgy tűnik különbséget tesz önmaga és az Emberfia között, ha követői számára (amint ezt a bultmannianusok gondolják) nincs különbség Jézus és az Emberfia között?

3. A katolikus egzegéták R. Pesch és R. Schnackenburg szerkesztésével kiadott közös művükben⁸⁴ az Emberfia cím tárgyalásakor kitérnek a mondások hitelességét érintő kérdésekre.

Összegzés:

Az Emberfia mondások történetiségének a tagadása számos szerző részéről együtt jár az ún. keleti „mennyei emberrel” való összekapcsolással.

W. Bousset és Reitzenstein állítják, hogy az Emberfia cím az Anthroposz mítoszból ered. Az Emberfia tehát a keleten elterjedt Mennyei és Ős Embert veszi elő, melynek gyökere a Gajómart mítoszban keresendő. Ez utóbbi a mazdeus hagyományban a jó isten (Ahura Mazda) által teremtett Első Ember, akit a rossz isten vagy rossz hatalom (Arhiman) megöl. Azonban nem sikerül neki az éltető magot megsemmisítenie, melyből az első emberpár születik. Ugyanez megy végbe a szintén megölt elsőszülött „bikával”, melyből az állati élet ered.

A későbbi gnosztikus és manicheus körökben Gajómart szótérológiai karakterrel rendelkezett, isteni lényként, mint az emberiség mennyei példaképe. A gonosz erők megölték, de mennyei részei szétszóródtak az emberi világban és ezek az emberekbe kerülve jóvá tették őket, és bennük van a halhatatlanság magja, amennyiben arra törekednek, hogy a mennyei emberrel, aki egyben üdvözült és üdvözítő, azonosuljanak.

Bultmann ehhez hozzáteszi, hogy az Emberfia mondások három osztályából az első és a harmadik hiteles, ám itt Jézus nem önmagáról, hanem valaki másról beszél (egyes szám 3. személyben), a második csoport azonban *vaticinia ex eventu*, a húsvét utáni keresztény hit visszavetítése a húsvét előtti mondásokra és eseményekre. A különböző kivetítés teóriák L. Feuerbachtól származnak és a legklasszikusabb pozitívizmus redukcionizmusát jelentik.

5) Ellenvetések az Emberfia cím hitelességét tagadók véleményeire

1. Az Emberfia cím nem eredhet az Anthroposz mítoszból, mert az Emberfia nem az emberiség transzcendens modellje, nincs kozmogóniai feladata, nem egyszerre üdvözült és üdvözítő, hanem csak Üdvözítő.

2. Nem lehet a mitikus hit gyümölcse sem, sem pedig az arám közösség (akik görögül beszéltek) krisztológiai kreációja: a cím valóban csak Jézus ajkán szerepel, míg a legősibb szövegek Messiásnak és Úrnak nevezik, nem pedig Emberfiának, mely hitük kifejezésére kevésbé volt világos és alkalmas. Végül hiányzik a legrégebbi hitformulákból is.

3. A cím inkább Jézus eredetiségére utal, mely az Emberfia messiás és a Jahve szolgája új elgondolását hozza létre.

⁸⁴ *Jesus und der Menschensohn*, Herder, Freiburg 1975. A szerzők *salvo errore* fejtik ki meglátásaikat a Formgeschichte módszerével, bár a történeti érthetőség (via regressiva) követelményeit nem veszik figyelembe. Saját német irodalmukat nem elemzik a hitelesség kritériumai alapján, és nem térnek ki az angol nyelvterületre sem, és nem szállnak szembe más szerzők ellenvetéseivel.

4. Az evangéliumokban gyakran szereplő Emberfia kifejezés, mindannyiszor Jézus ajkán, csak azzal a ténnyel magyarázható, hogy Jézus önmagára alkalmazta és a közösség a kezdeti időktől fogva megőrizte tanításában és katekézisében a Jézus mondásokkal kapcsolatban: ez a legnagyobb történeti hűség jele. Cullmann, Jeremias, Longenecker érvelései ama állításokkal szemben, melyek szerint az arám közösség alkotta volna ezt a címet, nem találtak megfelelő cáfolatra. A kifejezés eredetiségének emléke jelen volt a palesztinai zsidó-keresztény közösségekben, feltűnik István diakónus vértanúságának ősi elbeszélésében és a Caesareai Euszebiosz által megőrzött Hégeszipposz szövegeiben.

5. Az Emberfia cím rendkívül alkalmas Jézus ajkán, hogy követői fokozatosan felismerjék az ő nem forradalmi, sem királyi-politikai, hanem kifejezetten vallásos-messiási küldetését (ami nem jelenti, hogy ne lenne társadalmi hatása).

A fentebb idézett racionalista szerzők, akik az Emberfia címet Jézus földi-politikai messiánisztikus követeléseire vonatkoztatják, képtelenek arra válaszolni, hogy miért csak Jézus ajkán szerepel ez a cím, míg másoknál hiányzik, ha róla beszélnek, sem arra, hogy miért áll szembe a kevésbé használt Krisztus címmel.

6. Ami Bultmann téziseit illeti, aki szerint az első és a harmadik csoportban Jézus nem önmagáról beszél, míg a másodikban ezt teszi, túlságosan mesterséges a *vaticinia ex eventu* megállapítással együtt, melyekben ideológiai princípium érezhető. Nem világos, hogyha Jézus, legalábbis perszonalista értelemben, tudatában volt messiási voltának, miért ne alkalmazhatta volna magára Jahve szolgája megváltó küldetését és miért ne mondhatta meg volna előre megdicsőülését? A két hagyományban is fennmaradt **Jónás jele** (Mt 12,39; Lk 11,30) és a legősibb eukarisztikus rítus (1Kor 11,23–25; Lk 22,19–20), azt igazolják, hogy Jézus elfogadta, hogy meghal „sokakért”, az ő bűnük bocsánatáért, mint Jahve szolgája, aki a halál után felmagasztalva dicsőségesen uralkodik (Iz 53,10–12).

7. Végül pszichológiailag is kevésbé tűnik hihetőnek, hogy néhány évtized alatt (ma már mindenki infantilisnek tartja Reimarus téziseit) létrejöhett volna ily paradox módon a szigorúan monoteista héber gondolkodás számára az „Ember és Isten Jézus mítosz”, ha nem lett volna Jézus ajkán és magatartásában egy olyan biztos történeti kapaszkodó, mely meglévő tapasztalatokból kiindulva lehetővé tette ennek a hitnek a fejlődését. Az eltelt idő rövidege, az igazolások és cáfolatok lehetősége, ily magas erkölcsiségű tanítás hirdetése, mely számos ponton nehezen elfogadható és ellentétes volt a kortárs zsidó és görög felfogással, a legősibb közösség hűséges hagyományozásának a módja, mely számára az Emberfia cím már nem volt használatban, ezek az elemek a racionalista és túlságosan reduktív értelmezések elfogadását nehezítik, hacsak nem fogadjuk el, hogy az Emberfia és Jahve szolgája Jézus messiási öntudatába vetett hit az első keresztény közösségekben világosan kimutatható.

4. A Küriosz cím

Külön kell fogalalkoznunk a Küriosz krisztológiai elnevezéssel,⁸⁵ mely az ősegyház számára a Krisztusba vetett hit megvallásának alapvető kijelentésére utal: Jézus az **Úr**, Jézus a Küriosz. A Küriosz fogalom a húsvét utáni közösség hitvallásában azt jelenti, hogy Jézus a mennyben az Atya jobbján ül, és elnyerte a dicsőséget. Ez a kijelentés ugyanakkor a jelenbe is helyezi kijelentését, akivel továbbra is kapcsolat létesíthető, s a benne hívő egyénileg és közösségileg is imádságában kifejezheti, hogy Jézus Isten, továbbra is él, és az általa alapított

⁸⁵ Art. *Úr*, in Haag, *Bibliai Lexikon*, 1875–1878.

egyháza mellett áll. A Küriosz kifejezést a LXX-es szentírásfordításban Isten megjelölésére alkalmazták és a legelső újszövetségi iratokban, a páli levelekben kizárólag Krisztussal kapcsolatban fordul elő.

a) A küriosz fogalom a görög világban

A keresztény használat gyökere elsősorban arra a görög kifejezésre utal, mely vallási és profán értelemben egyaránt megtalálható a hellén gondolkodásban. Szerapiszt, Oziriszt és Íziszt „küriosznak és küriának” nevezik a népi és misztériumvallásokban egyaránt. A küriosz abszolút elsőséget jelentett az istenség fogalmával együtt. Az első palesztinai zsidókeresztény közösség is találkozott ennek a szónak ezzel a használatával, de azt tudatosan Jézusra alkalmazta: „Beszélnek istenekről az égen és a földön, mivel sok istenük és uruk van, nekünk mégis egy az Istenünk, az Atya, akitől minden származik, s akiért mi is vagyunk, egy az Urunk, Jézus Krisztus, aki által minden van, s mi magunk is általa vagyunk” (1Kor 8,5–6).

A mindennapi életben a parancsoló úr, birtokos szinonimájaként pusztán megszólításként használták.

b) A küriosz fogalom a zsidóságban

A zsidók Isten nevét (JHWH) nem ejtették ki, s igazolhatóan az Adonáj kifejezéssel helyettesítették. Ez a szokás bizonyára már a Septuaginta fordítás előtt megvolt, a Kr. u. I. században már igazolható. Az Adonáj tehát az Úr értelemben pótolta Isten nevét. A görögül beszélő zsidó diaszpóra már a LXX-ban is alkalmazza a profán használat mellett, Istenre vonatkoztatva. Josephus Flaviusnál csak az ószövetségi idézetekben és imádságokban találkozunk vele, míg általában Istent nem említi ho Küriosz (az Úr) kifejezéssel.

c) Az Úr fogalom az arámul beszélő közösségekben

A tanítványok és maga Jézus is arámul beszéltek, s így természetes, hogy az első keresztény csoport nyelve szintén az arám volt. A Szentírásban is fennmaradt néhány arám fogalom, például a „Maranatha”-felkiáltás. A „mar” vagy „mari” az „Úr” értelemben használatos, királyoknak, császároknak jár ki, a „mari, mari” pedig egészen különleges megiszteltetést jelentett. Ez azonban még nem tükrözte az első keresztények hitét. Ahogy a görög küriosz egy általános jelentésből jutott el az abszolút úr jelentésig, ugyanez a fejlődés és átmenet tapasztalható a „mari” arám elnevezésnél. A kultikus arám imamegszólítás, mely az 1Kor 16,22-ben található, liturgikus kontextusban a küriosz-kijelentések középpontjában álló Jézusra, mint Úrra vonatkozik, hitvallási formában. Míg azonban a küriosz abszolút értelemben említi Jézust, addig a „Maranatha” a történelem beteljesedését várja, s a ősegyház hívja Urát, hogy jöjjön el.⁸⁶

d) Az Úr megszólítás az ősegyházban

A küriosz elnevezés csak Jézus halála után nyerte el teljes értelmét, mert ez a Küriosz Jézus szó pár már húsvét utáni, s egyúttal a jelenlegi funkcióira vonatkozik. Ezt hangsúlyozza Péter

⁸⁶ Vö. Jel 22,20: „Jöjj el Uram Jézus”; Didakhé X, 6: „Jöjjön a kegyelem és múljon el a világ. Hozsanna Dávid Istenének. Aki szent, jöjjön, aki nem, az térjen meg! Maran athá! (Μαράν άθά) Ámen!”, in *Die apostolischen Väter*, Tübingen 1992, 14.

apostol pünkösdi beszédében: „Tudja meg hát Izrael egész háza teljes bizonyossággal, hogy az Isten azt a Jézust, aki ti keresztre feszítettetek Úrrá és Messiássá tette”.

Jézus ezt a címet az Atyának való feltétlen engedelmissége alapján nyerte el, és ő éppen ezért magasztalta fel: „Engedelmeskedett mindhalálig, mégpedig a kereszthalálig. Ezért Isten olyan nevet adott neki, mely fölötte van minden népnek”.

Jézus földi életében, bár utal az Úr kifejezés önmagára való alkalmazására, valószínűleg mégsem töltötte meg abszolút értelemmel:

– Mk 12,35: „Mondá az Úr az én uramnak, ülj az én jobbjomra... Ha maga Dávid urának mondja, hogyan lehet akkor a fia?”

– Mk 11,3: „Az Úrnak van rá szüksége (azaz a szamárcsikóra)”.

– Mt 7,21: „Nem jut be mindenki a mennyek országába, aki mondja nekem: Uram, uram”.

– Jn 13,13: „Ti Mesternek és Úrnak hívtok, s jól teszitek, mert az vagyok”.

Az első keresztény szóhasználat valószínűleg az antiochiai közösségben alakult ki, és a kúriosz elnevezés abszolút használata Palesztinától távolodva erősödik meg. Korábban azonban már a húsvét utáni hitvallásokban szerepel, jelölve ezzel az eredet helyét, a feltámadt Jézus megtapasztalását: „En Uram és En Istenem”.

A személyes imádságformákban is megjelenik Krisztusnak mint Úrnak a megszólítása:

– 2Kor 12,8: „Háromszor kértem az Urat...”

– 1Tessz 3,12: „Gyarpítson és gazdagítson az Úr a szeretetben egymás és mindenki iránt...”

– 2Tessz 3,2: „Az Úr azonban hűséges... bízunk az Úrban... az Úr vezérelje szíveteket”.

– 2Tessz 3,16: „A békesség Ura... az Úr legyen mindnyájatokkal”.

– 2Tessz 3,18: „A mi Urunk, Jézus Krisztus kegyelme legyen mindnyájatokkal”.

Jézus nevének az említése szintén elterjedt az Istenhez intézett imádság során:

– Jn 4,13: „Bármit kértek a nevemben, megteszem nektek”.

– Jn 15,16: „Mindent megad nektek az Atya, amit a nevemben kértek tőle”.

– Jn 16,24k: „Eddig nem kértetek semmit a nevemben, kérjétek és kaptok, hogy örömtők teljes legyen”.

Az ősegyház Maranatha imádságának két jelentése maradt fenn. Az egyik egy felszólítás, míg a másik egy kijelentés. A mar anatha: Az Úr eljön. És a maranatha: Jöjj el Urunk. Vagyis az Úr eljön az idő végén, ez biztos, de kérni is kell, ezt az imádság viszi végbe, ahogy Jézus tanította: „Jöjjön el a te országod” (Mt 6,10). Az Úr cím elterjedését elősegítették a hitvallási formák:

– Róm 10,9: „Ha tehát száddal vallod, hogy Jézus az Úr...”

– Fil 2,9: „Isten fölmagasztalta és nevet adott neki”.

– 1Kor 12,3: „Senki sem mondhatja, Jézus az Úr, csak a Szentlélek által”.

V. A Fiú és az Abba

Jézus tudatosan vállalta az üdvösség prófétaí és papi közvetítői szerepét, és a várt messiás feladatát, de az eljövendő Emberfia az eszkatologikus bíró és király transzcendens értelmében, amelyhez hozzávetve a megváltó szenvedést is. Valójában Jézus adott lökést a különböző messiási alakok egyesítésének, melyet a húsvét utáni közösség a feltámadás tapasztalatának fényénél továbbgondol.

Az evangéliumok azonban más, a későbbi teológiához közelálló címetek is adnak Jézusnak. Itt foglalkozunk majd az „Isten Fia”, legfőképpen azonban a „Fiú” abszolút értelemben vett jelentésével, mely utóbbi erősebb, kevésbé összetett és ebből származik az első.

A) Történeti gyökerek

1. A Filippi levél Krisztus himnusza (Fil 2,6–11)

Szükséges egy visszatekintő kutatás, melynek során megállapíthatjuk, hogy a 30-ban keresztre feszített és meghalt Názáreti Jézust néhány évvel később közössége nemcsak Úrnak és Krisztusnak ismerte el, hanem isteni természetűnek, ahogy azt Pál apostol Filippiekhez írt levelének pre-paulinus himnusza vallja.

Pál apostol több alkalommal volt Filippiben, valószínűleg 49–50-ben kezdte el igehirdetését. A várost 148-ban foglalták el a rómaiak, s egy híres csata is, Kr.e. 42-ben, melyben Octavius és Antonius legyőzte Brutust és Cassiust, nevezetessé tette. Kr.e. 30 körül Augustus császár katonai kolóniát létesített Colonia Iulia Augusta Philippensis néven, mely elnyerte a római polgárjogot is. Ez a római kolónia még Pál apostol idejében is virágzott, aki egy kis zsidó közösséget talált itt, melyet egy Lídia nevű prozelita vezetett, aki valószínűleg az első asszony volt, aki európai földön befogadta az evangéliumot és megkeresztelkedett számos filippi-beli társával. Ők alkották az első keresztény közösséget Európában.

A Filippi levél hitelességét a legtöbb egzegéta elfogadja, ahol a híres himnusz (*Carmen Christi*) található, a 2,6–11-ben:

⁶ Ő mint Isten, (Isten formájában [én μορφή θεού] volt [ὑπάρχων], és) az Istennel való egyenlőséget nem tartotta olyan dolognak, amelyhez föltétlenül ragaszkodnia kell, hanem szolgai alakot öltött, ⁷ kiüresítette magát, és hasonló lett az emberekhez. Külsőjét tekintve olyan lett, mint egy ember. ⁸ Megalázta magát és engedelmeskedett mindhalálig, mégpedig a kereszthalálig. ⁹ Ezért Isten felmagasztalta, és olyan nevet adott neki, amely fölötte van minden névnek, ¹⁰ hogy Jézus nevére hajoljon meg minden térd a mennyben, a földön és az alvilágban, ¹¹ s minden nyelv hirdesse az Atyaisten dicsőségére, hogy Jézus Krisztus az Úr.

A különlegesség abban áll, hogy ilyen rövid idő alatt, vagyis a keresztre feszített halála után kb. 25 évvel, írt levél már tartalmazza az „isteni természet” preegzisztens állítását, vagyis Jézus Istennel való egyenlőségét egy három fázisú krisztológia sémájában (preegzisztencia, kenózis, felmagasztalás: ezek Pál apostol más leveleiben is megtalálhatóak), mely egy korábbi közösségben meglévő és imádkozott (énekelt) mély krisztológiai pre-paulinus himnusz.

Ha az 1Kor 15,3b–5 a Jézus feltámadásába vetett hit kérdését vetette fel már a Kr. u. 34-es évtől kezdve, akkor ez a himnusz Jézus történeti alakjára kérdez rá, hogy miként jelent meg ily rendkívül gyorsan az Isten „mennyei Fiában” vetett hit.

Nehezíti a kérdésfeltevést az a tény, hogy az ókorban nem találunk ehhez hasonlót, még a *theiosz anér* (isteni ember) elgondolásában sem, mely ettől lényegében különbözik.

A himnusz bizonyosan pre-paulinus eredetű. A már korábban használt és az 1Kor 15,3b–5-ben található pre-paulinus hitvallásra alkalmazott kritériumok alapján megállapíthatjuk:

1. Pál apostol világos szándéka, hogy egy korábbi valóságot magyarázzon a már használatban lévő himnusszal. A szövegösszefüggésből kitűnik, hogy a himnusz nem a levéllel együtt keletkezett.

2. A szöveg egy sajátos, ritmikus formával rendelkezik (paralellismus membrorum), mely még a jelen fordításban is érezhető.

3. A himnusz kivehető a levélből, és önmagában is megáll, bár a Fil 2,5a és 12 között még is törés marad a pontosan felépített levélszerkezetben.

4. A himnusz nyelvezete nem páli kifejezéseket tartalmaz (melyek módosítás nélküliek; talán egyetlen hozzátétel van: „mégpedig a kereszthalálig”). Oly ritka és páratlan fogalmakkal találkozunk, melyek eltérnek Pál apostol teológiájától. A himnusz szerint a preegzisztens Jézus isteni léttel rendelkezett (ἐν μορφῇ θεοῦ), mely már közel áll a természet fogalomhoz, de azzal nem azonos.

Úgy tűnik, hogy ennek a himnusznak liturgikus használata volt, és talán már egy korábbi levél részét is képezte, és később kapcsolták a jelenlegihez. A himnusz egy pogányságból megtért közösségből jött létre, és így a filippiek megtérésének kezdetére vezethető vissza Pál apostol 49–50-ben tett első missziós útja alkalmával, de az sem kizárt, hogy még régebbi, és ebben az esetben az antiochiai közösségből származik.

Anélkül, hogy a későbbi teológiai vitákban elmerülne kijelenthetjük, hogy ebben az ősi prepaulinus himnuszban már egy viszonylag érett, mély kifejeződésű krisztológia jelenik meg, mely minősíti az első keresztény közösséget. Ez azt is jelenti, hogy a krisztológia fejlődése nemcsak a nagy teológusoknak, Pálnak illetve később Jánosnak köszönhető, hanem annak a mély teológia gondolkodásra képes közösségnek, mely képes volt kialakítani és megőrizni itt és az 1Kor 15-ben található ősi hagyományt.

Megfigyelhető az ellenőrzött hitkifejezések gazdagsága, melyek egyébként könnyen feledésbe merülnek. Éppen itt tehetjük fel a kérdést: vajon a via regressiva segítségével eljuthatunk-e Jézus szinoptikus hagyományának kiindulópontjához, melyet gyakran húsvét utáni alkotásnak gondolnak. Egyidőben a húsvéthoz kapcsolódó „kreativitás” gondolata is felmerült, ám előtte Jézus igehirdetése és kinyilatkoztatása alapján még nem jöhetett létre egy húsvét előtti görög kifejezésekkel élő közösség.

2. A Fiú krisztológia húsvét előtti vonatkozásai

a) A Pál és János által kifejtett krisztológia nem személyes alkotás, vagyis a szinoptikusokkal szemben nem beszélhetünk „ugrásról”. Éppen ellenkezőleg, egy folyamatos elmélyülésről van szó, mely a feltámadás megtapasztalásából kiindulva a mester tanítására és életére visszaemlékezve fogalmazza meg teológiáját, mely a hit közös alapján állva a hívő közösségtől kapja legmélyebb kifejezéseit.

A fenomenológia segítségével azonban kimutatható, hogy a közösségi tapasztalat nem csökkenti Krisztus és a Szentlélek személyes megtapasztalását, melyet Pál „kinyilatkoztatásnak” nevez, és éppen ezáltal érthető, hogy a tapasztalatok és az ismeretek növekedésével hogyan alakul ki a közösség, melyben a maga szintjén mindenki részesül.

Az ellenőrzés nélküli közösséget fenyegeti a mítoszban való elmerülés veszélye, a teológiai kreativitás legjelentősebb időszakában, és ezért fogalmazták meg az evangéliumokat, melyek a gnózisba való szétszóródás veszélyével szemben a történeti emlékezés gyökereire való visszatérést jelentik.

A Fil 2,6–11 himnuszig való fejlődés is csak a közösség és a páli hagyomány ellenőrzése alatt jöhetett létre.

b) A pogányságból jött Isten fia cím elképzeléssel szemben kimutatható, hogy Pálnál és az ő közösségeiben ez az elnevezés nem, vagy ritkán szerepel (mindössze 15 alkalommal, míg a *küriosz* 184-szer, nem beszélve a *khriszosz* előfordulási helyeiről).

Azonban a közösség által korábban alkotott formulákkal együtt megtaláljuk az Isten Fiát, szótériológiai értelemben, mellyel Pál az általa hirdetett evangélium tárgyát mutatja be (Róm 1,3.4.9; Gal 1,15–16; 4,4).

Itt azonban nem az Isten Fiát, hanem az „Ő Fiát” használja, ezzel adva abszolút értelmet a „Fiúnak” az „Isten Fia” általános felfogása mellét.

c) Vajon honnan származnak ezek a meghatározások? Talán Pál apostol húsvéti vagy a húsvét utáni pre-paulinus közösség tapasztalatának és hitének teológiai kifejtései? Vagy olyan teológiai és krisztológiai fogalmakról van szó, melyeket húsvét előttieknek tekinthetünk, Jézus központi üzenetének, mely a mennyei Atya kinyilatkoztatása?

Ha kimutatható Jézus páratlan volta az ő Atyja megszólításában, akkor ezzel logikusan együtt jár a Fiú meghatározás, aki egy belső abszolút kapcsolat hordozója.

Más szavakkal:

– Jézusnak Isten országáról szóló történeti üzenetének középpontjában az ő fiú „vallása” tárul fel, vagyis Istennek mint Abbának, kedves Atyának a jézusi kinyilatkoztatás különleges síkján.

– De egyúttal megfigyelhető Jézus magatartása az Abba felé, az ország hatalommal való kinyilatkoztatásában, abban a biztonságban, ahogy más húsvét előtti elemekkel együtt Isten közelébe, mint az üdvösség középpontjába állítja önmagát, mellyel együtt jár az Abbával való páratlan kapcsolat tudatossága.

– Ennek az ismeretnek abszolút megfelelője nem lehetett más, mint a Fiú. Ám a racionalizmus ezt megtagadja Jézustól. Bárki megalkothatta vagy a közösségnek kigondolhatta, kivéve Jézust? De miért? Ezt történeti-filológiai érvekkel nem igazolhatjuk.

– Vajon kimutatható-e, hogy az Abba kinyilatkoztatása és Jézus váratlan magatartása tényleg túl vannak-e nyomai ennek a kifejezett öntudatnak, hogy ő a „Fiú”, mely abszolút fogalom erősebb az „Isten Fia” megnevezésnél, mely kontextusa nem mindig fejezi ki ezt az abszolút kapcsolatot.

– A Fiú szó abszolút alkalmazása vezet a végső kidolgozáshoz, az „Isten Fia” fogalom görög abszolutizálásához, egészen a nagy zsinatokig, és nem fordítva.

– Nagyon jelentős a folyamatosság a legősibb és legismertebb újszövetségi meghatározások és az Abba és a „Fiú” címek között a szinoptikus hagyományban. A Filippi levél himnusa pre-paulinus jellegűen már igazolta ezt az előzetes hagyományt és azt a folyamatosságot, mely a kutatás kiindulási pontjaként szerepelhet.

3. Atyaság és istenfűség az Ószövetségben

a) Isteni atyaság az Ószövetségben⁸⁷

A kánaáni termékenység istenek és ósatyák elnevezésével kapcsolatban a legősibb héber szövegekben bizonyos fenntartás van Jáhvének Atyaként való megszólításával. A rabbinista irodalomban csak néhány helyen vonatkozik Istenre, családi környezetben viszont elterjedt. A jahvista hitben Isten atyaként való elgondolása nem jelenik meg, mivel az atya szó egy biológia kapcsolatra utalna az istenséggel, s ezáltal csökkentené a teremtmény és a teremtő közötti távolságot.⁸⁸

⁸⁷ Vö. Art. *Abba*, in HAAG, *Bibliai Lexikon*, 1.

⁸⁸ Isten anyai tulajdonságaira a jahvista vallásban csak hasonlatokban és a rokonság meghatározott kapcsolataival történik utalás. Vö. Art. *Anyá*, in HAAG, *Bibliai Lexikon*, 74–75.

b) Az istenfiúság az Ószövetségben és az intertestamentárius időben

Bevezető megjegyzések

1) Említettük, hogy az „Isten Fia” cím a zsidó szövegekben kétes értelmű, egészen az Újszövetségben való megjelenéséig. A legősibb szövegekben is annyira széleskörű a használata, hogy egymagában nem elég Krisztus istenségének a meggyőző igazolására, s ahol neki tulajdonítják, csak nagy általánosságban jelentheti a messiást. Csak sajátos szövegösszefüggésben lehet transzcendens értelemben felfogni, ám a történetiség kérdése ekkor is fennáll.

Az Ószövetségben és az intertestamentárius időszakban, összefüggésben a szent szövegben meghatározott isteni atyaság elismerésével, az „Isten fia” vonatkozhatott Izrael egész népére, annak királyaira, és szívük ártatlansága miatti igazakra (pl. Zsolt 2,7: „Fiam vagy te”; Zsolt 89,27: „Atyám vagy, Istenem és üdvöm sziklája.”; Bölcs 2,16: „Atyjának nevezi az Istent.”; Bölcs 5,5: „Isten fiai közé sorolták” stb.), és általánosságban minden hívő Atyának hívhatta Istent, és mint Isten fiai tartoztak a választott néphez.

2) A legősibb szinoptikus hagyományban az „Isten fia” kijelentést nem a későbbi zsinatok „természet és lényeg szerint való” elgondolásában használják, sem a páli és jánosi teológia értelmében, de Bultmann és követőinek kijelentése sem állja meg a helyét metodológiailag, hogy a földi Jézus ajkán az „Isten Fia” cím csak a palesztin közösség alkalmazása, melyre erőteljesen hatott a gnózis vagy a kultikus misztériumok befolyása.

Az arám és a görög keresztény közösség időbeli és nyelvi teljes szétválasztása és annak feltételezése, hogy az „Isten Fia” kifejezésnek egyedül görög vagy keleti értelmet lehetne adni, mára meghaladottá vált.

3) Teljesen kritikátlan azt gondolni, hogy az Isten fia elnevezés csak a hellén félistenek és a keleti vallások istenfiainak hatására jelenik meg, és nem lenne eredetileg is a zsidó apokaliptika hagyományában és az I. századi zsidóság közös kulturhátterében. Az anonim teremtmény közösség mítosza egyáltalán nem tartható.

4) Az „Isten Fia” cím jelen van a Szentírási és az intertestamentárius irodalomban, és ezzel számolni kell. Akik azt állítják, hogy Jézusnak nem volt messiási öntudata, melyben görög és keleti hatást vélnek felfedezni, ez egyúttal annak a feltételezése is, hogy az Ószövetség és az intertestamentárius irodalom nem ad alkalmat a teljes értelemben vett Isten Fia fogalom számára, mely érett formájában az Újszövetségben és a zsinatokon jelenik meg. A görög eredet ellen szól azonban az a tény, hogy az „Isten Fia” cím soha nem kerül kapcsolatba az ilyen fel fogású isteni emberrel.

Szövegelemzés

1) Isten Fia az Ószövetségben

Érvényes az első századra is, melyben az Újszövetség megjelenik, hogy „Isten Fia” a király (2Sám 7,14; innen származik: Zsolt 2,7; 89,27; vö. 110,3). Egyesek szerint e szövegeknek nehéz messiási értelmet adni, mert túlságosan is kötődnek a történelmi királysághoz. Az Ószövetségben sohasem jelenik meg az isteni leszármazás gondolata, a szigorú héber mono teizmus miatt.

Izrael és az izraeliták gyakran Jahve fiaiként szerepelnek jogi, adoptív értelemben.

– Ez a hagyomány a Kiv 4,22 („Izrael az én elsőszülött fiam”) és a Jer 31,9-re („Atyjává lettem Izraelnek, és Efraim elsőszülött fiam”) vezethető vissza, ahol JHWH Izraelt elsőszülött és kedves fiának nevezi, mely kimagaslik a nemzetek közül (Jer 3,19); akit Egyiptomból hívott Oz 11,1. Hasonlat képen mondják Istent Izrael Istenének (MTörv 32,6: „Nem Atyád és Teremtőd?”; 18: „Isten, aki életet adott neked”; Jer 3,4: „Én Atyám, ifjúkorom bizalmas barátja”).

– Jelentős rész a Második Törvénykönyv 14,1: „Az Úr a ti Istenetek fiai vagytok.” (Vö. 32,5–19 és Iz 43,6; 45,11; Oz 2,1), ahol az izraeliták JHWH lányai és fiai. E szövegektől függenek az Ószövetség többi utalásai a bölcsességi és az intertestamentárius irodalomból (Bölcs 9,7: „Te szemeltél ki néped királyává, fiaid és lányaid bírójává.”), és ez vonatkozik Istenre, aki irgalmas Atyaként fordul fiai felé (Salamon Zsolt 17,23, a Jud 9,14). A Jud 9,4-ben a zsidók Isten „kedves fiai”.

– A megszólítás ritkán szerepel önálló személyek esetében, ám az Isten „fia” elnevezést soha nem találjuk személynévként, mint más népeknél.

– Némely kutatók állítják, hogy az Isten fia címet soha nem alkalmazták a messiásra a Zsolt 2,7 és a Sám 7,14 ellenére sem. Ez azonban nem igazolható, mivel ahogy láttuk, Qumránban jelen van a dávidi messiás alakjában.

2) Isten Fia és a messiás kapcsolata

Jézus korában az Isten fia fogalom a messiás szinonimájaként is megjelent és messiási kontextusban is lehetett értelmezni, mint egy sajátos címet: Izrael királyaira és Dávid fiára való JHWH-i atyaság sajátos fogalma mellett. A második zsoltárt különösképpen is messiási értelemben fogta fel a zsidó irodalom, melyben JHWH így szól a királyhoz: „Fiam vagy, ma adtam neked életet.” (ide kapcsolható a Salamon Zsolt 17,26).

Jézus az Atyát Abbának szólítja, mely vele a sajátos „Fiú” kapcsolatot alakítja ki. Csak néhány helyen mutatkozik be, mint Fiú, de sehol sem hirdeti magáról, hogy „Isten Fia”.

B) Az Abba kinyilatkoztatása a szinoptikus evangéliumokban

1. Az új fiú kapcsolat

Az Isten országáról szóló isteni üzenet alapvető jellegzetessége az Istennel való új kapcsolat kinyilvánítása, melyet Krisztus hozott és követel tanítványaitól: a fiú vallást, mely döntően különbözik a Jézus által tökéletesített Ószövetség Istenének kinyilatkoztatásától.

Jézus egységesíti a kettős szerepet parancsot, Isten és az ember szeretetét, melyhez hozzákapcsolható Isten országának üzenete, központban az Atya, és Jézusnak az Atyával való sajátos kapcsolat kinyilatkoztatásával.

2. Az Atya szó használata Istenre vonatkozóan a jézusi-logionokban

a) Joachim Jeremias-különböséget tesz a Jézus ajkáról elhangzó Istent atyának jelölő kifejezés és a megszólításokban Istent „abba”-ként szerepeltető fogalom között („atyám”). Az első kifejezés 179-szer fordul elő, melyekben az Atya szó jelenik meg Istennel kapcsolatban: Márknál 4-szer, Lukácsnál 15-ször, Máténál 42-szer, Jánosnál 109-szer, összesen 170-szer. Ez az „Atya” szó használatának hangsúlyozását jelöli Isten megjelölésére. A „mennyei Atya” esetében (vö. Máténál: a mennyek országa) a palesztin keresztény közösség semitizmusa ismerhető fel kateketikai és liturgikus szempontok alapján. Pál közösségeiben az Atya használatá szintén a liturgikus és ima formulákra korlátozódik.

Ebből azonban nem az következik, hogy Jézus ezt soha nem használta Istennel kapcsolatban, éppen ellenkezőleg, az Atya megszólítás Istenre vonatkoztatva feltűnik Jézus imájában.

b) A logionok három típusa különböztethető meg:

- Isten a *hó Patér* („az Atya”, az *én* vagy a *ti* személyes névmások hozzátétele nélkül)
- Jézus, mint a „mi Atyánkról” beszél
- Jézus Istent „Atyám”-nak szólítja (melyhez kapcsolódnak az „Emberfia Atyja” megnevezések, Vö. Mk 8,38; Mt 16,27).

c) A személyes névmás nélküli Atya főleg Jánosnál szerepel, és ez egy késői használatra utal.

A Mt 28,19 keresztelési formulája a liturgikus kiterjedést mutatja („Kereszteljétek meg mindenkit az Atya és a Fiú és a Szentlélek nevére!”), és a *lex orandi* áll az 5 páli hely használata mögött is (1Kor 8,6: „Az Atya, akitől minden származik.”; Róm 6,4: „Krisztus az Atya dicsőségéből feltámadt a halálból.”; Kol 1,19: „Úgy tetszett az Atyának...”; Ef 2,18: „Szabad utunk van az egy Lélekben az Atyához.” 3,14: „Meghajtom térdemet az Atya előtt.”). Jeremiás által kétségbe vont Mk 13,32 logion: „még a Fiú sem”, mely a parúziára vonatkozik, amit betoldásnak tart, számolva a palesztin és görög közösségek különbségével, de nem gondol a kettős nyelvhasználat jelentőségére.

d) **A ti Atyátok.** Őt hiteles mondás sorolható e kijelentés mögé (a párhuzamos helyek nélkül):

- Mk 11,25: „...hogy mennyei Atyátok is megbocsátja bűneiteket”;
- Mt 5,48: „... amint mennyei Atyátok tökéletes”;
- Mt 6,32: „mennyei Atyátok tudja...”;
- Lk 12,32: „Atyátok úgy látta jónak...”;
- Mt 23,9: „Egy a ti Atyátok, a mennyei”.

Jézus Istenről szólva tanítványainak a „ti Atyátok” formulát használta, de nem meggyőző az a vélemény, hogy a kívülállókhoz az egyszerűbb „*atya*” kifejezést használta volna (kivéve a példabeszédek és hasonlatok esetét), és sohasem a „*ti Atyátok*” megszólítást.

Fontos megjegyezni, hogy Jézus sohasem állította magát egy szintre másokkal az Atya szó használatakor, mely őt Isten előtt az emberekhez sorolta volna. Talán jobban érthető ez az egyetlen kivétel említésével, mely a Miatyánk első szavai: egyedül itt szerepel Jézus ajkán, ám a „*ti Atyátokról*” szóló tanításban, az imádságban nem a „*ti*”, hanem a „*mi*” szerepel

e) **Az én Atyám.** Az evangéliumok legjellegzetesebb kifejezései azok, melyek Jézus páratlan kapcsolatát mutatják az Atyával, az „Atyám” megszólítással.

Az idézhető helyek nem gyakoriak, ám kapcsolódnak a Jézus által adott kinyilatkoztatás gondoltával, mely az Atyától kapott saját hatalmára vonatkozik. A *Hymnus Jubilationis* a központi logion (Mt 11,27: „Igen Atyám”; Vö. Lk 10,21: „Dicsőítelek Atyám”), mely mellett a szinoptikusokban más ehhez hasonló mondásokat is találunk.

- Mt 16,17: „Nem test és vér nyilatkoztatta ki ezt neked, hanem az én mennyei Atyám.”
- Mk 13,32: „... csak az Atya.” (kifejtését lásd később).
- Lk 22,29: „Nektek adom az országot, mint ahogy Atyám nekem adta.”

A következő helyeket J. Jeremias nem tartja hiteleseknek:

- Mt 15,13: „Tövestül kitépnek minden növényt, melyet nem mennyei Atyám ültetett.”
- Mt 18,19: „Ha ketten közületek valamiben egyetértenek a földön, és úgy kérik, megkapják mennyei Atyámtól.”

- Mt 25,34: „Gyertek Atyám áldottai...”
- Mt 26,53: „Vagy azt hiszem, hogy nem kérhetném Atyámat, s nem küldene 12 légió angyalnál is többet...”

A jézusi szóhasználat különleges eseténél állunk, mivel az „Atyám” kifejezésnek nincs megfelelője a rabbinikus irodalomban. Az általános jelentés mellett Jézus ajkán az „*én Atyám*” az istenséggel való páratlan és egyedülálló kapcsolatát fejezi ki.

3. Az „Atya” megszólítása Jézus imájában

a) Jézusnak az Atyával való megkülönböztetett kapcsolata, melyet az Atyám-logion igazolt, egy másik megszólításban is megerősítést nyer, mégpedig az Atya használatában. E logionok hitelessége az eredeti Jézus-beszédek hitelessége alapján kimutatható. Isten Atyaként való megszólítása nem található meg a késő judaizmusban sem, csak néhány helyen a diaszpóra poszt-kanonikus irodalmában. Az újszövetség korában Istent kétféle módon szólították meg: Abinu, Malkenu (Atyánk, Királyunk), de nem létezett az Atyám megszólítás.

b) Az Atya kifejezés részletes elemzése: Ha volt szokatlan Jézusnak az Istenhez való fordulásában, akkor ez éppen az „Atyám” megszólítás használata volt, mely nem volt használatban az „Abba” arám forma alapján.

Az „Abba” arám szó azonban csak három alkalommal fordul elő az Újszövetségben (Mk 14,36: „Abba, Atyám...”; Róm 8,15: „A fogadott fiúság lelkét nyertétek el, általa szólítottuk: Abba, Atya!”; Gal 4,6: „A Fia lelkét árasztotta a szívünkbe az Isten, aki Őt így szólítja: Abba, Atya”) a hagyományos magyarázó, görög átírásban: Ἄββα, ὁ πατήρ.

Ennek a formulának abszolút különlegessége a perikópák hitelességének kritériumai alapján vizsgálható. Az arám kifejezés megőrzése a páli közösség használata során összevethető a római, nem általa alapított közösséggel, s egyúttal az ősegyházban való elterjedését is bizonyítja. E megszólítás páratlan volta Jézus imájának a visszhangja, még ha az Újszövetségben egyedül a Mk 14,36-ban is található, az Olajfák-hegyén a Getszemáni kertben. Mégis, már a hagyományos változatlan formulát adja vissza a görög, és az „Atyám” kijelentések háttérben a két forma váltakozását tapasztalhatjuk.

J. Jeremias egy időben az „Abba” infantilis jellegét hangsúlyozta, mely a kisgyermekkor nyelvezetéhez tartozott, ám később változtatott véleményén, igazolva az idősebb fiúk családi nyelvhasználatát is.⁸⁹ Azonban ez a családias forma a későbbi Targum⁹⁰ szerint az Istennel való kapcsolatban kerülendő. Jeremias szerint az „Abba” használatából még nem következethetünk Jézussal kapcsolatban az Istenfia krisztológiára vagy a preegzisztenciára, mely viszonylag korán megjelent az ősegyházban. Az „Abbá”-ban táru fel Jézus küldetésének utolsó titka, hogy ő tudatában volt felhatalmazásának a kinyilatkoztatás továbbadására, mivel Istent úgy ismerte meg mint Atyját (Mt 11,27).

4. A „Fiú” kinyilatkoztatása az Újszövetségben

a) *Előzmények*

1) Az „Atya” kinyilatkoztatásával együtt megy végbe a Fiú kinyilatkoztatása is. A „*via regressiva*” segítségével a Jézus istenségét meghatározó abszolút Fiú címből indulunk ki, mely főleg a János evangéliumban szerepel, s amely Pál apostol kijelentéseivel együtt a keresztény kinyilatkoztatás csúcspontját jelenti.

Krisztus Isten voltát legteljesebben visszatükröző ősi homológia: az „Urunk Jézus Krisztus”, ahol az Úr a Küriosz, vagyis az Isten, a későbbi közösségnek vagy a dogmatikai fejlődésnek olyan alkotása, melynek a folyamatosságát a szinoptikus hagyományokban és a Názáreti Jézus hiteles szavaiban látjuk, mely az ő „Fiú” mivoltának tudatában nyilvánul meg.

⁸⁹ JEREMIAS, J., *Neutestamentliche Theologie*, Gütersloh 1971, 73: „Er hat mit Gott geredet, wie ein Kind mit seinem Vater”.

⁹⁰ TgMal 2,10

R. Schnackenburg elismeri, hogy a negyedik evangélium a történetkritikai kutatás súlyos kérdéseit veti fel. Igaz, hogy ez az evangélium mindenekelőtt egy üdvözítő üzenet, de mégis a történelem Názáreti Jézusa megtestesülésének hite alapján áll. A történelemmel való kapcsolata nem azonos a többi evangéliuméval. Nem az egyes tények, mint inkább azok háttere, kultúrtörténete érdekl. Mindazonáltal számos idő és helymeghatározása pontosítja a szinoptikusok elbeszéléseit.⁹¹

2) A keresztény hagyomány során az Isten Fia cím fejezte ki legjobban az Atya és a Fiú közötti páratlan kapcsolatot. Főleg a páli és a jánosi teológiában, saját liturgiájuk és dogmatikájuk kifejtésében. Vajon megfelel-e az Isten Fia fogalom eredeti gyökerének? Itt merül fel a kontinuitás és diszkontinuitás a hit kifejezéseivel kapcsolatban. Voltak, akik törést feltételeztek, az arám és a görög közösség között, melyet a hit továbbadásában a kettős nyelv eredményezett.

b) A via regressiva nyújtotta teljes kép

A János evangélium kétség kívül a keresztény kinyilatkoztatás teljességét nyújtja, ám emellett Pál apostol levelei az újszövetségi íráskor keletkezésénél már tartalmazzák a transzcendens és páratlan értelemben felfogott Krisztusba mint Isten Fiába vetett hitnek a lényegét, és azt a teljes képet, mely a kereszténység számára később is meghatározóvá vált. Központi helyet foglal el Jézus Krisztus alakja mint Isten Fia, Felkent, aki „Isten az Istentől” (vö. a Credo kijelentését).

János a „fiú” fogalmat (abszolút értelemben) gyakrabban hozza, mint az „Isten Fiát” és ezzel kétségkívül istenségére utal. Ezeknek a mondásoknak és szövegösszefüggéseknek történetiségét azonban nehéz igazolni. Pál apostol abszolút értelemben használja a Fiút, általában a hagyományból örökölt hitvallások alapján, melyeket himnuszokban, áldásokban, homológiákban és levelei buzdításában ad tovább. Ezekben látható az a folyamatosság, amely visszamenő kapcsolatot jelent a szinoptikus hagyománnyal.

1) A János evangélium

1. A kiindulópontot a prólógus adja meg az egész mű számára: „Az Ige Isten volt...”, aki Jézus Krisztus (Jn 1,1). Az evangélium első záradéka jelenti a befejező keretet: „Ezeket följegyeztem, hogy higgyétek: Jézus a Messiás, az Isten Fia, s hogy a hit által életetek legyen benne” (Jn 20,30).

János több helyen bemutatja Krisztus Istennel való azonosságát, amikor istenségét hangsúlyozza: „A zsidók még inkább az életére törtek, mert... Istent is Atyjának nevezte, s így egyenlővé tette magát az Istennel” (Jn 5,18); „Én és az Atya egy vagyunk” (Jn 10,30); „A zsidók... meg akarták kövezni... azért, hogy ember létedre Istenné teszed magadat” (Jn 10,31.33); és a főpapok részéről a Pilátus előtti igazolás: „Nekünk törvényünk van, s e törvény szerint meg kell hálnia, mert Isten Fiává tette magát!” (Jn 19,7).

A János evangélium majdnem egész ötödik fejezete (v. 16–30) Jézusnak az Atyával való egyenlőségét mutatja: amit az Atya tesz, azt teszi a Fiú; az Atya föltámasztja a halottakat, s a Fiú is; úgy tiszteljük a Fiút, mint az Atyát; a Fiúnak élete van önmagában, mint az Atyának; az Atya átadta neki az ítéletet és a dicsőséget (vö. Jn 10,22–39).

2. A János evangéliumban (1,12; 11,52 valamint leveleiben) amikor az istenfiúságról beszél a tekna kifejezést használja (Isten gyermekei), míg Krisztus esetében a hüiosz szerepel (fiú).⁹²

⁹¹ Vö. Jn 1,28: „Éz Betániában történt, a Jordánon túl, ahol János keresztelt”; 1,29: „Másnap...”; 1,35: „Másnap megint ott állt János két tanítványával”; 1,39: „A tizedik óra körül járhatott”; 1,40: „A kettő közül... az egyik András volt”; 1,41: „Reggel találkozott testvérével, Simonnal”; 1,43: „Másnap Galilea felé tartva találkozott Fülöppel” (hogy csak az első fejezet adatait említsük).

⁹² Vö. 1Jn 3,1. 2. 10; 2Jn 1,4. 13.

3. Az „Én” személyes névmás Jézus ajkán akkor nyer rendkívüli fontosságot, amikor abszolút értelemben használja. Az „Én vagyok” önmaga meghatározása azokkal a szavakkal, amelyekkel JHWH mutatkozott be Mózesnek az égő csipkebokorban (Kiv 3,14). Ezért mondhatja Jézus: „mielőtt Ábrahám lett, én vagyok” (Jn 8,58); „Ha nem hiszitek, hogy én vagyok, meghaltok bűnötökben” (Jn 8,24); „Amikor majd fölemelik az Emberfiát, megtudjátok, hogy vagyok” (Jn 8,28). Ezzel Jézus ugyanazt az elismerést igényli magának, mint amellyel Jahvét elismerték (Iz 43,10: „Hogy az emberek megtudják és higgyenek nekem és megértsek, hogy én vagyok”; 52,6: „Azon a napon majd megértik, hogy én magam mondom: Íme, itt vagyok!”).

1) Pál apostol levelei

Pál leveleiben Krisztus istensége világosan megnyilvánul, elsősorban a Filippi levél himnuszában (2,6–11: „Istennel való egyenlőségét nem tartotta zsákmánynak”). A Kol 1,15–17: „Ő a láthatatlan Isten képmása, minden teremtmény elsőszületője, mert benne teremtett mindent... ő előbb van mindennél, és minden benne áll fönn”; és a Kol 2,9–10: „Benne lakik testi formában az istenség egész teljessége”.

A Zsidókhoz írt levélben pedig az istenség teljes értelmében tárul fel „a Fiú” páratlan kinyilatkoztatása: „Ebben a végső korszakban a Fia (ἐν υἱῷ, Fiúban) által beszélt hozzánk”.

2) A szinoptikus evangéliumokban Jézus a Fiú és a mennyei „Abba” különleges kapcsolatát tárja fel.

Jézus tudja, hogy a mennyei Atyával egyedülálló kapcsolata van:

– Az „én Atyám” és a „ti Atyátok” megkülönböztetés.

– A szinoptikusokban a „mi Atyánk” csak egyetlen egyszer szerepel Jézus ajkán, amikor imádkozni tanítja híveit, ahol valószínűleg az Abba szó szerepelt.

– Önmagáról szólva kizárólag „én Atyámat” említi, másokhoz pedig „ti atyátokkal” fordul (Jn 20,17: „Fölmegek Atyámhoz és a ti Atyátokhoz, Istenemhez és a ti Istenetekhez”; Mt 11,25–26: „Dicsőítelek Atyám... Igen Atyám... Atyám mindent átadott nekem”; Mt 7,21: „... aki teljesíti mennyei Atyám akarátát”; Mt 18,35: „Így tesz mennyei Atyátok is veletek, ha mindegyitek meg nem bocsát szívből embertársának”).

– Ő az egyetlen Fiú (Mk 12,6: „Már csak egyetlen fia maradt, akit nagyon szeretett”; Mk 13,32: „Azt napot vagy órát senki sem tudja, az ég angyalai sem, sőt még a Fiú sem, csak az Atya”), s így különbözik mindenkitől, mert az ő istenfiúsága egyedül az Atyától függ, aki a kezébe helyezte az ítéletet, a bűnök megbocsátását, az Atya és az ő üdvtervének a kinyilatkoztatását.

3) „Hymnus Jubilationis”

1. A szinoptikusoknál a „Fiú” szó abszolút használatával szoros kapcsolat alakul ki a jánosi hagyománnyal, melyek Jézusnak az Abbával való személyes vonatkozását mutatják be:

– Mt 11,25–30: „Dicsőítelek, Atyám, ég és föld Ura, hogy az okosak és a bölcsek elől elrejtetted ezeket és a kicsinyeknek kinyilatkoztattad. Igen, Atyám, így tetszett neked. Atyám mindent átadott nekem, és senki sem ismeri a Fiút, csak az Atya, s az Atyát sem ismeri senki, csak a Fiú, és az, akinek a Fiú kinyilatkoztatja. Gyertek hozzám mindnyájan, akik elfáradtatok, s akik terhet hordoztok – én megkönnyítlek titeket. Vegyétek magatokra igám, és tanuljatok tőlem, mert szelíd vagyok és alázatos szívű, s megtaláljátok lelketek nyugalmát. Az én igám édes, és az én terhem könnyű.”

– Lk 10,21: „Dicsőítelek, Atyám, ég és föld Ura, hogy elrejtetted ezeket a bölcsek és okosak elől, és kinyilvánítottad a kicsinyeknek. Igen, Atyám, így tetszett neked. Mindent átadott nekem Atyám. Senki sem tudja, hogy ki a Fiú, csak az Atya, és hogy ki az Atya, azt csak a Fiú vagy akinek a Fiú ki akarja nyilatkoztatni.”

2. A himnusz felépítése

– Jézus az első részben a kicsinyeknek adott kinyilatkoztatás felett ujjong, akik Isten szeretetét élvezik.

– A második részben szerepel a „mindent átadott nekem” erős kijelentés, melyhez szorosan kapcsolódik a „Fiú” abszolút használata. A Fiú ismerete egy kizárólagos és bensőséges magatartást jelent (vö. Jn 1,18: „Istent nem látta soha senki. Az Egyszülött Fiú nyilatkoztatta ki, aki az Atya ölében van.”). Világos különbség van tehát a Fiú és mások ismerete között, mert az utóbbiak csak a Fiú által közölt mértékben ismerik meg az Atyát.

– A harmadik részben a bizalomra, az odafigyelésre és a hitre történik felszólítás.

EDDIG !!!

HARMADIK RÉSZ AZ EGYHÁZ

(Demonstratio catholica)

Mielőtt az Egyházzal szülő fejtegetést elkezdenénk, szükséges az a fogalomtisztázás, melynek segítségével hitelesen szólhatunk a felvetett témáról. „Egyházon” nem a kereszténységet értjük. Az Egyház nem egy tanítás, sem pedig a Jézus Krisztusról szóló tanítások összessége. Az Egyházat személyek alkotják, akik nyilván különböző tanításokat vallanak, s ettől különböznek más társadalmi csoportoktól. Az egyházat alkotó személyek elfogadják és gyakorolják Jézus Krisztus tanítását, ezért az Egyház nem a keresztény vallás, mivel a vallás alapvetően a tanítások és a rítusok, nem pedig a személyek egysége. Az „egyház” továbbá nem azonos az egyházi hierarchiával sem. Az Egyház nem a pápa és nem a klérus. Ez a hívek között is elterjedt nézet teljesen téves, bár jöllehet a felelősségnek vannak fokozatai, mégsem azonosítható az Egyház a vezető személyekkel.

Az egyházat azok alkotják, akiket megkereszteltek, és megvallják Jézus Krisztusba vetett hitüket. Az Egyház minden keresztény „gyülekezete”, akik között a jogok és a kötelességek alapvető egyenlősége uralkodik. Az Egyház tehát az a vallási család, amelyhez mi keresztények tartozunk, a Krisztusba vetett hit közösségének tagjai. E családhoz való tartozással a legszorosabb kapcsolatban állunk az alapítóval Jézus Krisztussal, és mindazokkal akik hisznek benne. Ezek nem természetes, hanem természetfölötti kapcsolatok, mert mindazok, akik Jézus nevében hisznek, „nem vérből és testből, sem ember akaratából, hanem Istenből születtek” (Jn 1,13).

1. A klasszikus egyháztan

A klasszikus apologetikus ekkleziológia viszonylag korai alkotás, mely a *demonstratio catholica* név alatt jelent meg. Valójában a XVI. századi nagy nyugati egyházszakadás váltotta ki létrejöttét, mivel különböző egyházi közösségek gyakran egymással is szembeállva kiáltották ki magukat Krisztus igazi egyházának. Az egyház témakör leírásában **három hagyományos érvelési forma alakult ki**, melyeket *útnak* nevezünk.

1. *Via historica*: A történeti bizonyítás célja a történelmi folyamatosság és összefüggés kimutatása, melyet történeti, ősi dokumentumok alapján egyedül a római katolikus egyházzal mondhatunk el, s ez a mindig fennálló keresztény Egyház, mely egy, látható, folyamatos és hierarchikus módon van jelen a társadalomban. A bizonyítás kimutatta, hogy az Egyházat Jézus akarta és formális jogi aktussal megalapította a szentségek elrendelésével, a pápaság valamint az apostolkollégium megalkotásával. Ennek az útnak az egyszerűbb változata a *via primatus*, mely Róma püspökének, Péter legitim utódjának fősege alapján mutatja ki a római Egyház igazságát, s eltekint a történeti folyamatosság más szempontjaitól.

2. *Via notarum*: Az Egyház alaptulajdonságainak, ismertető jegyeinek útja, négy megkülönböztető jegyet (*notae ecclesiae*) sorol fel: egy, szent, katolikus és apostoli. Ebből a szempontból a római katolikus Egyház az egyetlen, mely rendelkezik e négy sajátossággal, mely által Krisztus igazi Egyháza lesz, mert Jézus alapító szándékára vezethető vissza e négy lényegi tulajdonság. A többi keresztény egyházak és közösségek (evangélikus, református,

anglikán és ortodox) csak bizonyos elemeket mutatnak fel ebből a teljességből, s ebből következőleg nem.

3. *Via empirica*: A tapasztalat útja valójában a *via notarum* fejlettebb formája, melyet V. A. Dechamps bíboros alkotott meg az I. Vatikáni Zsinat idején. Bizonyos bámulatos, már majdnem csodaszerű jeleknek kell igazolnia, hogy a római katolikus Egyházat Isten akarta. Ilyen jel a kereszténység gyors elterjedése a Római Birodalomban a kezdeti nehézségek és üldöztetések ellenére, és a szentek életének példája, mely újra meg újra kézzelfoghatóan megjelenik előttünk.

Az I. Vatikáni Zsinat ezt így fogalmazta meg: „...az Egyház a maga csodálatos elterjedése, kiváló szentsége és minden jóban való kifogyhatatlan termékenysége, katolikus egysége és rendületlen maradványai által magában is egy nagy és örökös indíték a hívésre, és megdönthetetlen bizonyítéka isteni küldetésének” (DS 3013).

2. Az egyháztan szerepe

Akár benne élünk az egyházban, akár kívülről szemléljük, nem kerülhetjük ki a kérdést, és a rá adott feleletet sem, hogy számunkra mit jelent az Egyház. Az emberiség történetét, és benne a társadalmak történetét kisebb-nagyobb csoportok, közösségek kialakulása, elmúlása jellemzi. Ezek közül azonban egyedül az egyház bizonyult olyan közösségnek, mely nemcsak egy korszakra, néhány évszázadra, hanem immár kétezer év óta meghatározza tagjainak, a keresztényeknek, Európa és végső soron a világ arculatát. Mintegy modellértékű közösségévé vált azalatt a hosszú út alatt, melyet a jézusi alapítástól a III. évezred küszöbéig megtett.

Az alapvető hittan mint teológia a hit területén mozog. Az ismeret és a tudás eszközeit felhasználva az értelem területén igazolja az elfogadott és megélt hitet. A Krisztusban adott kinyilatkoztatás-eseménytel való találkozás során egyre mélyebb megértést keres. Csak azt ismerhetjük meg, amivel már találkoztunk, ha az belépett személyes tapasztalatunk horizontjába. A keresztény kinyilatkoztatással való első találkozás már a hit által adott kezdeti megértést foglal magába. A hit soha nincs értelem nélkül, mert így nem lenne igazi hit, és nem lenne teljesen emberi tett. A hit az értelem és az akarat Istenhez rendelése, aki feltárja önmagát.⁹³ Az értelem már kezdettől jelen van a hitben. A fundamentális teológia, mint a hit tudománya, ha komolyan veszi magát, tudás a hitben, tudás a hitből és tudás a hitről.

Az alapvető hittan módszeres és szisztematikus módon tárja fel az isteni kinyilatkoztatással való találkozás megértését. Az Egyházzal szülő traktátusnak két szempontot kell figyelembe vennie, mégpedig az Egyház és a kinyilatkoztatás (dogmatikai szempont) és annak hitelreméltósága alapján (apologetikus szempont) mindig a hit kifejezett vagy lehetséges horizontjában. Mindkét szempont a II. Vatikáni Zsinat tanításából kiindulva igazolható. Érdeklődésünk középpontjában nem az Egyházzal szülő teljes tanítás kifejtése áll, hanem kapcsolatának kimutatása a kinyilatkoztatással, valamint hihetőségi feltételeinek az igazolása. Az Egyház kapcsolata a kinyilatkoztatással nem pusztán funkcionális. Mielőtt az Egyház tevékenységére térnénk a kinyilatkoztatással szemben, felmerül az eredetére és alapjára vonatkozó kérdés. Itt látható, hogy az Egyház léte Krisztusnak és a Szentléleknek köszönhető. Az Egyház tehát gyökereit a kinyilatkoztatás meghatározó eseményében találja meg, melynek egyben szerves része is.

⁹³ DS 3008.

Az így megalapított és létrehozott egyház az emberiség történetében a kinyilatkoztatás élő és folyamatos továbbadására hivatott. Önazonossága nem választható el a missziótól, mert éppen Krisztussal és a Szentlélekkel való meghatározó kapcsolata igényli, hogy tanúságot tegyen a világban az evangélium igazságának szaváról. Az Egyház identitása és küldetése nemcsak az ígehirdetésben ismerhető fel, hanem akkor is, amikor éli azt, amit hirdet.

Az Egyház hitelreméltóságáról szóló gondolkodás figyelembe veszi tehát a dogmatikus és apologetikus eljárást, melynek szándéka megismerni az Egyház valóságát és bemutatni azonosságának és küldetésének hitelességét. Enélkül lehetetlen lenne elfogadhatóvá tenni az Egyházat, melynek jelentése és meggyőző ereje a Krisztus-eseménnyel való találkozásban táru fel. Az Egyház isteni identitását és misszióját csakis a hívő értelem „szeme” képes felfedezni, mely azért mert hívő, nem kevésbé értelmes: a hit készségével egy mélyebb megismerést tesz lehetővé Istennek a történelemben megtapasztalható titkáról.

I. Az Egyház születése

A régi apologetika kérdése így hangzott: Alapított-e egyházat Jézus? Eldöntésére az újszövetségi helyek elszigetelt felsorakoztatása volt a válasz. A mai történetkritikai egzegézis fényében azonban egyre kevésbé meggyőző ez a módszer. Hogy helyes választ tudjunk adni, előbb biblikus szempontból tisztázni kell, mit is ért az Újszövetség az egyházon. Ehhez pedig elengedhetetlen, hogy szem előtt tartsuk az ószövetségi Isten népe fogalmát, minthogy szoros kapcsolatban áll az újszövetségi Egyház gondolatával.

A) Az Egyház előtörténete és az ószövetségi előképek

„Az Egyház előképei megvoltak már a világ kezdetétől; megtörtént csodálatos előkészítése Izrael népének történetében és az ószövetségben” (LG 2). Jézus követői kezdettől fogva tudatában voltak, a választott néphez való tartozás jelentőségének, és önmagukat Ábrahám és a pátriárkák leszármazottainak tekintették. „Krisztus egyháza elismeri, hogy hitének és választottságának gyökerei a pátriárkákig, Mózesig és a prófétákig nyúlnak le, Isten üdvösséget szerző titokzatos terve alapján. Vallja, hogy Krisztus hívei, akik pedig valamennyien Ábrahám fiai a hitük folytán, hogy e pátriárka meghívottságában benne vannak, s végül, hogy a választott nép kivonulása a rabszolgaság földjéről, magának az egyháznak az üdvösségét jelzi előre mély értelmű módon” (NA 4).

1. A nép összegyűjtése

Isten mindig olyan Istennek bizonyult az ószövetségi tanúság szerint, aki népet gyűjt magának. A választott nép számára ez azonban nemcsak külsődleges politikai tett. A fogság idején különösen is hangsúlyossá válik az új exodus, Izrael újbóli összegyűjtése. Ez a gondolat azonban sokkal régebbi, sokkal lényegibb valóságot fejez ki. Izrael néppé válását a Biblia na-

gyon egyszerű módon mutatja be: Ábrahám, Izsák, Jákob és a tőle származó tizenkét törzs története tulajdonképp Izrael népe létrejöttének teológiai igazolása. Tudjuk, hogy a bibliai elbeszélések történeti adatai nem tárják fel pontosan Izrael népe kialakulása valódi körülményeit. Már az Egyiptomból érkező exodus-csoporthoz is csatlakoztak idegen népelemek, és Kánaán őslakos népei fokozatosan beolvadtak Izrael törzseibe.⁹⁴ Amit tehát a bibliai történet megfogalmaz, az Isten eredeti szándéka. Izraelnek, Isten választottjainak egyetlen néppé kell válni, mint ahogy létének kezdetén is egyetlen család állt. Az Ábrahám-tól induló leszármazási vonal Isten hűségéről és az ígérethez való ragaszkodásáról tanúskodik.

2. A kivonulás, a múlttal való szakítás mintái a közösség létrehozása szempontjából

Ábrahám hagyományosan a hit atyja és a hit példaképe. A Ter 12,1–4a Ábrahám egyéni meghívásáról és döntéséről számol be, és egy magányos Isten-követőként mutatja be, aki elhagyja saját földjét. Ám a Ter 11,27–32-ben már arról olvasunk, hogy Ábrahám apja, Terrach „vette fiát Ábrahámot, és unokáját Lótot, és az ő feleségeiket és kivezette őket a káldeai Úrból. Kivándoroltak Kánaánba” (31. v). Mindez azt mutatja, hogy itt családi kivonulásról van szó, nem pedig egyéni kezdeményezésről. Ábrahám esetében a hívő közösség magatartásában egy új kezdet látható: Új földre vándorolnak, a család új vonatkozásainak kiépítésével. A múlttal való szakítás, a kivonulás, az új közösség létrehozása majd megismétlődik Jákobbal, a zsidók kivonulásával Egyiptomból, a pusztai nép és az ígéret földjére belépő nép megkülönböztetésével, a fogság alatti és a fogság utáni közösség elválasztásával. A későbbiek fókuszálásával, a fogság alatti és a fogság utáni közösség elválasztásával. A későbbiek folyamán Jézus szintén szakít az atyák hagyományaival, hogy új közösséget hozzon létre. Majd Pál apostol szintén elhárítja a kultikus törvények megtartását a megtérő pogányokkal kapcsolatban.

3. A szövetség Istene

Egy másik modell, ami alapján az Ószövetség a hívő közösséget értelmezte, a szövetség gondolata volt. A pátriárkai modell a családi kapcsolatokon keresztül hozta létre a közösség struktúráját, egyfelől a kiválasztással és az Úr ígéreteivel, másfelől a pátriárkák személyes válaszaival a hűség és a hűtlenség hullámzásával. A „Kivonulás-modell” egy etnikai csoportot kapcsol a szabadító Istenhez, hogy nemzetté és vele sajátos kapcsolatban állóvá legyen. Végül a „Szövetség”-modell jogi elemet vezet be a hívő közösség felépítésébe, mely kifejezetten nem volt jelen a korábbiakban.

A modellek megkülönböztetése nem jelenti feltétlenül időbeli folyamatosságukat, mivel együttes meglétük is lehetséges.

A Szentírásban Noé, Ábrahám, Mózes, Dávid és Jozija nevével kapcsolatban beszélhetünk szövetségről. Ezek a Sínai- vagy a Sion hegy, Szikhem vagy Moáb helyeihez köthetők. A szövetség szóba jöhet az emberiség kezdetétől egészen Izrael történetének utolsó állomásáig. A szövetség fogalmának különböző megközelítései lehetnek:

- Filológiai, a *berít* pontos jelentéséről (szövetség), és a „szövetségkötés/vágás” kifejezéséről.
- Történeti, a szövetség eredetéről és az ószövetségi szövetségteológiára gyakorolt hatásáról.

⁹⁴ Vö. RÓZSA, H., *Az izraelita honfoglalás kérdése a modern biblikus kutatás tükrében*, Szent Jeromos Bibliatársulat, Budapest 1995.

– Kronológiai, mely a szövetség kifejezést használó szövegek ősiségére hivatkozik, vagyis hogy a biblikus környezetben mikor kezdték el használni ezt a fogalmat.

a) A *berít* fogalom használatának problémája abból az elgondolásból adódik, hogy minden esetben ugyanazt a valóságot jelenti, s nem feltételezi, hogy a szentírási szerzők eltérő jelentéssel használják. Felmerül tehát a kérdés, hogy vajon a szövetség bilaterális, vagyis két egyenértékű személy közötti paktumra vonatkozik-e vagy egy szintén bilaterális, de az erősebb által diktált feltételek következtében létrejött egyezsége, vagy hogy ez mindkét fél számára, vagy csak az egyiknek jelent kötelezettséget. Így már világos a fogalom összetett volta. Ezt a kérdést sokszor tévesen összekeverik az etimológiai elemzéssel, hogy vajon a *berít* a „kötni” igéből, vagy pedig a „között” prepozícióból, vagy a „vágni” igéből (mely a szövetséget jelképező tárgyra utal), vagy az „enni” igéből (a szövetséget sugalló tevékenység alapján), vagy végül a „látni”, „választani” igéből származik. Ha elfogadjuk, hogy a *berít* különböző valóságokat is jelenthet, akkor a felmerülő kérdéseket könnyebben megoldhatjuk.

b) Az Úrnak a népével kapcsolatos szövetség-fogalom eredetét kutató vizsgálódásnak csekély jelentősége van. Itt eredetként felmerül Izrael saját élete, például Lábán és Jákob szövetségkötésében, vagy az ókori Közép-Kelet államainak szövetségkötésében (hettiták, asszírok, babiloniak, arameusok esetében), amelyek mintául szolgálhattak Izraelnek az ő Istenével kötött szövetségéhez. Bármilyen legyen a fogalom kiinduló pontja, az Ószövetségben található szövetség-meghatározás olyan tulajdonságokat rejt magában, melyeket a kinyilatkoztatáson belül, s nem azon kívül kell értelmezni.

c) Végül az izraeli szövetséggfogalmak ősiségének problémája összefügg a szövegek ősiségével. Egyesek úgy vélik, hogy néhány szöveg, vagy a nekik mintául szolgáló eredeti szövegek, például Sínai-szövetség esetében, rendkívül ősiek. Mások azonban a monarchia végső deuteronomisztikus beavatkozásának tekintik a szövetség teológiai kategóriájának megjelenését. Közbulső megoldásként merült fel, hogy a szövetség fogalma Ozeással megjelent a VIII. század folyamán, ám később továbbfejlesztették. Ez utóbbi elgondolással egyetértve elmondhatjuk, hogy legalábbis a VIII. század második felétől ez a kategória Izrael teológia nyelvezetének szerves részét alkotja.

4. Az emberiséggel kötött új szövetség

Az emberré lett Isten Fia, a Názáreti Jézus művének következtében egy új szövetség, Istenek egy új népe alakult ki, ami maga az egyház. Az új szövetség nem szüntette meg a kezdetit, az eredetit, az ószövetséget, hanem tökéletesítette, és mindkettőt beteljesítette.

„Akiket az örök Atya eleve ismert, azokat eleve arra rendelte, hogy Fiának képmását öltsek magukra, így lesz ő elszülött a sok testvér között (Róm 8,29). És elhatározta azt is, hogy a Krisztusban hívőket szent egyházban hívja össze. Az egyház előképei megvoltak már a világ kezdetétől, megtörtént csodálatos előkészítése Izrael népének történetében és az ószövetségben, alapítása pedig a végső időben; nyilvánosság elé lépett a Szentlélek kiáradásakor, és a történelem végén éri el dicsőséges teljességét.” (LG 2)

Isten Krisztus személyében az egész emberiség üdvözítése érdekében felhasználja, kiterjeszti és tökéletesíti az Izraellel kötött régi szövetséget, hogy ezt elérje, Isten „kiválasztotta az izraelita népet, tulajdon népévé tette, szövetséget kötött vele, és fokozatosan felkészítette: kinyilatkoztatva neki önmagát és feltett szándékát – éppen e nép történetében – s azt saját szolgálatára szentelte. Mindez azonban csak előkészítője volt a Krisztusban megkötendő új és tökéletes szövetségnek, s annak a teljesebb kinyilatkoztatásnak, amely már magára a megtestesült Igére várt.” (LG 9)

Jézus, ahogy ezt az evangéliumok igazolják, Isten országának hirdetésével Isten új népének, az Egyháznak alapjait fekteti le: azt a titokzatos valóságot, mely után az eddigi Isten népe sóvárgott és várakozott, melyből azonban túlságosan materiális, politikai, nacionalista és önző fogalmat alkotott.

„Az Úr Jézus azonban azzal indította el újtárá egyházát, hogy hirdette a jó hírt, azt, hogy elérkezett az írásokban ősidők óta megígért Isten országa: »Beteljesedett az idő, és már közel az Isten országa.«⁹⁵ Ez az Ország azonban Krisztus igéiben, tetteiben és jelenlétében tárul föl az emberek előtt. Az Úr igéi ugyanis hasonlítanak a maghoz, amelyet elvetnek a földbe:⁹⁶ akik hittel hallgatják és Krisztus kicsiny nyájához csatlakoznak, azok magát az országot fogadják be; azután saját erejéből kicsírázik a mag és szárra szökik az aratás idejére.⁹⁷ Jézus csodatettei is azt bizonyítják, hogy az Ország már elérkezett a földre: Ha én az Isten ujjával űzöm ki a gonosz lelkeket, akkor már közel van hozzátok az Isten országa.⁹⁸ Főleg azonban Krisztusnak, az Isten fiának és ember fiának személyében nyilvánul meg ez az Ország; ő azért jött, hogy szolgáljon, és odaadja életét váltságul sokakért.⁹⁹” (LG 5)

Az országhoz való tartozás meghatározásával, melynél nem az ábrahामी leszármazás, hanem az Atya küldöttében való hit számít, Jézus végérvényesen megvilágítja a régi szövetség jelentését, mivel ez az ország a föld minden népét átöleli. Jézus itt nyilvánvalóan egy új szövetséget ajánl az emberiségnek, mert a korábbival ellentétben új feltételek és elemek jelennek meg: Jézus a Fiú elismerése, bűnbocsátó hatalmának, a Szentlélek kiadásának, a fogadott fiúságnak az elfogadása. Ugyanakkor Isten új népének megalkotása nem jelenti a korábbi szövetség tartalmi eltörlését. Az üdvösség történetének a szintjén az Ó és az Újszövetség fogalmai alapvető egységben állnak. Ez már a közös szóhasználatban is megnyilvánul, mivel az újszövetség teológiai kulcsszavai az ószövetségben kifejlődött héber szavakban találják meg gyökereiket. Ezzel együtt az is világos, hogy Jézus Isten új népének, az egyháznak létrehozásával további fejlődést és gazdagodást adott az Ószövetség témáinak és fogalmainak (doktrinális, rituális, intézményi, etikai és tartalmi szinten egyaránt).

B) Egyház az Újszövetségben

Az első század keresztényei számára Jézus és az Egyház a legszorosabban összetartozott. A későbbi korokban és főként a modernizmus során alakult ki az az elgondolás, mely különbséget tesz Jézus és az Egyház között *Alfred Loisy* (1857–1940) ismert, de félreértett kijelentése alapján: „Jézus Isten országát hirdette és jött az egyház”. Az első keresztény közösség tudatában volt, hogy Jézus a messiás közössége, akit Isten azért küldött az emberekhez, hogy tökéletesítse az Ábrahám, Mózes és a próféták által szentesített szövetséget. Ez a közösség az Ó művét folytatja, egész a föld végső határáig, hogy minden embert a Názáreti Jézus közösségének, Isten új népének tagjává tegyen. El is rendelte, hogy hirdessék a népnek és tanú-

⁹⁵ Mk 1,15; vö. Mt 4,17.

⁹⁶ Vö. Mk 4,14.

⁹⁷ Vö. Mk 4,26–29.

⁹⁸ Lk 11,20; vö. Mt 12,28.

⁹⁹ Mk 10,45.

sítsák, hogy Isten feltámasztotta a halálból, és hogy aki benne hisz, elnyeri nevében bűnei bocsánatát.¹⁰⁰

Itt valóban igazolni kell, hogy Jézus egyházat akart alapítani, és végül azt, hogy nem tekinthetünk el az egyháznak legszorosabb kapcsolatától Krisztussal. Nem tudunk rámutatni arra a pillanatra, mely hirdetné, hogy Jézus formálisan ekkor alapította az egyházat. Nem tekinthetünk el Jézus Krisztus halálától és feltámadásától, valamint a Szentlélek ajándékától sem. Kapcsolata az Egyházzal nemcsak a Názáreti Jézusra, vagy a megdicsőült Krisztusra vonatkozik, hanem elválaszthatatlanul **Jézus Krisztusra**. Az élő Krisztus nem szakítható el a Názáreti Jézustól, s ezért az Egyház Krisztussal való kapcsolata egyszerre jelenti az eredetet és a függőséget. Ebben az értelemben nevezi a II. Vatikáni Zsinat az Egyház alapítójának (LG 5).

I. Az egyház alapítása

Vajon a történeti kritériumok alapján elmondhatjuk-e, hogy Jézus valóban egyházat akart-e alapítani? Volt-e ilyen kifejezett szándéka? Az Újszövetség Jézus mely szavaira és tetteire hivatkozik, hogy kifejezze istenemeri szándékát az egyház alapítására? Ennek igazolására a fundamentális teológia a szentírás történeti és irodalomkritikai módszereit alkalmazza, melyek segítségével megállapíthatók azok az állomások, fejlődési szakaszok, amelyek Isten egyházának kialakulását jellemzik. Az egyház mindenkor meggyőződése, hogy Jézus nemcsak az Egyház alapja (DS 774), hanem ő maga Egyházat akart alapítani, és ténylegesen meg is alapította. Az Egyház Jézus szabad döntéséből született (DS 3302k) és annak az ajándéknak köszönheti létét, amelyet Krisztus élete odaadásával a kereszten végbevitt. A II. Vatikáni Zsinat ilyen érvekből kiindulva nevezte Jézus Krisztust az egyház alapítójának (LG 5).

Jézus szavai és tettei határozottan jelzik egy, az ószövetségi közösségtől különböző csoport, az egyház létrehozását. Szándékát a 12 apostol kiválasztása, közülük Péter vezetői szerepének kijelölése, valamint az Eukarisztia alapítása jelzi, melyeket egyaránt a közösséget létrehozó cselekedetként lehet értelmezni.

a) A Tizenkettő kiválasztása

Az Úr Jézus közösségének szervezetet adott, ami az ország végleges beteljesüléséig meg fog maradni. Ez mindenekelőtt a tizenkettő kiválasztását jelenti, Péterrel mint vezetőjükkel, akik Izrael 12 törzsét jelentik meg, és ők lesznek az új Jeruzsálem alapkövei is. A 12 és a többi tanítvány részesednek Krisztus küldetésében, hatalmában, de sorsában is. Krisztus ezekkel a tettekkel előkészítette és felépítette egyházát.¹⁰¹

A tizenkét apostol kiválasztását mind a négy evangéliumban megtaláljuk. A jézusi cselekedetet imádság előzi meg, majd név szerint, miután felment a hegyre, magához hívja az általa apostoloknak nevezett tizenkét tanítványt. A legplasztikusabban a Mk 3,13–19-ban találjuk a közösségalapítási szándék megnyilvánulását:

¹⁰⁰ ApCsel 10,39–43.

¹⁰¹ KEK 765.

„Jézus felment a hegyre és magához hívta akiket kiválasztott. A választottak csatlakoztak hozzá. Tizenkettőt választott ki (tizenkettővé tette őket), hogy társai legyenek s hogy elküldje őket hirdetni az evangéliumot. Hatalmat adott nekik, hogy kiűzhessék az ördögöket. Ezt a tizenkettőt választotta ki: Simont, akinek a Péter neve adta; Jakabot, Zebedeus fiát; Jánost, Jakab testvérét; ezeket elnevezte Boanergeszeknek, vagyis a mennydörgés fiainak; András, Fülöpöt Bertalant, Mátét, Tamást; Jakabot, Alfeus fiát; Tádét, a kánai Simont, és az iskarióti Júdást, aki később elárulta.”

Ha a húsvéti események következtében Jézus tanítványai mély átalakulási folyamaton mentek át, ők Jézus üzenetének és küldetésének magától Jézustól felhatalmazott hivatalos képviselői. Aki tehát Jézus tanítását és magát Jézust akarja megismerni, nem tekinthet el az egyháztól, melynek legitím vezetői az apostolok. A 12-es szám tartalmában gazdag szimbolikus eszme az egész Újszövetségben, melynek gyökerei Izrael közösségéhez vezetnek vissza. Nemcsak egyszerűen szent szám, mely utal Jákob 12 fiáról elnevezett törzsszövetségre, hanem a múltra utal, mégpedig úgy, hogy átvezet a jelenbe a tizenkét apostol ünnepélyes meghívásával. Jézus mennybemenetele után a 11 apostol Mátyás megválasztásával kiegészíti a Júdás öngyilkossága által megüresedett helyet, hogy teljes legyen a 12-es szám (ApCsel 1,15–26). A 12-es számmal az újszövetség más írásaiban is találkozunk, mely megerősíti a jézusi közösségalapító szándékot, és annak folyamatosságát.

Jakab köszönti a 12 törzset, amely a szétszórtságban él (Jak 1,1). A Jelenések könyvében a megjelöltek majd a megdicsőültek száma 144 ezer, vagyis 12x12ezer (Jel 7,4–8; 14,1–5); a napba öltözött asszony fején 12 csillagból álló korona van (Jel 12,1); a mennyei Jeruzsálem, a Szent Város mérete 12 ezer stádium, 12 kapuja van, tizenkét angyal őrzi, a kapukon Izrael fiai 12 törzsének a neve, a város falának tizenkét alapköve van s rajtuk a Bárány tizenkét apostolának tizenkét neve (Jel 21,9–14).

b) Péter személyének kiemelése

Péter személye döntő jelentőséggel bír, mivel Jézus ígéreteit hordozza, hogy reá fogja építeni egyházát. Kiemelt voltát jelzi meghívása és nevének megváltoztatása¹⁰² is. A *Kéfa* (görögül Petrosz=Péter) nevet Simon azért kapja Jézustól, mert ő lesz az a szikla, melyre egyházát építeni fogja (Mt 16,18), azaz az általa alapítandó közösségnek külső látható feje és vezetője lesz. A név utalás a Hegyibeszédet lezáró hasonlatra is: a bölcs ember sziklára építi házát (Mt 7,24–25). A kereszténység előtti időkben sem a Kéfa, sem a Petrosz nem szerepelt névként. A Bibliában csak Jahvéra vonatkoztatva szerepelt a szikla megjelölés.¹⁰³ Jézussal kapcsolatban a szegletkő (ApCsel 4,11; 1Pét 2,4–8) és „Jelki szikla” a pusztában (1Kor 10,4) szerepel.

Az apostol-listák elején mindig Péter neve áll.¹⁰⁴ Amint az Úr rendelkezése alapján Péter és a többi apostol egyetlen apostoli kollégiumot alkot, úgy kapcsolódnak egymáshoz a római

¹⁰² Jn 1,42: „Jézus ráemelte tekintetét és így szólt hozzá: Te Simon vagy, János fia, de Kéfa, azaz Péter lesz a neved”. Az új név adása mindig Isten kiválasztását és egy különleges új szerepet jelentett, s egyúttal jelezte az illető új hivatását (Ter 17,5: Ábrámól Ábrahám; Ter 32,28–29: Jákoból Izrael).

¹⁰³ Mtörv 32,4: „Kőszikla amit csak tesz, tökéletes”; 32,18: „Nem gondoltál többé teremő sziklára, Istent aki életet adott neked, elfeledted”; 2Sám 22,2: „Sziklám, és mentsváram az Úr”; 22,32: „Van más kőszirt Istenünkön kívül?”; 22,47: „Éljen az Úr! Legyen áldott az én sziklaváram”; 23,3: „Izrael sziklája mondta nekem”; Zsolt 18,3: „Istenem, sziklám, hozzád menekülök”; 18,32: „Ki a szikla, ha nem a mi Istenünk?”; Iz 28,16: „Nézzétek, egy követ helyezek el a Sionra, egy értékes szegletkövet, egy erős alapkövet”; 44,8: „Van-e más Isten rajtam kívül? És van-e más szikla? Nem tudok róla!”.

¹⁰⁴ Mk 3,16: „Ezt a tizenkettőt választotta ki: Simont, akinek a Péter nevet adta...”; Mt 10,2: „A tizenkét apostol neve a következő: az első Simon, más néven Péter...”; Lk 6,12: „Odahívta magához tanítványait, és kiválasztott közülük tizenkettőt, és elnevezte őket apostoloknak: Simont, akit Péternek hívott...”.

püspök, Szent Péter utóda meg a püspökök, az apostolok utódai. Az Úr egyedül Simont tette egyháza közsiklájává, neki adta át a kulcsokat (Mt 16,18–19) és őt rendelte az egész nyáj pásztorául (Jn 21,15–17).¹⁰⁵ Péter tagja annak a hármast csoportnak (Péter, Jakab és János), akiket Jézus külön is magához hív, hogy hitüket erősítse (színeváltozás: Mk 9,2; Jairus leányának feltámasztása: Mk 5,37; Getszemáni kert: Mk 14,33). A későbbiek folyamán a jeruzsálemi egyház életében szintén elsőként említik Pétert, ő az aki beszél a többiek nevében.¹⁰⁶

A pápa Róma püspöke és Szent Péter utóda, örök és látható őseleme az egységnek, mind a püspökök, mind a hívők sokaságában. A római pápa tisztsége folytán Krisztus helyettese (*vicarius Christi*) és az egész egyház pásztor.¹⁰⁷

c) Az Eukarisztia ünneplésének elrendelése

Az Eukarisztia elrendelése sajátos módon fejezi ki Jézus egyházalapítói szándékát (Mk 14,22k; Mt 26,26k; Lk 22,14k; 1Kor 11,23). Jézus szenvedése előtt elrendeli, hogy emlékeztetést ünnepeljék meg tanítványai. Szeretett jegyesére, az Egyházra bízta halálának és feltámasztásának emlékeztetést.¹⁰⁸ Az emlékezni ige héber megfelelője (זכר) nemcsak gondolatban való visszaemlékezést jelent, hanem reális megjelenítést. Az „ezt cselekedjétek az emlékeztetre” (1Kor 11,24)¹⁰⁹ rendelkezéssel Jézus létrehozta azt a kultikus közösséget, vagyis az egyházat, mely ennek az áldozatnak a bemutatására mindenkor hivatott. A vér, amely „sokakért kiontatik” vonatkozik azokra is, akik majd konkrétan el is fogadják, akikben kifejti élő hatását. Az Egyház és az Eukarisztia között rendkívül szoros a kapcsolat, mert az Eukarisztia hozza létre az Egyházat, és az Egyház mutatja be az Eukarisztiát.

¹⁰⁵ KEK 880–881. Jézus kezettől fogva elsőbbséget biztosított Péternek a többi apostol felett, meghívásakor csak neki adott új nevet (Jn 1,42). Péter anyósának házát kezettől fogva szállásként használta (Mk 1,29). Péter bárkájában tanít (Lk 5,3). Csodát tesz, hogy Péter és saját templomadóját kifizesse (Mt 17,24), kicsinyhitűségét megfeddi (Mt 14,28), Pétert küldi az utolsó vacsora előkészítésére (Lk 22,8), ő fogja megerősíteni testvérei hitét (Lk 22,31–32), Péternél kezdi a lábmosást (Jn 13,6), aluszékonyságát korholja (Mk 14,37), neki jelenik meg először (Lk 24,34).

¹⁰⁶ ApCsel 1,13: „Fölmentek az emeleti terembe, ahol együtt szoktak lenni: „Péter és János, Jakab és András...”; 2,14: „Péter a többi tizenegy kíséretében előlépett”; 2,37: „Megkérdezték Pétert, és a többi apostolt...”; 3,12: „Péter beszédet intézett a néphez...”; 5,15: „A betegeket kivitték az utcára, hordágyra fektették őket, hogyha arra megy, legalább az árnyéka érje egyiket-másikat”; 5,29: „Péter és az apostolok így válaszoltak: Inkább kell engedelmeskedni Istennek, mint az embereknek”; 9,32: „Péter mindenható elment, így a Liddában élő hívőkhöz is eljutott”; 10,5: „Küldj embereket Joppéba, és hívadd el Simont, más néven Pétert”. Pál tanítását Péterrel is egyeztetni (Gal 1,18): „Fölmentem Jeruzsálembe, hogy megismerkedjem Péterrel”; de az antiochiai eset során megfeddi őt: „Szembeszálltam vele mert okot adott rá” (Gal 2,11). Elismeri Péter primátusát: „Jakab, Kéfas és János, akiket oszlopoknak tekintettek, felismerték az osztályrészeműl jutott kegyelmet” (Gal 2,9).

¹⁰⁷ KEK 882.

¹⁰⁸ KEK 1323.

¹⁰⁹ Máté és Márk másként fejezi ki a vacsora jelentését: „Bizony mondom nektek, hogy nem iszom többé a szőlő terméséből addig, amíg majd az újat nem iszom Isten országában” (Mk 14,25); „Mondom nektek: mostantól nem iszom a szőlő terméséből addig, amíg majd az újat nem iszom veletek Atyám országában” (Mt 26,29). János pedig a Jézusnak a kafarnaumi zsinagógában mondott szavait hozza, melyek az eukarisztia alapítását előkészítették (Jn 6,51): Krisztus az égből alá szállt élő kenyérnek nevezi önmagát.

2. Az egyházalapítás állomásai

Jézus egész élete és tevékenysége hozza létre az egyház alapítását, mely mintegy egész létének a gyümölcse. Az egyház alapítása Jézus egész üdvöztető művét feltételezi, halálában és feltámadásában, ugyanúgy mint a Szentlélek elküldését. Ezért Jézus tevékenységében felfedezhetünk bizonyos előkészítő és kibontakozó elemeket, melyek az egyház alapításához vezetnek. Így állapíthatjuk meg, hogy Jézus mit mondott és tett húsvét előtt az egyház alapvető elemeivel kapcsolatban, melyek csak húsvét után nyilvánulnak meg a maguk teljességében, de már a földi Jézus életében gyökereznek. Az egyház alapításának egyes állomásai dinamikus fejlődéssel vezetnek el az első közösség megszületéséig. A hívő keresztény az Atya üdvöztető tervét, a Fiú megváltó munkáját, és a Szentlélek tevékenységét látja ebben (LG 2–5).

Így lehet tehát összefoglalóan leírni egyes elemeket, állomásokat, az egyház alapításának folyamatában:¹¹⁰

1. Az Isten népére vonatkozó ószövetségi ígéretek, melyek¹¹¹ megőrizték üdvöztető erejüket és jelen vannak Jézus igehirdetésében.
2. Jézus felhívása a megtérésre és a benne való hitre.
3. A tizenkét apostol meghívása és intézményesítése.
4. Péter nevének megváltoztatása, az apostolok közötti különleges szerepének kiemelése és küldetése.
5. Krisztus elutasítása Izrael részéről valamint a zsidó nép és Jézus tanítványai közötti szakadás.
6. Jézus történeti cselekedete az utolsó vacsorán, szabadon vállalt szenvedése és halála.
7. Az Úr feltámadása révén a tanítványok újraegyesítése és húsvét után a sajátos egyházi életbe való bevezetése.
8. A Szentlélek elküldése által az Egyház létrejön mint Isten alkotása.
9. A tanítványok küldetése a pogányok felé és a pogányokból létrejött egyház megalapítása.
10. Végső szakítás az igaz Izrael és a zsidóság között.

Ezeket a fázisokat nem lehet teljesen elkülöníteni egymástól, ugyanis egyetlen egységet alkotnak, s az egyház alapítását is így lehet történelmi folyamatként a kinyilatkoztatás történetének egészében az egyház születéseként értelmezni.

¹¹⁰ Vö. *Themata selecta de ecclesiology*, in EV 9, 1677–1679.

¹¹¹ A II. Vatikáni Zsinat maga is megállapít különböző állomásokat az egyház létrejöttében: „Az egyház előképei megvoltak már a világ kezdetétől, előkészítése Izrael népének történetében, alapítása a végső időkben. Az egyház alapításában a végső időben történt; nyilvánosság elé lépett a Szentlélek kiáradásakor és a történelem végén éri el dicsőséges kiterjedését” (LG 2).

C) Az Egyház megjelölésére használt képek és fogalmak

1. Isten népe

Az egyházfogalom fejlődésének kétség kívül az Isten népe gondolat szolgált alapul. A korai kereszténység azonban módosult formában vette át. A zsidó apokaliptikában Isten valódi népe többé már nem azonos Izrael jogi értelemben vett népszövetségével, hanem a kiválasztottak közösségét jelenti, akik között akár istenfélő pogányok is találhatók. Szent Pál ezt a következő szavakkal fejezi ki: „...nem a testi származás szerinti utódok Isten gyermekei, hanem az ígélet gyermekeit nevezik utódnak” (Róm 8,9).

A legkorábbi keresztény közösség tehát a megváltottak seregének tartotta magát, akiket Isten az eszkatologikus végidőben az eljövendő Ország tekintettel választott ki és gyűjtött össze Isten népe szent maradékaul. Ezt bizonyítja, hogy Pál a jeruzsálemi keresztényeket 'szenteknek' nevezi (Róm 15,25. 26. 31; 1Kor 16,1; 2Kor 8,4; 9,1. 12) és a számára még ismeretlen római gyülekezetet is így szólítja meg (Róm 1,7a).¹¹² János Jelenései is megőrzik az elnevezést (Jel 5,8; 8,3; 22,11) valamint a „meghívottak és kiválasztottak” megjelölést (Jel 17,14).

Az 1. Péter levél annak tanúja, hogy a hellenizált zsidókereszténység miként alakította át a szent maradék és az eszkatologikus választott nép gondolatát. A levél szerzője már nem meri egyszerűen „szenteknek” nevezni a keresztényeket: Isten szent, és ezért földön élő népének is annak kell lennie (1,15). A kiválasztás magától értetődően Jézus Krisztusban megy végbe (5,10).

2. A szövetség népe

A végideji választott néppel szoros kapcsolatban áll a Jer 31,31-re visszanyúló „új szövetség” és az eszkatologikus szövetség népének gondolata. Az szövetség újdonsága az új eónnak (korszak) felel meg.

Az utolsó vacsorán Jézus a következőket mondja: „Ez az én vérem, a szövetségé, amelyet sokakért kiontanak” (Mk 14,24). A szöveg valószínűleg prepaulinus eredetű, de nem biztos, hogy a palesztinai közösségtől ered. A szövetségre vonatkozó szavak az eukarisztia alapításakor hangzanak el, ezzel is kiemelve az egyház alapított jellegét. Az új szövetség népe nem saját akaratából gyűlik össze, hanem Isten hívja meg őket szuverén módon megteremtett közösségének kötelékeibe.

Pál is felhasználja a szövetség gondolatát a zsinagógával folytatott vitájában, szembeállítva a régit és az újat (2Kor 3,4–18; Gal 3,15k; 4,21k): Az új szövetség különbség nélkül össze gyűjti a zsidókat és a pogányokat, míg a régi, csak Izraellel megkötött szövetség megszűntetve tovább él az újban.

¹¹² A qumráni esszénus közösség is a nép szentjeinek (1QM 6,5) és szent férfiaknak (1QS 5,13; 8,17) tartja magát. A szentség itt azonban a kultikus tisztaságot jelöli, míg a keresztény elképzelésből ez teljességgel hiányzik.

3. Krisztus teste

A Krisztus teste gondolat csak Pálnál és a tőle függő irodalomban jelenik meg. Ebből azonban nem lehet arra következtetni, hogy ő alkotta volna meg ezt a képet. Már a prepaulinus hagyományanyagban is megtalálható a „Krisztus teste” kifejezés (1Kor 10,16b–17: hagyományos formula).

A „testet” térbeli értelemben kell felfogni, de mint *pneumatikus* testet (vö. Róm 8,9). A kép tehát eredetileg azt jelenti, hogy az egyes tagok egy olyan kozmikus személy részei, aki a Krisztus nevet viseli. Az elképzelés eredeténél a zsidó gnózis állhat. Érthető, hogy az őskereszténység fölvette ezt a gondolatot. A gnózisban és az eszkatologikus dualizmusban is a megromlott emberiségnek csak egy maradéka menekül meg, amely már nem tagja a test szerinti népnek; a Lélek a betörő végidő jele mindkettőben; a kozmosz, a régi eón a megkezdődő Isten uralmával visszatér a fénybe, feloldódik a semmibe.

Szent Pál természetesen átalakította ezt az elképzelést. Krisztus és a keresztények nem azonosak létükben. Krisztus nem a testét alkotó tagok összességéből jön létre, hanem éppen fordítva. Ezt hangsúlyozza az is hogy a Kolosszei és az Efezusi levél már úgy beszél Krisztusról, mint aki e test feje, s a tagok neki alávetettek (Kol 1,18; 2,19; Ef 1,22k; 4,15k; 5,23. 30). Teológiailag tehát jelentős, hogy a „Krisztus-teste” elképzelés biztosítja a közösség primátusát az egyes keresztények előtt. A közösség nem egyesület, nem vallásos személyek szabad szövete, hanem minden emberi cselekvést megelőző isteni alapítás. Krisztus egy testbe keresztelkedtünk „bele” (1Kor 12,13; Gal 3,27).

Pál összeköti az organizmus-gondolatot a Krisztus-teste képpel. Így az egyes keresztény nem veszti el individuális létét, amikor e testbe fölvetetik, hanem mindenki különböző feladatok betöltésére kap hivatást a közösségben.

4. Az Egyház mint épület és ültetvény

A választott népre vonatkoztatott Izrael (Jákob) háza elnevezés egészen szokásos az Ószövetségben (Kiv 16,31; 2Sám 1,12; Jer 31,31). De az épület, az építés és rombolás képét is alkalmazza az Írás a népre (Jer 1,9; 24,6). Ehhez csatlakozott a korai kereszténység, amikor az Isten népe fogalmát az Isten háza elképzelésbe transzponálta. Az átmenet nem azonnali. Az 1Pét 4,17-ben az „Isten házán” megkezdődő ítélet inkább még a házi közösséget, vagyis a népet tartja szembe előtt, mint az építményt.

Az ültetvény, ültetés és kitépés képei is előfordulnak már a zsidó hagyományban a közösség létével kapcsolatban (Iz 5,1k, Jer 24,6; Ez 17,1k). Sőt, van ahol az ültetés összefonódik az építéssel (Jer 1,10: „...hogy építs és ültess”; 24,7: „Mert fölépíteni akarom őket, nem lerombolni; elültetni őket, nem kigyomlálni”). Az 1Kor 3,5k esetében pedig már teljesen világos e két képvilág összekapcsolódása: „... ti meg Istennek szántóföldje, Isten épülete vagytok”.

A zsidó hagyomány lényegében statikusan alkalmazza ezeket a képeket. A nép maga az épület, az ültetvény, ami vagy fönnmarad vagy lerombolják. Az ítélet, az eszkatologikus várakozás képezi tehát az elsődleges szövegösszefüggést, ahogy még a sziklára épített házról szóló példabeszéd esetében is (Lk 6,47–49 és párh.), mely a legion-forrásból származik. A korakereszténységben viszont már dinamikus fogalomhasználat jut előtérbe, ahogy ezt a sűrűn előforduló „építés” szó is jelzi (1Kor 8,1; 10,23; 14,12. 17. 26; Róm 14,19; 15,2; 1Tessz 5,11). A közösség fölépítéséről, kiépítéséről és növekedéséről van szó. Ez annak jele, hogy a közvetlenül bekövetkező korszakváltás gondolata kezd alábbhagyni, a keresztények közösségek elkezdtek berendezkedni a világban.

Az Ef 2,19–22 és az 1Pét 2,4k igen ügyesen köti össze az Isten népe ekkleziológiai modelljét a szent épületével:

Ef 2,19–22:

„Ezért már nem vagytok idegenek és jövevények, hanem a szentek polgártársai és Isten családjának tagjai. Apostolokra és prófétákra alapozott épület vagytok, s a szegletkő maga Krisztus Jézus. Ő tartja össze az egész épületet, belőle nő ki az Úr szent temploma. Ti is benne épültök egybe a Lélek közreműködésével az Isten hajlékává.”

1Pét 2,4k:

„Akihez járultatok, az élő kőhöz, amelyet – bár az emberek elvetettek – Isten kiválasztott és megbecsült, és magatok is, mint élő kövek, épüljétek lelki házzá, szent papsággá, hogy Istennek tetsző lelki áldozatokat ajánljatok fel Jézus Krisztus által.”

E két modell összekapcsolódása szemléletesen tükrözi az egyházfogalom fejlődését a kezdeti állapottól, a végső idő kiválasztottaitól a „világon belüli egyház” gondolatáig. A közösség hiszi, hogy a Halálból átment az Életbe és már nem kell Ura érkezésére várnia, mert tudja, hogy vele van és meghívta az Ő szolgálatára. Isten nagy tetteit hirdelve pedig a közösség felépítésén is munkálkodik.

Az épület motívumhoz kapcsolódik a Krisztus mint *alapkő* (1Kor 3,11) vagy *zárókő* („szegletkő” Ef 2,20) gondolata is. Az Efezusi levél szerzője merész képpel él, amikor Krisztust szegletkőnek nevezi, amely összetartja az épületet, lehetővé téve ezáltal, hogy az apostolok és próféták alkossák az épület alapját; így azonban világosan szembeszáll az entuziaszta egyházértelmezéssel, mely nem kapcsolódik az apostoli üzenethez.

Míg a levelekben elsősorban az építmény motívumával találkozunk, az evangéliumi hagyományban az ültetvény képe áll az előtérben. Ez azzal is összefügg, hogy már az ószövetségi időben kialakult ennek példabeszédszerű alkalmazása (Iz 5,1k; Ez 17,1k). A mustármag, a magától növekvő vetés (4,26–32), a szántóföldbe elvetett, és különböző helyre hullott gabonamagok (4,3–8. 13–20), a konkolyról és a búzáról (Mt 13,24–30) szóló példabeszédek képviselik ezt a hagyományirányt.

5. Az Egyház mint Krisztus jegyese és a mint a jó pásztor nyája

Ezek a képek az Ószövetségben és a zsidó környezetben gyökereznek, a nyáj és a pásztor esetében elég csak a zoltárokról utalni (Zsolt 100,3; Zsolt 119,176; Zsolt 23; Zsolt 78,52; Zsolt 80,2). Az újszövetségi időszakból eredő szövegek közül egyedül a Jn 10,1–30 bontja ki bővebben a képet, de a költészet és a képzőművészet évszázadokon át táplálkozik belőle. A hellenista misztika hatásai is érezhetőek a szövegben (14–15a v.). A beszéd témája inkább krisztológiai, de ekkleziológiai is értelmezhető: „Nem ragadja ki őket a kezemből senki” (28. v.); „Egy nyáj lesz és egy pásztor” (16. v.).

A „Krisztus jegyese” motívumnak is vannak ószövetségi gyökerei. Az Óz 1–3 a házasság példáján mutatja be Izrael és Isten kapcsolatát, és ez a metaforika bukkan fel az Iz 50,1; 54,1k; 62,4k-ben is, valamint részletesen kifejtve Ez 16-ban. Azt is szem előtt kell tartanunk, hogy az antik világban Isten és ember kapcsolatát sokszor a férfi-női kapcsolat analógiájára fogták fel, így a Mk 2,19k; Mt 25,1 és Jel 19,7.9; 21,2. 9 esetében, ahol Krisztus a vőlegény, míg a közösség szerepe nem emelkedik ki, nem kell különösebb teológiatörténeti előzményeket keresni.

A 2Kor 11,1–3 és Ef 5,21–23 a legfontosabb példái a férfi-nő motívum alkalmazására Krisztus és az Egyház viszonyában. A korintusiakhoz írt levél a tévántóktól védi a keresztény közösséget, akik mint Évát a kígyó, elcsábíthatják őket az egyszerű keresztény igazság-

tól. Pál azonban eljegyezte őket Krisztussal, és hozzá is fogja vezetni a rábízottakat. Az esküvő képe tehát az eszkatologikus beteljesedés felé irányul. Az Efezusi levél a test és a tagok motívumával kapcsolja össze a férfi-nő viszonyt. A megváltás tehát a miényei Krisztus egyesülése földi tagjaival. Így a zsidó gnózisból eredő kép a keresztény hatásnak megfelelően módosult: Míg az eredeti mítoszban nem szerepelt a megváltó alakja, hanem csak az önmagát megváltó, tagjait a „tökéletes emberré” alakjában helyreállító „test”, mely lesüllyedt az anyagvilágba, addig a keresztény képben Krisztus mint fő egyesül a szent mennyegzőn elveszett tagjaival.

6. Ekklesszia

A szó 114 alkalommal fordul elő az Újszövetségben, de nagyon egyenlőtlen eloszlásban. A szinoptikusok közül egyedül Máté használja, összesen háromszor (16,18; 18,17 [kétszer]), Jánosnál egyáltalán nem jelenik meg. Pál apostol él vele a leggyakrabban. A többi írásban: Zsidó levél 2-szer, Katolikus levelekből a 3 Jn-ban 3-szor, és a Jak 1-szer, Jel-ben 20-szor.

Különösen nehéz az *ekklészia* fogalom teológiatörténeti besorolása. Eredetileg nem kapcsolódik a felsorolt egyházképek egyikéhez sem, de az első század végére már a keresztény egyház megszokott neve.

Bár az *ekklészia* etimológiailag az „kihívni” (ek-kaleó) görög igéből vezethető le, vagyis a „meghívottak összességét” jelöli, ez az eredeti jelentés mégsem játszik komoly szerepet az újszövetségi használatában. A klasszikus görögben és a hellenizmusban a szavazásra jogosult szabad férfiak népgyűlésének megszilárdult jelentésével rendelkezett az *ekklészia*. Ez a politikai tartalmú használat mutatkozik meg az ApCsel 19,39-ben, ahol az efezusiak törvényes népgyűléséről esik említés. Tágabb értelemben minden nyilvános jellegű gyülekezetre használható az *ekklészia* kifejezés. Az ApCsel 19,32-ben az efezusi színházban összegyűlt izgatott tömeg alkotja az *ekklésziát*.

A LXX-ban az *ekklészia* a héber *qahal* fordítása, pontosabban a *qahal JHWH*, „Jahve népének gyülekezete” kifejezése. Azt azonban ma már nem fogadhatjuk el, hogy az első keresztények egyszerűen a LXX-ból vették át és alkalmazták magukra az *ekklészia* elnevezést.

Szent Pál az Egyház egészét nem nevezi *ekklésziának*, ha mégis több közösségre vonatkozik, akkor azok az ő saját gyülekezetei. Így tehát valószínű, hogy a Palesztina területén kívüli damaszkuszi keresztények használhatták először az *ekklészia* elnevezést, kifejezve azt, hogy magukat tartják a **valódi Izraelnek**. Pál az ő terminusukat és vele ezt a gondolatot vette át és alkalmazta az általa alapított keresztény közösségekre.

Megjegyzés: A észak-európai nyelvek egyházat jelölő szavai (*Kirche, church, kerk* stb.) a görög *küriaké*-ből (κυριακή) erednek, mely eredetileg az Úrhoz tartozót jelentett (kiegészítve az *oikía*-val, vagyis az Úrhoz tartozó ház). A latin kultúrkörben az *ekklésziából* származnak a elnevezések (*ecclesia, chiesa, iglesia, église, igreja*). A magyar egyház szó első tagja a jelzői szerepű „egy”, eredetileg „id”, szentet jelent és „szent háznak” értelmezhető.¹¹³

¹¹³ A magyar nyelv történeti-etimológiai szótára, Akadémiai kiadó, Budapest 1967, I. 728.

II. Az ekkléziológia történeti fejlődése a reformáció korától napjainkig

Az 1054-ben bekövetkezett szakadás Kelet és Nyugat között nem jelentett valóságos tanításbeli szakadást, sem a hagyományos ekkléziológiai modellek elutasítását. Valójában egyetlen ekkléziológiáról beszélhetünk, még akkor is, ha a keleti teológusok a karizmatikus és a liturgikus elemekre, a latinok pedig az intézményes szempontra helyeztek nagyobb hangsúlyt. A reformációval azonban egészen új helyzet állt elő. Luther nemcsak Rómától szakadt el, hanem teológiájában is új meglátásokat vezetett be. Az üdvösség egyedül Isten tevékenysége révén érhető el, minden emberi hozzájárulás nélkül. Ádám bűne után olyannyira megromlott az emberi természet és a szabad akarat, hogy képtelen előmozdítani saját üdvösségét. Ebben az állapotban csak a hit üdvözíthet (*sola fides*). Ez az üdvösségfelfogás az ekkléziológiában is újat eredményezett, mivel a korábbi *szomatikus-hierarchikus*, intézményes modellek helyére a *kériügmaticus* elgondolás lépett. Az üdvösség eszközei között első hely illeti meg Isten szavát. Ő mondja ki üdvösségünket, de csak akkor üdvözülünk, ha alázattal elfogadjuk szavát. Az Egyház tehát azokból épül fel, akik bizalommal befogadták Isten szavát, nem pedig azokból, akik ilyen vagy olyan jót cselekedtek (imádság, alamizsna, zarándoklatok, önsanyargatás). A római egyház struktúrájának, mely az üdvösséget kívánta közvetíteni, itt nincs értelme, fölösleges tehát a pápa, a püspökök, a papok, a szerzetesek, a szentek, az ereklyék, a búcsúk. A szentségek közül is csak kettőt volt érdemes megtartani, a keresztséget és az Úrvacsorát. Szerepük azonban nem az üdvösség eszközszerű közvetítése, hanem csak szimbólumok, melyek azt jelzik, ami már megtörtént. Luther számára nem a ceremónia vagy a matéria a fontos a keresztség illetve az Úrvacsora esetében, hanem azok a szavak, melyekkel Isten üdvözítő ígérteit hirdetik.

Azt azonban Luther sem tagadja, hogy Isten és az emberek között van egy közvetítő, maga Krisztus, de valójában ő az emberi formát felvett Isten, hogy üdvözítő igéjét elhozza az emberiségnek. Ezért Luther szerint a megváltott emberiség és megváltója között nincs szükség közvetítőre. A lutheri egyházstruktúra fogalomkészlete a minimumra szorítkozik, nála minden megváltott ugyanazon a szinten helyezkedik el: mindenki papp, mindenki próféta, mindenki király. A látható Egyház, Isten új népe átalakul láthatatlan és rejtőző Egyházzá.

A protestáns reformáció következtében a katolikus teológusok a korábbi ekkléziológia falai közé visszavonulva igyekeztek állásaikat védeni, és lassan az Egyházzól szóló új tanítást kidolgozni.

1. A Tridenti Zsinat

A reformáció által kiváltott kérdések megválaszolására a Szentírás és a hagyomány fényében a Tridenti Zsinat vállalkozott. A Szentírás, az egyházatyák és az egyházdoktorok tanítására hivatkozva fogalmazta meg véleményét Luther radikális teológiai és ekkléziológia látásmódjával szemben, mely a *sola fides* (a jötettek kizárása) a *sola scriptura* (a hagyomány kizárása) a *sola signa* (a szentségek jelként való értelmezése) és a *solus Mediator* (Isten és az emberek közötti közvetítők kizárása) elveire épült. A zsinat a katolikus Egyház hagyományos tanítását erősítette meg, vagyis a Luther által kizárt vonatkozásokat – hagyomány, jötettek, a szentségek eszközhatása, és az Istentől választott közvetítők – megszilárdította.

A Luther által felvetett súlyos ekkléziológiai problémákra a zsinati atyák mégsem dolgoztak ki egy az Egyházzól szóló általános tanítást. Ám ha kifejezett módon a zsinat nem is fo-

galmazott meg rendszeres ekkléziológiát, mégis teljes mértékben áthatotta egy újfajta egyházszemlélet. A védekezés és a tisztánlátás szándékával fogalmazták meg a kifejezéseket. Az Egyházra mint isteni alapítású intézményre a külső és látható hierarchikusan tagozódott papság szempontjából történik utalás. A zsinati dokumentumokban és főleg a tridentin *Katekizmusban* bennfoglaltan, de mégis valóságosan egyfajta tridentin ekkléziológia rajzolódik ki.

A zsinat tudatosan a reformáció által létrejött helyzetre adott megoldást, kerülve a katolikus tanítás végérvényes és teljes körű meghatározásának szándékát. Az új kor által felvetett súlyos gondok többsége a zsinat határterületén maradt. A lutheri tanítás ezenkívül nem ekkléziológiai javaslatokból indult ki, hanem személyes-lelki problémávilágból. Szellemi nyugtalanság jellemezte az első időszakot, melyhez később társult az egyre radikálisabb egyházkritika, mely teoretikus egyháztanban (a láthatatlan egyház hangsúlyozása, a hierarchikus papság, főképp a pápaság tagadása, és a hívek egyetemes papságának abszolutizálása) és a praktikus egyháztanban (az egyes keresztény közösségek autonómiája és alárendelése a világi hatalomnak) fejeződött ki.

A lutheri láthatatlan egyház (*ecclesia invisibilis*) kerügmaticus modelljére válaszol a zsinat az Egyház láthatóságra mutatott rá.¹¹⁴ Ezek a nép (*civitas, societas*), és Krisztus teste modelljei. A szomatikus modellel Krisztus (fej) és a hívek (tagok) kapcsolatát akarja kifejezni, amikor az egyház élete számára fejt ki az Eukarisztia szentségének jelentőségét. Amikor a *sola fides* elvet elutasítja, erre a modellel hivatkozik: „A hit, hacsak nem társul hozzá a remény és a szeretet, sem nem egyesít tökéletesen Krisztussal, sem nem tesz az Ő testének élő tagjává”.¹¹⁵

Bár az intézményes politikai modell jelen van a zsinati szövegekben is,¹¹⁶ a *Katekizmusban* ez még jellemzőbb. Itt találkozunk az Egyház fogalmával, mely „keresztény társaság”, a világmindenségben szétszóródott hívő nép (n. 105; vö. 110. 117). Az egyházat megkülönböztetik más társaságoktól és a zsinagógától (n. 105), győzelmes és a küzdő egyházra osztják fel, leírják az egyház jegyeit, különösen is szentségét (n. 113) és katolicitását (n. 114).

A zsinati reform dekrétumai minden kétséget kizáróan elsősorban egy gyakorlatra irányított implicit ekkléziológiát tartalmaznak, mely a kor kifejezését használva a *salus animarum* ekkléziológiája. A Tridentin Zsinat hitvallásában, mely a zsinat után került kiadásra, a következő meghatározás található az Egyházról:

„A szent, katolikus és apostoli Római Egyházat elismerem az összes egyház anyjának és tanítójának, a római pápának pedig, Szent Péter, az apostolok fejedelme utódjának és Jézus Krisztus helytartójának igaz engedelmisséget fogadok és esküszöm.”¹¹⁷

IV. Piusz zsinat utáni bizottsága elhagyta az egyház *egysége* jelzőt, helyettesítve a *románitas*-szal.

Bár a zsinat céljaitól távol állt az Egyházról szóló szisztematikus tanítás megfogalmazása, mégis beszélhetünk a zsinati atyák egységes egyháztani felfogásáról, amely bennfoglaltan jelen van a közösen elfogadott dokumentumokban.

A Tridentin Zsinat hűséges marad a katolikus hagyományhoz nyelvezetében és egyházmodell felfogásában. Szent Ágostont azonban mégis többször idézi mint Szent Tamást, mivel

a reformátorok nem vonták kétségbe Szent Ágoston tekintélyét. A zsinat egyúttal elismerte a reformációban meglévő értékeket: a biblikus és krisztocentrikus irányultságot. Elutasítva Luther biblikus exkluzivizmusát, a Szentírást tette meg tanítása középpontjává.

2. Az I. Vatikáni Zsinat

A nagy zsinatok történeti áttekintése során megállapíthatjuk, hogy az egyháztan az I. Vatikáni Zsinatig (1869–1870) nem került az érdeklődés középpontjába. A nagyobb témakörök, mint a Szentháromság, Jézus Krisztus személye, a Szentlélek, az üdvösség és a kegyelem természetű, a szentségek csak érintették a jelentősebb ekkléziológiai szempontokat. Az I. Vatikáni Zsinattal kezdődik meg az a folyamat, amelyben az Egyház tudatosan megfogalmazza önmagát, természetét, felépítését, működését és feladatait. A zsinat összehívása pasztorális nézőpontból a naturalizmusra és a racionalizmusra adott válaszként értékelhető. Ehhez járult az egyházi törvényhozás szükséges kiigazítása, mely az utolsó ökumenikus zsinat óta eltelt három században a világban végbement mély változásokra válaszolt. A tervbe vett módosításoknak csak kis része valósult meg, mivel az olasz állam 1870-ben Rómában elfoglalta a Vatikánt.

a) A *De ecclesia Christi* tervezet¹¹⁸ semmilyen tévedhetetlen egyházi tanítást nem tartalmazott, mégis az egyháztörténet jelentős állomásaként értelmezhetjük. Bár a zsinati atyák nem szavazták meg, a későbbi pápák tanítása számára mégis forrásértékű dokumentumnak bizonyult, főképpen XIII. Leó időszakában.

A zsinati tervezetek többsége IX. Piusz (1846–1878) szándéka alapján általános ekkléziológiai árnyalattal rendelkezik. A *De ecclesia Christi* egy egyházi tanítás tervezett megfogalmazása, nem hivatalos dokumentum, nem is tartalmaz tévedhetetlen ekkléziológiát. Mégis jelentős, mert az Egyház megfogalmazása számára már értékes megállapításokat tartalmaz, melyek a későbbiek folyamán a II. Vatikáni Zsinat szókészletét is gazdagították. Ezért az általa kidolgozott egyházkép az ekkléziológia történetének jelentős állomása.

Tíz rövid fejezetből áll az összegző tervezet, melyekben tömören megfogalmazva találhatók a különféle témák. A főbb pontok már a bevezetésben szerepelnek: az Egyház természete, tulajdonsága és hatalma. Az Egyház természetének meghatározása során a tervezet elhagyja a tridentin utáni teológia számára oly kedves társaság (*societas*) fogalmat, és a klasszikusabb *test* meghatározással helyettesíti.

b) Az első fejezet címe: **Az Egyház Krisztus misztikus teste**. Tömör igazolását adja ennek a meghatározásnak, amikor azt állítja, hogy az a szentség, mely Krisztus követőit egy testbe összegyűjti, s amellyel ezt a testet a fejhez, Jézus Krisztushoz köti, a kereszttség.

A tervezet a továbbiakban bemutatja a „misztikus test” főbb sajátosságait. Ez egy igaz, tökéletes, lelki és természetfölötti társaság. A társaság itt nemcsak allegorikus értelemben szerepel, hanem birtokolja egy társaság valóságos tulajdonságait is. Ezt a társaságot nem meghatározatlanul vagy szervezetlenül hagyta magára Krisztus, hanem mivel tőle kapta létét, így az ő akaratából és törvényei alapján, birtokolja létmódját és felépítését. Nemcsak egyszerűen egy másik közösség tagja vagy része, hanem önmagában olyannyira tökéletes, hogy különbözik minden más társaságtól, ugyanakkor föléjük is emelkedik. Az egyház látható társaság. A látható elemek közül a tervezet három „strukturális” összetevőt emel ki: a tanítóhivatal

¹¹⁸ Mansi, *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio*, vol. 49, 1961-, col. 617–619.

¹¹⁴ A II. Vatikáni Zsinat majd ismét megerősíti, amikor leszögezi, hogy nem szabad szétválasztani, két valóságnak tekinteni a látható gyülekezetet, és a kegyelmi közösséget (LG 8).

¹¹⁵ DS 1531 (Sessio VI,7: Határozat a megigazulásról, 1547. jan. 13.).

¹¹⁶ Vö. Sessio VI,15: Határozat a megigazulásról, 1547. jan. 13.

¹¹⁷ Vö. DS 1868.

(hittani), a szolgálat (szentségek), és a hívek kormányzása; és értelemszerűen az egyház egész látható teste, melyhez nemcsak az igazak és a predestináltak, hanem a bűnösök is hozzátartoznak, hogy ehhez a testhez a hit megvallása és a közösség által kapcsolódjanak. Az egyház többi jellegzetessége, melyekkel látható módon is találkozunk: az egység, a szentség, az épség, a tévedhetetlenség és a hatalom.

A tervezet egyik legkiemelkedőbb megállapítása, hogy az Egyház szükséges az üdvösségre. Mégpedig azért, mert a keresztény vallást csak az Egyházban, a Krisztus által alapított Egyházban lehet gyakorolni. Akik tehát semmilyen módon nem tartoznak sem az Egyház testéhez, sem az Egyház lelkéhez, azok kívül állnak az egyházon és az üdvösség lehetőségén is. Bellarmin Szent Róbert értelmezése tűnik fel e gondolatokban, az egyházhoz való tartozás hármas meghatározásával: az azonos hit megvallása, az azonos szentségekben való részese-dés, és az egyházi vezetőknek való engedelmesség. Ez az alkalmazás vonatkozik a katekumenekre is, akik csak az egyház lelkéhez, de még nem a testéhez tartoznak. Az egyház teste és lelke megkülönböztetés nem vonult be a tanítóhivatali megnyilatkozásokba, megmaradt az iskolás teológia szintjén. A misztikus test témája ellenben gyakori a zsinati tervezetben. Ezzel együtt nagy teret szenteltek az Egyház látható szentségeinek:

„Mivel ez Krisztus igazi egyháza, kijelentjük, hogy a látható és nyilvánvaló társaság, amelyről beszélünk, az isteni ígéretek és könyörületek egyháza, melyet Krisztus kiválasztott és annyi előjogokkal és kiváltsággal ellátott... ez a társaság önmagában áll fenn és teljes egészet alkot, és ragyogó egysége azt az osztatlan és oszthatatlan testet mutatja fel, mely maga Krisztus misztikus teste.”¹¹⁹

A misztikus test témája megfelelő módon fejezi ki az egész egyházat, az egyházi titok egészét, s nemcsak annak láthatatlan összefüggéseit. Éppen ezért az előkészítő tervezet szövegében az Egyház és a misztikus test megegyező fogalmak.

c) Krisztus misztikus testének velejárója a tévedhetetlenség, melyet később Péter utódjának személyes karizmájaként határoztak meg. A pápa nem az egyházon kívül, vagy az egyház fölött lévő személy, nem lehet őt egy másik fejnek, vagy Krisztus helyett tekinteni. A pápa valójában a misztikus test tagja, nem pedig feje, a hierarchikus rendben minősített és elsődleges szerepe van, s épp ezért az egész szervezet számára különleges karizmákat kapott a Szentlélektől, melyek egyike a tévedhetetlenség.

Az I. Vatikáni Zsinat politikai okok miatt csak két konstitúciót tudott megvitatni és elfogadni, a *Dei Filius*-t¹²⁰ és *Pastor aeternus*-t.¹²¹ A *Dei Filius* a panteizmussal, a materializmussal és a modern racionalizmussal szállt szembe, kifejtve az Istenről, a kinyilatkoztatásról és a hitről szóló katolikus tanítást, mely majdnem egy egész évszázadra meghatározta a fundamentalis teológia kiindulópontját. A *Pastor aeternus* Péter utódjának, a római pápának tévedhetetlenségéről szóló konstitúció. Bár az egyház belső dogmatikus tanítását tárja fel, mégis megvilágítja ezáltal az egyház sajátos életét és megnyilvánulását.

¹¹⁹ Mansi vol. 51. col. 541a-b.

¹²⁰ DS 3000–3045: III. sessio, 1870. április 24: A „*Dei Filius*” kezdetű hittani rendelkezés a katolikus hitről.

¹²¹ DS 3050–3075: IV. sessio, 1870. július 18: A „*Pastor aeternus*” kezdetű hittani rendelkezés Krisztus egyházáról.

¹²² A legelső dokumentum, mely az Egyházat mint titokzatos testet jeleníti meg, az VIII. Bonifác pápa *Unam Sanctam* bullája (1302. nov. 18., DS 870).

3. A *Mystici corporis* enciklika

A *Mystici corporis* (1943. június 29.) enciklika keletkezésének szükségét különféle tanbeli eltérések váltották ki. Az enciklika azonban nemcsak a részletkérdésekre tér ki, hanem a megadott tárgy teljességét akarja bemutatni.¹²² Ezzel a tanítóhivatal előremutató fejlődéséről tesz tanúságot.

Az enciklika első mondata: „A Krisztus misztikus testéről szóló tanítás, mely maga az Egyház...” A bevezetés végén pedig újra pontosítja XII. Piusz (1939–1958): „Hogy Jézus Krisztus igazi egyházát meghatározzuk, amely szent katolikus, apostoli, római, nem találunk nemesebb, kiválóbb és végül is istenibb kifejezést, mint amely Jézus Krisztus misztikus testeként állítja.”

E meghatározás jelentős következményeket foglal magába. Elsősorban világos állítást adja az egyház lehetséges meghatározásának. Az enciklika korában számos kísérlet született az egyház megjelölésére. A misztikus test kifejezés azonban alkalmasnak tűnt, hogy egyetlen fogalomba sűrítse az ekkleziológiai dogma különböző elemeit. Az enciklika nem a skolasztikus ítélet (*genus* és *differentia specifica*) alapján mond véleményt egy „természetfölötti társaságról”, hanem sokkal inkább „tematikus” módon közelítette meg az egyházat, vagyis a több irányba mutató, biblikus téma fejlődéseket ragadta meg.¹²³

Az egyház bemutatását nehéz visszaadni, ezért a misztikus test tárgyalásakor más fogalmakkal egészítik ki, hogy a titok láthatóságát is kifejezzék. A hangsúly, mely itt a „szent, katolikus, apostoli és római”-n van, világosan állítja a misztikus test látható karakterét. Így már az enciklika elején XII. Piusz a szentpáli tanítás nyomdokain halad. A test gondolata itt egy és osztatlan egységet jelent,¹²⁴ melyet szervesnek is nevezhetünk (Nr. 3). Minden rész az egész tökéletességét szolgálja, melyből a saját tökéletességét mint tag nyeri. A test nem egyes részeiben, hanem az egészben valósul meg. Ez a kapcsolat az egyházi egység első megvalósulása, mely az egészet szolgáló élet egysége. Mivel a test élő, minden egyes tag élő kapcsolatokkal rendelkezik a többi felé. Mivel ezek a kapcsolatok az élet egységének a függvényei, és annak szolgálatában állnak (minden tag ad és kap), feltétlenül szükséges a rend fogalma. A rend pedig szolidaritással teszi a tagokat. Itt nem tehetetlen tagok merev rendjéről van szó, mint például a házat alkotó elemeké, hanem a részek között végbemenő tevékenység és osztozás harmóniájáról (Nr. 4). Az enciklika a kormányzás egységesítő szerepére is utal: az „organikus” a „hierarchikusra” mutat, és ez már Pál apostolnál is jelen van (1Kor 12,28). Ennek a testnek az élete a szentségekből ered, melyet legfőképpen az Eukarisztia táplál (Nr. 5).

Az egyház tehát olyan testként jelenik meg, melynek tagjai az emberek. Ebben a testben az organikus és a hierarchikus kapcsolatok elválaszthatatlanok egymástól, oly módon, hogy a test, pusztán azért mert test, a láthatóságot és látható szervezetet is magában foglalja. A test nemcsak a kegyelem valósága, hanem a kegyelem eszközeinek egysége is. Nincs tehát szükség arra, hogy a misztikus testet és az egyházat megkülönböztessük.

Az enciklika végén rövid utalás történik az egyházhoz való tartozásra az *inkorporáció* kifejezéssel (Nr. 54). A test fogalom értelmében az inkorporáció az egyházhoz való teljes tartozást feltételez. Aki nem tartozik a látható szervezethez, nem tagja Krisztus teste szerves egy-

¹²³ Mások azonban nem tartják elfogadhatónak a Krisztus teste elnevezést az Egyház meghatározására az ágostoni felfogás miatt, mely a társadalmi és látható egyház dimenzióját kiüresítette. A „Krisztus teste” egy elnevezés a többi között és semmi más.

¹²⁴ Ld. 1Kor 12,12–26; Róm 12,4–8.

ségének, de szándékában vagy nem tudatosított kívánságával a misztikus testhez rendelhető (*ordinatio*). A Szentszék az *ordináció* és az *inkorporáció* megkülönböztetésének értelmezését a jezsuita *Leonard Feeney* ügyével kapcsolatban (akit hajlíthatatlan makacssága miatt 1953. február 4-én név szerint kiközösítettek) adja meg a bostoni érsekhez írt levélben:

„Hogy valaki elnyerje az örök üdvösséget, nem mindig kívánatik meg, hogy valóságosan mint tag az egyház testéhez tartozzék, de az legalábbis megkívánatik, hogy kívánsága és vágya szerint ragaszkodjék hozzá.”¹²⁵

XII. Piusz szándéka, hogy válaszoljon az egyre növekvő egyházi megújulási mozgalmakra és a gyakorlati elhajlásokra egyaránt. A hangsúly világosan az egyház láthatóságára, nevezetesen a miniszteriális közvetítésre esik. A kegyelem belső misztériuma szorosan kapcsolódik e kegyelem megtestesülésének üdvrendjéhez, különösen a hierarchikus funkcióhoz. XII. Piusz kétségkívül előnyben részesíti a „Krisztus Teste” páli megnevezést, az egyház organikus, társadalmi, korporatív valóságát. Ez magyarázza azt az állítást, mely szerint ténylegesen („*reapse*”) csak római katolikusok „Krisztus Testének” tagjai. Más megközelítésben e tagsági minőség elsősorban a kegyelem befogadása alapján, másodsorban az életmód tekintetében nyilvánul meg. Úgy tűnik, ez a gondolat az ellenreformáció teológiájának továbbélése, amint azt a bellarmini vonal képviseli. Jóllehet XII. Piusz elkerüli a túlzásokat, mégis túlsúlyban van az egyház „dologi” szemlélete.

Értékelés: A teológiában oly gyakori „Krisztus Teste” kifejezés helyett, mely magába foglalná az ő lelkéről szóló megfontolásokat is, a tanítóhivatal arról a „Testről” beszél, ami az „Egyház”. Ez a Test abból kiindulva, hogy test, látható és felépítettségének látható a rendje. A szerves és bensőséges egyesülés ugyanabban az életben, mely elválaszthatatlan a funkcionális rend egységétől, kölcsönösen egymásra utalnak. A kegyelem páratlan valósága, legyen ez pusztán fogalmi, nem különül el, hanem szükségszerűen magába foglalja e kegyelem kifejezési és továbbadási eszközeinek rendjét, mely maga az élet. A biológiai és a szociológia valóság analógiája, mivel mindkettő „test”, megengedi ezt az egyesített bemutatást. A tanítóhivatal azonban nem különbözteti meg az Egyházat „Krisztus misztikus testétől”.

A misztikus test alapvető láthatóságát bőségesen hangsúlyozza az enciklika, mely egyrészt a *materiális* láthatóságot (az intézmények létükben és tevékenységükben, a hívek konkrét és pozitív cselekedetei), és egy *formális* láthatóságot (a kegyelem dologi láthatósága) jelent. A test, ami az egyház, látható, mint a titokzatos élet hordozója, melyet egyedül a hit képes felismerni.

A tanítóhivatal figyelmét elkerülte a szakramentális dimenzió az ekkleziológiában. A szakramentalitás felfedezése valószínűleg túlságosan kezdetleges volt, és az elgondolás még nem terjedt el ekkor. Krisztus *theandrikus* titkára való utalás jelen van, de nincs kifejtve. Nem egészen világos ama veszély elkerülése, mely az egyházban két természetet lát. Ez az utalás nem az Ige személyében meglévő két természetre vonatkozik, hanem egyedül Krisztus teljes kegyelmet hozó emberi természetére.

A test és a lélek összehasonlításának klasszikus alkalmazását nem veszi át a tanítóhivatal az egyházhoz való tartozás tanításának kifejtésére, amelyet a teológusok előszeretettel vizsgálnak. Ugyanakkor meglepő, hogy az iskolás teológiában jelenlévő tanítás nem szerepel a magiszterium szövegében.

¹²⁵ DS 3870.

Amikor a pápák az egyházzal mint társaságról beszélnek, a kortárs filozófia és szociológia eredményeit nem veszik figyelembe, melyek különbséget tesznek a kifejezett társadalom és a közösség, a struktúra-intézmény és a élet-szeretet között. A szerves egység és a rendbeli egység között nagyon szoros a kapcsolat, vagyis a vitális és a strukturális kötelék között.

4. A II. Vatikáni Zsinat

a) A zsinat céljai

A katolikus ekkleziológia megújulásának legjelentősebb eseménye kétség kívül a II. Vatikáni Zsinat volt, az ekkleziológia zsinata, mivel célja az egyház titkának elmélyítése belső természetét és a világgal való kapcsolatát illetően:

„Ez a zsinat az egyház zsinata volt az egyházzal. Egy egyháztani zsinat, a témák olyan koncentrációjával, mely mind ez ideig egyetlen zsinaton, még az I. Vatikánumon sem valósult meg.”¹²⁶

Az I. Vatikáni Zsinat óta kibontakozott ekkleziológiai megújulás eredményei eltérő módon jutottak el a II. Vatikáni Zsinatig (1962–1965). Az egyház teste és lelke megkülönböztetés teljességgel hiányzik a zsinati tanításból. Nem találkozunk ezzel sem az első *De ecclesia* konstitúció-tervezetben, sem pedig a továbbiakban, egészen a végső szövegig. Még a dokumentumok jegyzeteiben sem tűnik fel, melyre az I. Vatikáni Zsinat adott példát, sem az Egyház isteni alapítása, sem pedig az egyházhoz való tartozás során nem merül fel. Elmondhatjuk, hogy az iskolás teológiában befutott hosszú pályát követően, és XIII. Leó valamint XII. Piusz alkalmi tanítóhivatali megnyilatkozásain túl, ez a megkülönböztetés nem nyert elismerést. Az „Egyház a világban” konstitúció is inkább az üdvösség története szempontjából írja le az egyházat (LG 2–4). Ez az első elgondolás már a legkorábbi tervezetben jelen van.

Amikor 1959. január 25-én XXIII. János pápa a római *Falakon kívüli Szent Pál-bazilikában* tudtul adta szándékát egy ökumenikus zsinat összehívására, az a meglepetés erejével hatott. Sokan azt gondolták, hogy az I. Vatikáni Zsinaton kihirdetett pápai tévedhetetlenség után a római katolikus Egyház már nem tart több zsinatot.¹²⁷ A pápa egy új pünkösdről beszélt, 1961-es karácsonyi összehívó bulla szerint „az evangélium örök, életető és isteni energiáit kívánta a modern világ erejébe önteni”. Három cél lebegett előtte:

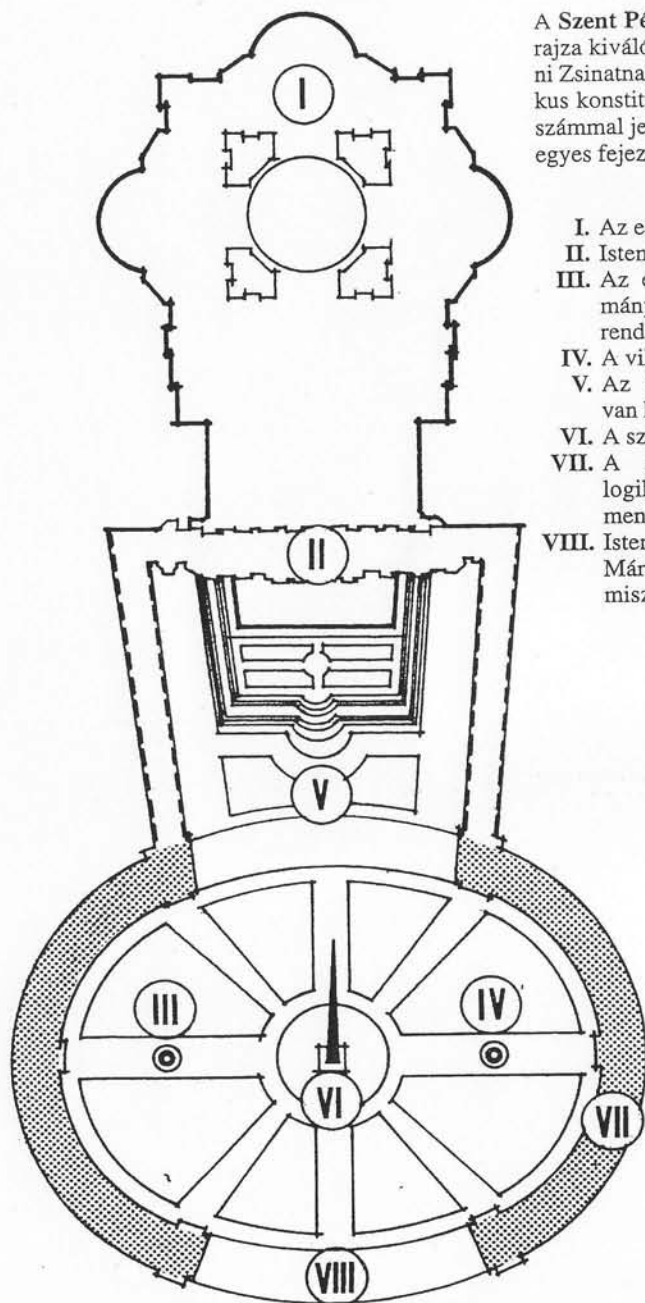
- Az egyház megújítása (*aggiornamento*) – tanbeli és fegyelmi tisztaság.
- A keresztények egységének megvalósítása.
- Nyitás a világ felé.

Az elnevezést – a II. Vatikáni Zsinat – a *Superno Dei nutu* c. motu proprio-ban személyesen XXIII. János adta 1960. június 5-én. Ezzel hivatalosan lezárta az I. Vatikáni Zsinatot.

A zsinat 1962–1965 között zajlott le, melynek során 4 ülészak volt, mindegyik két hónapos időtartammal. A tárgyalás nemcsak a zsinat – mely azonnal többségre és kisebbségre szakadt – és a pápa között folyt, hanem e kettő, és a Római Kúria között, mely a szövegtervezetek létrehozója volt. 1962. október 11-én a „*Gaudet Mater Ecclesia*” kezdetű nyitó beszédében XXIII. János a II. Vatikáni Zsinatot elhelyezi a zsinatok történetében, utal sze-

¹²⁶ RAHNER, K., *Das neue Bild der Kirche*, in *Geist und Leben* (1966) 4.

¹²⁷ „Az első, aki meglepődött, én magam voltam — senki nem adott erre ösztönzést, hogy egyetemes zsinatot hívjak össze.” (Giovanni XXIII, *Il Giornale dell'anima e altri scritti di pietà*, a cura di L.F. CAPOVILLA, Roma 1989, 616.); „A gondolat a Mindenhatótól jött” (*Superno Dei nutu*, 5 giugno 1960: *Acta et documenta*, Series I, vol. I, 93).



A Szent Péter tér és a Bazilika alaprajza kiválóan illusztrálja a II. Vatikáni Zsinatnak az Egyházzól írt dogmatikus konstitúciójának témáit. (A római számmal jelzett helyek a dokumentum egyes fejezeteinek felelnek meg.)

- I. Az egyház misztériuma
- II. Isten népe
- III. Az egyház hierarchikus alkotmánya és főképpen a püspöki rend
- IV. A világi hívők
- V. Az egyházban mindenki megvan hívva az életszentségre
- VI. A szerzetesek
- VII. A zarándok-egyház eszkatologikus jellege és egyesülés a mennyei egyházzal
- VIII. Isten anyja, a Boldogságos Szűz Mária Krisztus és az Egyház misztériumában

mélyes inspirációjára, és felvázolja a zsinat hármasságát, mely korábban már megfogalmazódott:

- A zsinatnak új szellemet kell hoznia.
- A keresztény tanítást új keretek közé kell helyezni.
- A zsinat pasztorális küldetése a keresztények és az egész emberi család teljes egysége.

b) A *Lumen gentium*

A szöveg a következő szavakkal kezdődik: „*Lumen gentium cum sit Christus*”. Mielőtt azonban a zsinati atyáknak megküldték volna, egy alapvető változást eszközöltek. Egyesítették az Egyház titka utáni részben az Isten népéről és a harmadik fejezetben a laikusokról szóló fejezeteket. Így tehát nyilvánvaló lett, hogy *Isten népe* a pásztorok és a laikusok együtt, és csak ebben a körben értelmezhetők a karizmák és a különféle szolgálatok. Az általános részben, a népről szóló kifejtés az egyház minden tagjára vonatkozik, legyen az pásztor, laikus, szerzetes. Ezután merült fel az igény a szerzetességről való külön fejezet számára. Így a négy fejezetből máris hat lett. Ehhez a kettőhöz kapcsolják továbbá a zarándok egyház eszkatologikus jellegét, és egyesülését a mennyei egyházzal (LG 48–51), valamint Isten anyja a Boldogságos Szűz Mária szerepét Krisztus és az Egyház misztériumában (LG 52–69).

1964. november 21-én került ünnepélyes elfogadásra és kihirdetésre az Egyházzól szóló dogmatikus konstitúció a *Lumen gentium*. Ez a jelentős dokumentum évtizedekre megszabta az ekkleziológia kutatások irányát, melyből mint kimeríthetetlen forrásból azóta is merítenek teológusok és hívek egyaránt. Mivel az Egyházzól szóló önreflexió Rómában és a Vatikánban született meg a jelenlegi formában, ezért a *Lumen gentium* egyes fejezeteit igyekeztünk a katolikus Egyházat külsőben is reprezentáló Szent Péter tér és Bazilika részeinek megfeleltetni. Az építetők is hosszú évszázadokon át tervezték, alakították az egyház központjának helyet adó együttest, ezért természetesen adódott az egyház belső életének irányt mutató dokumentum és a külső látható Bazilika és tér párhuzamba állítása.¹²⁸

I. Az egyház misztériuma¹²⁹ Krisztus fényében tekintve a Szentháromság üdvözítő tervének teljes megvalósulása (az Atya elgondolása a Fiú tevékenységében a Szentlélek által), mely az emberiséggel kötött végső szövetség, mint Isten országának kezdete, Krisztus Teste, összetett istenemeri valóság, egyszerre látható és láthatatlan.¹³⁰ (A szentély, mely Jézus Krisztusra, a világ, a népek világosságára utal.)

¹²⁸ A Szent Péter bazilikáról és térről ld. bővebben: KIRSCHBAUM, E., *Az apostolfejedelmek sírjai*, SZIT, Budapest 1987; MEDVIGY, M., *A vatikáni Péter-bazilikák életrajza*, A Magyar Kegyes Tanítórend kiadása, Budapest 1998.

¹²⁹ LG 1: Az egyház és az emberiség számára az igazi világosság Jézus Krisztus (*Lumen gentium cum sit Christus*). Az egyház Krisztusban mint szentség (*sacramentum*) jelenik meg, vagyis jele és eszköze Istennek az emberekkel való egyesülésének és az emberek egymás közötti egységének. LG 6: A zsinat nem ad definíciót az egyházzól, a merev fogalom helyett ó- és újszövetségi képeket részesít előnyben, mint az akol, a termőföld, építmény-ház, család, templom stb. LG 7: Az egyház mint Krisztus misztikus teste gondolatának kifejtése. LG 8: Tartalmazza a *Mystici Corporis*-ből átvett részeket az egyház látható és kegyelmi valóságáról. Itt szerepel az a kijelentés, hogy Krisztus egyháza a katolikus egyházban áll fenn (*subsistit*). Am keretén kívül is megtalálhatók a megszentelődés eszközei.

¹³⁰ Luther szembeállította a látható és a láthatatlan egyházat, s az elsőt emberi alkotásnak tekintette. Kálvin szerint az egyház azon hívek társasága, akiket Isten az örök életre rendelt és választott. Leibniz különbséget tett Isten temploma és az emberek temploma között. A LG 8 az egyház ősi tanítását erősíti meg, mely szerint Krisztus látható vezettségben alapította meg egyházát, mely a mennyei egyházzal egyetlen összetett valóságot alkot. A látható egyház legelső említése Antiochiai Szent Ignác egyik levelében szerepel, melyben arról szól hogy a diakónusok, a püspök, a presbiterek nélkül nem lehet egyházzól beszélni (Ep. ad Trall. III, 1: Óf 3, 173).

II. Az Isten népe az egyházra mint Isten új népére vonatkozik, beleértve a hívek különböző kategóriáit, a pápát, a püspököket, a papokat és a világi hívőket. Ezt a népet jelenítette meg a régi Izrael, mely a Krisztus által bevezetett új szövetségben teljesedett ki, a réggit nem megtagadva, hanem egyetemes és mélyebb módon megújítva és folytatva.¹³¹ Isten Fia az ő népének átadta saját messiási, papi, prófétai, és királyi feladatait.¹³² Az egyház az üdvösség egyetemes szentsége, mely minden nép befogadására hivatott, melyet missziós hivatása tár fel. (A szentélytől megtett út az előcsarnokig Isten vándorló népét jelképezi, kiegészítve az előcsarnok mennyezeti freskójával, mely Szent Pétert és az egyház hajóját ábrázolja. Ez a hajó folytonosan halad a történelemben, néha hullámok fenyegetik, de nem süllyed el.)

III. Az egyház hierarchikus alkotmányára és a püspöki rend azt tükrözi, hogy az egyház mint Isten népe lényeges struktúráját alapítójától kapta. Az apostolokra és az ő utódaikra bízta az egyház vezetését.¹³³ A két legfőbb tekintélyt a legfőbb pásztor és a püspöki kollégium birtokolta. A püspökök kollégiuma együtt fejével, a római pápával, és sohasem enélkül, legfőbb és teljes hatalommal rendelkezik az egész egyház felett, jölehet ez a hatalom csakis a római pápa beleegyezésével gyakorolható. Az egyes püspökök feladata egyházmegegyekben a tanítás, megszentelés és kormányzás a papok és a diakónusok segítségével. (Ha szemben állunk, a baloldali szöveket – 1677-ben készítette Bernini – a püspöki rendet szimbolizálja.)

IV. A világi hívők jölehet Isten népének más tagjaival lényegi egységnek örvendenek, mely méltóságukra és a kegyelemre vonatkozik, mégis vannak sajátos feladataik, melyek a világba való tevékenységüket hangsúlyozzák, tanúságtételükkel és szavaikkal a világ megszentelése, irányítása és kulturális szolgálata révén.¹³⁴ A világi hívők kapcsolatait a hierarchiával gyermeki alázat de nyíltság jellemezza. A lelkipásztorok a világi hívektől hasznos

¹³¹ LG 9: Az egyház látható szentsége Isten üdvözítő tevékenységének közvetítése az egész emberiség és minden egyes ember számára.

¹³² LG 10: A hívek egyetemes papsága és a hierarchikus papság egymáshoz van rendelve, azonban lényegben és fokozatban különböznek egymástól. Az egyetemes papság gyakorlása a szentmise áldozatban való részvételkor lesz teljes, mert itt bár nem egyformán, de a hívek is résztvesznek a liturgikus cselekményben. A szentmiseáldozat az egész keresztény élet forrása és csúcspontja. LG 12: Itt szerepel a *supernaturalis sensus fidei*, vagy az egész népben meglévő természetfeletti hitérzék, mely azt fejezi ki, hogy a hívők összessége a Szentlélek által nem tévedhet hitében. LG 14: A katolikus hívők ha nem tartanak ki a szeretetben, bár az egyházban vannak, üdvösségük veszélybe kerülhet. A zsinat itt megerősíti és a hagyomány alapján tanítja, hogy a földön vándorló egyház szükséges az üdvösségre. LG 15: Az egyházat sokféle kapcsolat köti össze (*coniunctum esse*) a nem katolikus hívőkkel. LG 16: Akik még nem fogadták el az evangéliumot, különféle fokozatokban kapcsolódnak (*ordinantur*) Isten népéhez. LG 17: Krisztus minden tanítványa köteles vállalni a hitelesítő tevékenység reá eső részét.

¹³³ LG 18: Jézus Krisztus Pétert a többi apostol élére helyezte, az ő személyében határozta meg a hit és a közösség egységének örök és látható létesítő elvét és alapját. LG 21: Az egyházi rend szentségének teljességét a püspökszentelés közli. LG 23: A részegyházak az egyetemes egyház képmásai. LG 25: A püspökök külön-külön nincsenek felruházva a csalhatatlanság előjogával, Péter utódával való egységben mégis csalhatatlanul hirdetik Krisztus tanítását. Ez a csalhatatlanság addig terjed, ameddig az isteni kinyilatkoztatás tartalma (*depositum*). A püspöki karok jelentőségéről és szerepéről a *Christus Dominus* (38) határozat szól, melyek teológiai és jogi természetet legutóbb II. János Pál pápa pontosította apostoli levelében (*Apostolos suos*, in *La documentation catholique*, 1998, N° 2188, 751–759).

¹³⁴ LG 31: Isten hívja őket, hogy szerepük a kovász legyen, mintegy belülről szenteljék meg a világot. LG 33: A világjainak főképp az a feladat jut, hogy jelenlévő és ható-erővé tegyék az egyházat azokon a helyeken, és olyan körülmények között, ahol csak általuk lehet az egyház a föld sója. LG 34: Minden munkájuk, imádságuk, apostoli kezdeményezéskük, hitvestársi és családi életük, mindennapi munkájuk, testi-lelki pihenésük, ha a Szentlélek tölti be, sőt az élet terhei is, ha türelmesen hordozzák azokat, Jézus Krisztus által Istennek kedves lelki áldozattá válnak... Ők így szentelik a világot Istennek. LG 35: A házastársaknak a családban sajátos hivatásuk van: egymás előtt és gyermekeik előtt legyenek tanúi a hitnek és Krisztus szeretetének.

szempontokat és ismereteket szerezhetnek az idők változásainak kitett dolgok megítélésében. Az engedelmségből, tiszteletből, de főleg szeretetből fakadó kölcsönös megértés jellemezza kapcsolatukat.¹³⁵ (A jobboldali szöveket – 1607-ből – a világi hívőket jeleníti meg.)

V. Az egyházban mindenki meg van hívva az életszentségre. S ez az Isten akarata szerint megszentelődést jelent. A szentség lehetséges mert Isten megadja mindenkinek az ehhez szükséges értelmet és kegyelmet. A misztikus test élete a folyamatos tökéletesedésben áll.¹³⁶ (A tér emelkedése az életszentségre emlékeztet.)

VI. A szerzetesek sajátos módon mutatják meg az életszentségnek különféle formái. Az evangéliumi tanácsok (szegénység, tisztaság, engedelmség) követésével és ünnepélyes ígéreteikkel állandó és hivatalos tanúi a természetfölötti élethivatásnak.¹³⁷ (A tér közepén álló ősi obelisz, Néró egykori cirkuszából, a szerzetesek életmódjára utal.)

VII. A záránkegyház eszkatologikus jellege és egyesülése a mennyei egyházzal feltárja az egyházban meglévő két igazságot: kapcsolatát Isten országával és a mennyei egyházzal. A záránkegyház különbözik az országtól és a mennyei egyháztól is, anélkül, hogy el lenne választva tőlük. Az egyház valójában a fejlődésben lévő Isten országa. A földi egyház és a mennyei egyház pedig ugyanannak a valóságnak két arca. A szentek közössége e két egyház élő egységében gyökerezik, mely Krisztusban, az ő misztikus testében egyetlen egységet alkot.¹³⁸ (A kolonnádokon lévő szentek szobrai a mennyei egyházat és a földi egyház természetfölöttiségét jelképezik.)

VIII. Isten anyja a boldogságos Szűz Mária Krisztus és az egyház misztériumában azt a titokzatos kapcsolatot tárja fel, amelyben Mária egyszerre anyja és lánya az egyháznak. Kiválságos helyen áll az üdvösség történetében, Isten új népének vonatkozásában. Egyedülálló Mária szerepe az Ige megtestesülésében az emberek üdvösségéért. Mária az egyház ragyogó példája, mert az isteni mindenhatósággal együttműködve egyedülállóan fogadta és hozta a világra Krisztust, úgy ahogy az egyház együttműködik Krisztussal és életre hívja a híveket, akik az ő misztikus testét alkotják. Az üdvözítő mű egyedül Krisztuson alapszik, aki Isten

¹³⁵ LG 37: A világi hívőknek, mint minden keresztény hívőnek is, joguk van hozzá, hogy felszentelt pásztoraikól bőségesen kapjanak az egyház lelki javaiból... Pásztoraik előtt tárhasák fel szükségleteiket... Olykor kötelességük is, hogy véleményt nyilváníthassanak az egyház javát illető dolgokban... A felszentelt pásztorok szívesen használják fel okos tanácsukat, bizalommal ruházzanak rájuk tisztségeket az egyház szolgálatára, hagyjanak nekik szabadságot és teret a cselekvésben, sőt bátorítsák őket, hogy kezdeményezzenek is.

¹³⁶ LG 41: Minden keresztény hívő napról napra jobban megszentelődik sajátos helyzetében, feladataiban és élet-körülményei között, sőt éppen mindezek által, ha hittel fogad mindent a mennyei Atya kezéből, s együttműködik az isteni akarattal.

¹³⁷ LG 45: Az egyház a szerzetességet egyházi jogilag elismert állapotként tiszteli, liturgikus szertartásával pedig azt is bizonyítja, hogy az valóban Istennek szentelt állapot. LG 46: Senki se gondolja, hogy a szerzetesek önfelajánlásuk következtében elidegenednek az emberektől, vagy haszontalanná válnak a földi hazában. Mert ha olykor közvetlenül nem is támogatják kortársaikat, mélyebb értelemben mégis ott állnak mellettük Krisztus szeretetében és lelkiileg együtt működnek velük. Vö. II. János Pál, *Vita consecrata* (apostoli buzdítás), SZIT, Budapest 1996; VÁRNAI, J., *A szerzetesség az egyházban*, in *Teológia* XXXII (1998/3–4) 66–78.

¹³⁸ LG 48: Krisztus élető lelke által az üdvösség egyetemes szentségévé tette saját testét, ami az egyház. LG 49: Krisztus valamennyi hívő az Ő Lelkének birtokában összeolvad az egyházzal, és egymáshoz kapcsolódik őbenne. Az úton levőknek és a Krisztus békéjében elszenderült testvéreknek egysége a legkevésbé sem szakad meg, sőt erősebb lesz a lelki javak közösségében. LG 50: Amiként az úton levők keresztény közössége közelebb visz bennünket Krisztushoz, úgy kapcsol össze minket a szentekkel ápoltt bizalom kapcsolat Krisztussal... Teljesen helyénvaló tehát, hogy szeressük őket, Jézus Krisztus barátait és társörököseit, testvéreinket és kiváló jötevőinket, s értjük méltó hálát adjunk Istennek.

és az emberek között az egyetlen közvetítő. A Boldogságos Szűz azért, hogy Krisztust a világnak adta, megosztotta vele életét és valóságosan együttműködött fiával üdvösségünk érdekében. Mária azért is példaképe az egyháznak, mert azt a tökéletességet valósította meg, melyet az egyház nyújt gyermekeinek. A zsinat megerősíti a Mária tisztelet jogosultságát és hasznosságát, mely természetesen nem lehet egytermészetű az egyedül az Istennek kijáró imádással.¹³⁹ Mégis páratlan és a szentek tisztelete fölött álló.¹⁴⁰ (A két oszlopsor közötti nyitott rész mintegy befogadó, kitért karra, Mária anyai szerepére emlékeztet, aki az egyház anyja.)¹⁴¹

c) *Gaudium et spes* – a zsinat tanítása a világ és az egyház kapcsolatáról

Az ekkleziológia saját horizontjában nemcsak az egyházat szemléli, hanem mindazt a valóságot, amely bizonyos módon kapcsolatban áll vele, amennyiben az egyház az üdvösség egyetlen szentsége, Isten népe, Krisztus teste, az ország kezdete. Emiatt az ekkleziológia területére nemcsak a személyek (az egész emberiség), szimbólumok, rítusok, struktúrák, szolgálatok, törvények, isten új népének sajátos értékei tartoznak, hanem szervezetek, intézmények, tevékenységek, dolgok és értékek, röviden mindaz az emberi és világi valóság, amelyhez Krisztus szavának fényével és kegyelmének erejével éppen az egyház közvetítésével hozta el a világosságot.¹⁴² Ennek a többretegű valóságnak, melyek az egyház illetékességi körén kívülre esnek, de amelyeken keresztül mégis az üdvösség szentségeként működik, a zsinat a világ nevet adta:

„A zsinat az emberek világát veszi szemügyre, az emberek nagy családját, és azt a való életet mindenütt, amelyben az ember él; a világon vizsgálja, az emberiség történetének színpadát, ahol minden az ember szolgalmáról, kudarcáról és sikereiről beszél. Arra a világra tekint, amelyet a keresztények hite szerint szeretetből alkotott és tart fenn a Teremtő. Világunk a bűn szolgaságába süllyedt ugyan, de onnan a Gonosz hatalmát megtörve kiszabadította a keresztre feszített és feltámadt Krisztus, hogy Isten terve szerint átalakuljon és elérje teljességét.” (GS 2)

¹³⁹ „Főleg azt óhajtjuk, hogy világosan kidomborodjék, Mária az Úr alázatos szolgálóleánya, teljesen Istentől és Krisztustól, egyetlen Közvetítőtől és Megváltótól függ”, VI. Pál beszéde a III. ülészek lezárásakor (1964. november 21.), in EV 1,315*.

¹⁴⁰ LG 60: Mária anyai feladata az emberekre vonatkozólag semmiképpen sem homályosítja el, nem is csökkenti Krisztusnak egyetlen közvetítő szerepét, hanem éppen az erejét mutatja meg. A Boldogságos Szűz minden hatása az emberekre az üdvösség rendjében nem valami belső szükségszerűségből származik, hanem az isteni tetszésből ered és Krisztus túlcorduló érzelmeiből fakad. Krisztus közvetítői szerepén alapul, teljesen tőle függ, és minden hatékonyságát belőle meríti. A hívőknek Krisztussal való egyesülését pedig egyáltalán nem akadályozza, hanem előmozdítja. LG 65: Az egyház a Boldogságos Szűz személyében már elérkezett a tökéletességre... A keresztények még csak törekednek a bűn legyőzésére és az életszentségben való növekedésre, Máriára emelik tehát szemüket, minthogy ő az erények példaként tündöklök a kiválasztottak egész közössége előtt.

¹⁴¹ A II. Vatikánum idején, 1964. november 24-én VI. Pál pápa a Szent Péter bazilikában Máriát az egyház anyjának nyilvánította. A „*Mater Ecclesiae*” *invocatio* azóta szerepel a lorettói litániában (Ezt pontosította II. János Pál). Szent Ágoston Máriát nemcsak a Megváltó anyjának mondta, hanem a teljes Krisztus, a fő és a tagok anyjának, aki Krisztus tagjainak anyja (*mater membrorum Christi*), in *De S. Virg.* 6.6. Mária tehát mint az egyház anyja nem az egyház felett áll, hanem az egyházban.

¹⁴² Figyelemre méltóak XII. Piusz erőfeszítései, melyet a kor lelkiületét tekintve véve egy jobb világért tett: vö. LOMBARDI, R., *Pio XII. Per un mondo migliore*, Edizioni „La Civiltà Cattolica”, Roma 1954.

Az így felfogott világ rendkívül összetett valóság, az egyház és a teológia számára is, mégpedig amiatt:

– mert tanulmányozása az értelem feladata, mely gyakran az egyházzal és a teológiával el-lenkező nézeteket fejt ki;

– mert ezt a valóságot más társadalmak, „népek” (Isten népén túl is), foglalják el, nem gyakran az egyházzal össze nem férő célokkal,

– mert a világ a kultúra által kialakított széles mérték, az emberi szabad kezdeményezés gyümölcse, ezért a folyamatos fejlődés és átalakulás állapotában van.

– mert mindaz a valóság, mely a világban megtalálható, és különösen a kultúra, a *mysterium iniquitatis*, a bűn hatalmától van megjelölve, és ez nehézzé teszi, hogy belső jóságáról nyilatkozzunk.

– mivel a keresztény üdvösséget különböző módon képzelik el a teológusok, a katolikus teológusok különböznek a protestáns felfogástól.

A katolikus egyház a maga világfogalmát azokból a különböző valóságokból meríti, melyek azt meghatározzák: az emberi személy, a társadalom, a család, a természet, a kifejtett cselekvés (kultúra, nevelés, munka, háború stb.) a vállalt értékek (tudomány, technika, haladás, jólét, igazság, béke). A II. Vatikáni Zsinat mindezt a *Gaudium et spes*, az egyház és a mai világ viszonyáról szóló lelkipásztori konstitúcióban hozta nyilvánosságra.

A „lelkipásztori okmány” is nevezett dokumentum két nagy részből áll. Az első, „Az egyház és az ember hivatása” alapvető kérdésekkel foglalkozik. A második néhány különösen égető kérdést tárgyal. Mindkét részt bőszéges útmutatás vezet be, az embernek a mai világban való helyzetéről. A bevezető fejtegetésekben a *Gaudium et spes* hármas elemzést valósít meg: a kortárs világ jellegzetességeinek, egyenlőtlenségeinek, és válsághelyzetének elemzését. A mai világ tulajdonságai közül kiemeli mély változásait, politikai, társadalmi, faji ellentmondásait. A változások közül a dokumentum kiemeli a tudomány és a technológia fejlődését: „a technika úton van afelé, hogy átalakítsa a föld arculatát, és már a világűr meghódítására tör” (GS 5); azokat az új és jobb társadalmi kommunikációs eszközöket, melyek planetáris szinten biztosítják a szocializációt, azokat az értelmi és strukturális változásokat, melyek gyakran a hagyományos értékeket és vallásokat kérdőjelezzik meg.¹⁴³

Az aránytalanságok elemzésében a különböző szintű egyenlőtlenségeket és ellentmondásokat elemzi: a személyi, a nemzedéki, a faji, a nemzeti és nemzetközi szembenállásokat (GS 8). A krízishelyzetek feltárásában a zsinat az értékek, a törvények és a hagyományok válságát említi: innét ered a sok súlyos zavar a magatartásban, sőt még a helyes cselekvés körül is (GS 7). A kortárs világnak elemzése során a zsinat rámutat a bajok gyökerére, melyet az ember szívében kell keresni:

¹⁴³ Joseph Ratzinger az egyház helyzetének elemzésében kifejti: „A különbözőségek és kultúrkontrasztok mellett világszerte uniformizáló és egyesítő áramlatok hatnak. A technika és a média létrehozzák a világ egységének légkörét is. A televízió ma a világ legnagyobb szögletébe is behatol, és egy meghatározott ideológiát sugároz, s a technika is mindenütt jelen van... Ezzel szembe áll egy identitásvédelem, melybe az egyes kultúrák fokozottabban védekeznek ezen uniformizálás ellen, és keresik a maguk eredeti arculatát. Ez mutatkozik meg abban, hogy ez a mindenütt előrenyomuló uniformitás és technikai világkultúra birodalma ennek ellenére sem tudja létrehozni az emberiség mélyebb egységét, mely az ember belső rétegeit érintené. Ez jelenti az egyház bonyolultabb, és bizonyos szempontból még fontosabb helyzetét”; in *A föld sója. Kereszténység és Katolikus Egyház az ezredfordulón*, SZIT, Budapest 1997, 105 (kiemelés K. M.).

Ugyanebben a fejezetben a kultúrával kapcsolatos alapvető szempontokat tárgyalja a zsinat, melyeket a második részben fog majd elmélyíteni; különösen a kulturális tevékenység autonómiáját hangsúlyozza.

„Éppen a teremtés tényéből következik ugyanis, hogy minden dolognak megvan a maga állaga, igazsága és jósága, megvannak a saját törvényei, és megvan a saját rendje: ezeket az embernek tisztelnie kell azzal, hogy elismeri a tudományok és művészetek sajátos módszereit.” (GS 36)

A természetről és mindarról amit az ember a kultúra révén meg tud valósítani, a zsinat meghaladva a múlt platonikus és manicheus előítéleteit, egy pozitív és optimista látásmódot ad (a teilhardi gondolat talál itt visszhangra). Így, míg a múltban a dolgokat Ádám bukása miatt a bűn lehetőségeként romlottnak látta, s az egyház a lemondás és az elszakadás magatartását tanította, most a zsinat bennük Isten eszközeit látja, melyeket az ember rendelkezésére bocsát, hogy üdvössége és megszentelése érdekében pozitív magatartással felhasználja azokat. A híveknek a teremtéssel való együttműködést ajánlja, felhasználva azt saját javukra és emberiségük kiteljesítésére. Ezzel szólítja fel a zsinat a katolikusokat, hogy járuljanak hozzá a kultúra, a technika és a haladás fejlődéséhez (GS 37.43.57). Az első rész utolsó fejezetében, az egyház szerepe a mai világban, a zsinat az egyház misszióját és feladatait tárgyalja, melyek logikusan megfelelnek az üdvösség egyetemes szentségi léte tulajdonságának. A világ rendjében való tevékenysége során az egyháznak szükségszerűen üdvöztető és eszkatologikus célja van, és mint a kovász és az emberi társadalom lelke, arra hivatott, hogy Krisztusban megújuljon és Isten családjává alakuljon át (GS 40). Az egyház mind az egyéneknek mind a közösségeknek felajánlja segítségét (GS 42). A világ üdvözítése és keresztényi szellemmel való feltöltése elsősorban a világi hívőkre vár. Ezen a ponton a zsinat újra előveszi és alkalmazza a *Lumen gentium*-ban kifejtett alapelveket, amikor az egyház és a messiási küldetés szolgálatáról tárgyalva kifejtette, hogy míg a felszentelt személyek messiási feladatának gyakorlása főképp a misztikus test egészére, annak felépítésére és tagjainak megszentelésére vonatkozik, addig a világi hívők hasonló szerepe kifelé a világ felé fordul.

„A világi eleve jól kiművelt lelkiismeretére hárul a feladat, hogy az isteni törvényt a földi társadalom életének irányítójává tegyék, papjaiktól viszont a lelki világosságot és erőt kell várniuk. Ne higgyék azonban, hogy lelkipásztoraik mindenhez értenek, és az összes felmerülő esetleg súlyos kérdésekben is azon nyomokban gyakorlati megoldást tudnak ajánlani, vagy hogy ez lenne a papok küldetése. Vállalják csak a világi hívők a maguk szerepét, keresztény bölcsességgel és engedelmesen figyelve a tanítóhivatal eligazító szavaira.” (GS 43)

A negyedik fejezet végén a zsinat egy jelentős megjegyzést tesz: „Az egyház és a világ kapcsolata a párbeszéd”. Ezért az egyház nemcsak szól a világhoz, hanem hallgatja is a világ szavát. Az egyház nemcsak ad, hanem kap is a világtól.

„Az egyház... gazdagodhat és gazdagszik, nem mintha a Krisztustól adott alkotmányból valami hiányozna, hanem hogy azt még jobban megismerje, kifejezze, és szerencsésebben alkalmazza korunkban. Gazdagodása az, hogy ezt az alkotmányt mélyebben megismeri, jobban kifejezi, és megfelelőbben alkalmazza korunkhoz. Az egyház hálással lélekkel tapasztalja azt a sokféle segítséget, amelyet akár a maga közösségében, akár egyes fiainak a személyében kap bármilyen rendű és rangú embertől. Akik előbbre viszik az emberi közösség ügyét, a családi, a kulturális, a közgazdasági, valamint a nemzeti vagy nemzetközi politikai élet terén, azok Isten terve szerint nem csekély szolgálatot tesznek az egyházi közösségnek is, amely nem független a kívülről jövő hatásoktól.” (GS 44)

2. A második nagy részt a zsinat a különösen égető kérdéseknek szentelte, négy alapvető témát érintve: a család, a kultúra, a munka és a béke vonatkozásában.

A családról a zsinat a modern világ felfogásával szemben (hedonista, utilitarista) a keresztény szempontot hangsúlyozza: A házasság eszköz (szentség) a házastársak megszentelődésére, és a gyermekek nemzése és nevelése által Isten országának a terjesztésére. A megszentelődést azonban nemcsak a hagyományos módon szemléli, hanem kiterjeszti a kölcsönös szeretetre és a házasságra is. A szeretetet nemcsak az öröm, hanem az önmegtartóztatás oldaláról is szemléli (GS 47–49). A gyermekek számának tervezése is a szülők felelőssége (GS 50). A jelenlegi kutatások alapján az egyetlen elismert mód a családtervezésre az időszakos önmegtartóztatás.¹⁴⁴

A kultúra előmozdításának szentelt fejezet a hit és a kultúra szembeállítás helyett az üdvösség hirdetése és a kultúra számos kapcsolódási pontját emeli ki.

„Isten a különböző korok sajátos kultúrájához igazodva szólott, midőn népének kinyilatkoztatta magát, amíg csak teljesen meg nem nyilatkozott testet öltött Fiában. Hasonlóképpen az egyház is, amely változó körülmények között élt, és az idők folyamán felhasználta a különféle kultúrák vívmányait, hogy igehirdetése által minden nép körében terjessze és kifejtse Krisztus üzenetét, tanulmányozza és mélyebben megértse azt, s a liturgia cselekményeiben meg a hívők sokféle közösségének életében jobban szemléltesse. Az egyház nincs hozzákötve kizárólagosan és elválaszthatatlanul egyetlen fajhoz vagy nemzethez, egyetlen sajátos életformához, egyetlen ősi vagy új szokáshoz sem, minthogy mindenkor és minden földrész valamennyi népéhez szól küldetése. Ragaszkodik a maga hagyományaihoz, de egyszersmind tudatában van egyetemes küldetésének, egybe tud fonódni a különféle kultúrákkal, ez pedig mind az egyházat, mind a kultúrákat gazdagítja.” (GS 58)

Míg a zsinat egyrészt a kultúra autonómiáját hirdeti (GS 59), másrészt az egyház tagjaitól, főképp a világi hívekről, erős kulturális elkötelezettséget igényel. Megismerni a fizikai természetet, törvényeit, hogy a technika fejlesztésével erőforrásait kihasználjuk, ez a kémia, a technika és a fizika specialistáira tartozik. Az ember fizikai, lelki felépítésének, fejlődésének, nevelésének, betegségeinek és gyógyításának megismerése a biológia, a pszichológia, a pedagógia és az orvostudomány területére, végül pedig a társadalom szimbólumainak, szokásainak, struktúráinak, intézményeinek, törvényeinek, értékeinek megismerése a politikában, a kulturális antropológiában, a szociológiában és az etikában jártasakra tartozik. Ám a keresztény azon túl, hogy a világ polgára, egy sajátos nemzet tagja, ugyanakkor Isten országának is a polgára, és az új szövetség népének is a tagja. Mindkét területen jártas (hit és értelem), rendelkezik Isten népe új kultúrájának lényeges elemeivel (hitvallás, szentségek, szolgálatok, az új parancs, az abszolút értékek), a helyes mértékkel az ítélet, a kritika, a tisztítás, a gyógyítás, a tökéletesítés, saját népe és nemzeti kultúrája viszonylatában. S mivel a szekularizmus világában, az újítók főképpen laikusok, ezért övék a feladat, hogy a föld népeiből egyesítsék ezt a kultúrát Isten új népe kultúrájával. Lényegében ebben áll messiási feladatuk különössége.

¹⁴⁴ A keresztény számára a házasság nem pusztán a másik fél kiteljesítésére utal, hanem mind a házasság és a házastársi kapcsolat gyermekek nemzésére irányul. Itt azonban felmerül a születésszabályozás kérdése, melynek tisztességtelen eszközök és az élet kioltásával való megoldását a zsinat elveti, mert nem lehet ellentmondás az isteni törvények között. Korábbi pápai megnyilatkozás XI. Piusztól a *Casti Conubii* (1930). Később VI. Pál pápa írt enciklikát a gyermekvállalásról (*Humanae vitae*, 1968). Továbbá II. János Pál *Familiaris consortio* (1981).

A kérdéskörrel, de főképpen a *Humanae vitae* által felvetett problémáról, megjelenésének 30. évfordulóján a német sajtóvisszhangokat ismerteti cikkében SOMORJAI ÁDAM, *Fordul a szél*, in *Teológia* 33 (1999/1–2) 51–59. Az enciklika fogadtatása képet nyújt egyház és világ kapcsolatának valóságos helyzetéről.

A zsinat emellett egyértelműen elkötelezte magát az ökumenikus párbeszédre. Ennek első gyümölcse a megfigyelők és konzultorok diszkrét együttműködése volt a kényes pontok esetében. Tizenegy évszázada ökumenikus zsinatot csak a katolikus Egyház tartott, mégis azt éri hivatásának, hogy az egyházak közötti kommuniót helyreállítsa.¹⁴⁶

III. Szisztematikus ekkléziológia

A) Az egyház jegyei

A nicea-konstantinápolyi hitvallás ekkléziológiai meghatározása egy eredeti, sokkal rövidebb formula kidolgozásának eredménye, mely egyszerűen a szent egyházban való hitet foglalta magába.¹⁴⁷ A kezdeti formula a „hiszek a Szentlélekben, a szent egyházban”, mellyel közvetve történik az egyház megvallása, és szentnek minősíti, hogy jelezze ezzel a Szentlélektől való eredetét, vagy utaljon ugyanannak a Szentléleknek benne való jelenlétére. Ezután illesztették hozzá a katolikus jelzőt, mely az egészre, az egyetemesre utal, nem pedig a helyi részegházakra.¹⁴⁸ Ezt egészítették ki az „egy” jelzővel,¹⁴⁹ hogy ezzel kizárják Krisztus igazi egyházainak a sokféleségét, majd az „apostoli”-val,¹⁵⁰ jelezve, hogy az igazi egyház közvetlenül az apostoloktól származik.

Az igazi egyház azonosításának kérdése már az apostoli kortól megjelent, mivel Krisztus követői csoportokra bomlottak. A megoldás, melyet az ökumenikus zsinatok határozatai folyamatosan kidolgoztak, ama alapvető tulajdonságok felsorolása volt, melyek megkülönböztetik külsőleg látható módon az igazi egyházat a „házasságtörő” egyházaktól. A legrövidebb felsorolás a négy jelzőt tartalmazza: egy, szent, katolikus és apostoli. Ezek *jegyek* és nemcsak egyszerűen tulajdonságok.¹⁵¹

Amennyiben jelzést adnak, láthatóvá és igazolhatóvá, jegyezhetővé teszik az igazi egyházat, és lehetővé teszik a krisztuskövetőknek, hogy részesedjék kegyelméből, hogy felfedezze, melyik az ő misztikus teste, Isten új népe, Krisztus igazi jegyese. Ezek a tulajdonságok az igazi egyház elismerésének igazolását nem annyira isteni, szellemi, természetfölötti és rejtett eredetéből vezetik le, melyek felépítik az egyházat (ez a hit tárgya), hanem láthatóan, kívülről mindenki szeme előtt megnyilvánuló módon, mint ennek a titokzatos erénynek a hatását.

¹⁴⁶ Ökumenikus (oikumené): a lakott földet jelenti, ebben az esetben azt az összjeövetelt, amely a püspökök egységét tömöríti. Az ortodoxok csak az 1054 előtti zsinatokat nevezik ökumenikusnak.

¹⁴⁷ DS 10: Hippolytus Romanus az Apostoli Hagymány latin szövegében: „Hiszed-e a szent egyházat?”; vö. DS 11. 13. 14. 16. 17. 22. 25.

¹⁴⁸ Vö. DS 12. 15. 19. 23. 27. 29. 30.

¹⁴⁹ DS 46. 51.

¹⁵⁰ DS 49. 60.

¹⁵¹ A tulajdonság (*proprietas*) az egyház karakterisztikus és lényegi elemeit tárja fel, mely mindig titokzatos szempontot tárgyal, önmagában pedig a hit tárgya. A jegy (*nota*) olyan tulajdonság, mely megőrzi misztérium-jellegét, mégis egy látható képesség az egészen egyedülálló egyház igazi valósága számára. Az egyház jeleit a csodákhoz, kifejezetten Krisztus feltámadásához hasonlíthatjuk, melyek jóllehet titokzatos, de mégis istenségének jele.

Ezeket a jeleket Krisztus adja egyházának, de csak a hit képes felismerni, hogy az egyház ezeket honnan meríti. Mivel azonban láthatóak, az emberi értelem számára is elérhető módon igazolják az egyház isteni eredetét.¹⁵²

Ha bármelyik jegy hiányzik, nem beszélhetünk Krisztus igazi egyházáról, mert ezek lényeges, elszakíthatatlan jegyei az egyháznak. Bár a négy jegy főleg a reformáció után terjedt el mint *notae ecclesiae*, sokkal inkább kizárólagos értelemben került elfogadásra, a római katolikus Egyház számára kedvezően. Ha azonban figyelembe vesszük, hogy az első hitvallások úgy a nyugati, mint a keleti egyház közös öröksége, akkor, bár megtartva a hitvallásbeli különbségeket az egyházfogalommal kapcsolatban is, mégis szükséges az egyház lényegi tulajdonságainak közös és legitim, alapvető fogalmából kiindulni.

1. „Egy”

Az egyház jegyei közül az egység a legdrámaibb kihívás a XXI. századot megkezdő keresztények számára. Krisztus kifejezett szándéka, hogy: „legyenek mindnyájan egy” (Jn 17,21).¹⁵³ A középkorban VIII. Bonifác pápa az egyházat Krisztus „varratlan köntösének”¹⁵⁴ értelmezte.

Ma, amikor megközelítőleg 300 keresztény felekezet létezik, akik az Egyházak Ökumenikus Tanácsához tartoznak¹⁵⁵ (s ennek a Katolikus Egyház nem tagja), miképpen lehet megélni e nyilvánvaló szétszakítottágban a keresztények igazi egységét?

„Krisztus Urunk csak egyetlen egyházat alapított, mégis több keresztény közösség igényli az emberektől, hogy elismerjék, mint Jézus Krisztus igazi örökségét. Valamennyien az Úr tanítványainak vallják magukat, de különbözőképpen vélekednek és külön utakon járnak, mintha maga Krisztus lenne megosztva. Ez a megosztottság kétségkívül ellenmond Krisztus akaratának, botránkoztatja a világot és károsítja a legszentebb ügyet, az evangélium hirdetését minden embernek.” (UR 1)

Az egy jelző csak a 381-es konstantinápolyi zsinat óta került a hitvallásba, mivel addigra égető szükségét érezték annak hangsúlyozását, hogy Krisztus csak egyetlen egyházat alapított. Az I. Vatikáni Zsinat szerint az egyház egysége miatt maga a hihetőség nagy és örök motívuma (DS 3013).

Ez az egyház:

– **Forrását tekintve egy:** Az egyház egységének végső mintaképe és létrehozó elve a személyek egysége, a Szentháromság Egyistenben (UR 2).

– **Alapítóját tekintve egy:** Mert Krisztus keresztáldozatával minden embert kibékített Istennel, egy népben és egy testben helyreállítva egységüket (GS 78).

– **Lelke révén is egy:** A Szentlélek az egyház egységének titokzatos lételve. Ő teremti meg a hívek közötti egységet, és ő van be Krisztus bensőséges egységébe is (UR 2).

Ez az egy egyház mégis rendkívül gazdag különbözőséggel rendelkezik, melyet Isten ajándékai és a személyek sokasága tesz változatosá (LG 13). A különbözőség nem áll szemben az egységgel,¹⁵⁶ sokkal inkább a bűn és annak következményei jelent fenyegetést, hogy a különbözőségekből megosztást hoz létre.

¹⁵² Vö. KEK 811–812.

¹⁵³ A Jn 10,16: „egy nyáj lesz és egy pásztor” alapján az egységre való meghívás minden népre vonatkozik.

¹⁵⁴ DS 870.

¹⁵⁵ Genfi központtal működik (*World Council of Churches*), 336 tagja van több mint 120 országból.

¹⁵⁶ Vö. PONTIFICIA COMMISSIONE BIBLICA, *Unità e diversità nella chiesa*, Libreria Editrice Vaticana, 1991; CULLMAN, O., *L'unità par la diversité*, Cerf, Paris 1986.

Az egységet hagyományosan a hármasság látható kötelék erősíti.¹⁵⁷

– *vinculum symbolicum*: az apostoloktól átvett egyetlen hit megvallása;

– *vinculum liturgicum*: a szentségek közös ünneplése;

– *vinculum hierarchicum*: az apostoli utódlás.

A *Lumen gentium* 8. cikkelyében a zsinat Krisztus egyetlen egyházáról szól:

„Ez az egyház a katolikus egyházban áll fenn (*subsistit in*), vagyis a Péter utóda meg a vele közösségben élő püspökök által kormányzott egyházban.”

A dogmatikus konstitúció tehát azt állítja, hogy Krisztus egyháza a katolikus Egyház. A „van” ige egy egyszerű azonosságot foglalna magában Krisztus egyháza és a katolikus Egyház között, mely nem tűnt meggyőzőnek a zsinat részéről, mely vallja, hogy: „az egyház szervezetén kívül is megtalálható a megszentelődés sok eszköze és sok igazság”. Ezért a „van” (*est*) igét tudatosan a „fennáll”-ra (*subsistit in*) cserélték, mellyel bizonyos távolságot tanúsítottak Krisztus egyházának a katolikus Egyházzal való kizárólagos azonosítását illetően.¹⁵⁸ A *subsistit in* formulával a zsinat mégis pozitív módon jelezte, hogy mi különbözteti meg a katolikus Egyházat más keresztény közösségektől. Az *Unitatis redintegratio* 3. cikkelye szerint csak a katolikus Egyházban található meg teljesen az üdvösség eszközei:

„A katolikus egyház látható keretein kívül szép számban és kiemelkedő módon meglehetnek azok az alkotó elemek vagy javak, amelyeknek együttese építi és élte magát az egyházat: az Isten írott igéje, a kegyelmi élet, a hit, a remény, a szeretet és a Szentlélek többi benső ajándéka, de látható alkotóelemek is. Mindez Krisztustól való, Őhozzá vezet, és joggal tartozik Krisztus egyetlen egyházához... Különvált testvéreink azonban sem egyenként, sem közösségeinként vagy egyházként nem élvezik azt az egységet, amellyel Jézus Krisztus akarta megajándékozni mindazokat, akiket egyetlen testbe és új életre szült újjá, feltámasztásában részesítve. Az egységet hangoztatja a szentírás és az egyház tiszteletreméltó hagyománya. Az üdvösség eszközeit hiánytalanul ugyanis csak Krisztus katolikus Egyházában, az üdvösség egyetlen eszközeiben érhetjük el.”

A *subsistit in* azonban mégis világossá teszi, hogy a katolikus Egyházban meglévő teljesége az üdvösség eszközeinek nem található meg más keresztény közösségekben.

Az **egység sebei** között elsősorban a keresztények megosztása szerepel, mely a bűn következménye. Az egyház egysége valóságos de sebzett egység, állandó gyógyításra, védelemre és tökéletesítésre szorul, tartóssága szüntelenül fenyegetett.¹⁵⁹ A zsinat testvéri tisztelettel és szeretettel öleli át a többi keresztényeket, mivel a megszentelődés sok eszköze és sok igazság megtalálható az egyház szervezetén kívül is (UR 3, LG 8). Krisztus lelke felhasználja ezeket a közösségeket az üdvösség eszközeül, ám hatékonyságuk éppen a kegyelemnek és igazságnak abból a teljességéből ered, amely a katolikus Egyházra van bízva.

A zsinati szóhasználat különbséget tesz egyház és egyházi közösségek között. Különösen az UR 21. cikkelye, mely az egyházi közösség fogalmával azokat a keresztény közösségeket írja le, melyek nem őrizték meg az egyházi rend szentségének és ennek következtében az Eukarisztia szentségének teljességét úgy, ahogy azt a katolikus hit felfogja. Jelentős

¹⁵⁷ Ez a hármasság felosztás mintegy utalás a keresztény ember hármasságára (*munus triplex*) és a XII. Piusz pápa által a *Mystici corporis* enciklikában megfogalmazott egyházhoz tartozás feltételeire: a keresztiségre, a hitre, és a Péter utódlással való egységre (DS 3802).

¹⁵⁸ Az *est* kizáró, a *subsistit in* pozitív és nyitott értelemmel rendelkezik. A módosítási javaslatok között szerepelt a: „*subsistit integro modo in Ecclesia catholica*”, „*iure divini subsistit in Ecclesia catholica*” formula is. A végső változat jelentése: Krisztus egyetlen egyháza megvalósul a katolikus Egyházban. Ez a megfogalmazás kerüli a kizárólagosságot, hiszen a szöveg folytatása is erre utal: „bár [a katolikus Egyház] szervezetén kívül is megtalálható a megszentelődés sok eszköze és sok igazság”.

¹⁵⁹ Vö. LATOURELLE, R., *Le Christ et l'Église signes du salut*, Desclée & Cie, Tournai 1971, 106.

ekkléziológiai megállapítás, hogy az a valóság, mellyel jogosan használjuk az egyház kifejezést egy keresztény közösség leírására, végeredményben az Eukarisztia bemutatásának köszönhető.¹⁶⁰

A *subsistit in* ige az egység felé is jelentős lépéseket tesz. A *Lumen gentium* kifejti, hogy az az egység, melyet Krisztus Egyházának akart adni, a katolikus Egyházban áll fenn, mégpedig elveszítetlenül. A *subsistit in* kijelentéssel a katolikus Egyház nemcsak a különbséget, hanem egyúttal minden keresztény egységét is szolgálja. A II. Vatikánum amikor kifejezetten állítja, hogy ez az egység a katolikus egyházban áll fenn, akkor bennfoglaltan azt is kijelenti, hogy a katolikus egyházon kívül is megtalálhatók a keresztények közötti egység különböző fokozatai. A végső egység nem érhető el pusztán emberi eszközökkel, ehhez szükséges az imádság és a megtérés ökumenikus lelkiülete.¹⁶¹ Az ökumenizmus révén törekvés nyílik arra, hogy a reális de még tökéletlen kommunióból eljussunk a tökéletes kommunióra, mely lehetővé teszi az eukarisztia közös ünneplését.¹⁶²

„A testvéries szellemben legyőzhető a teljes egyházközösség útjában álló akadályok, s ezen az úton fog lassanként összegyűlni minden keresztény az egyetlen eukarisztia ünneplésére az egy és egyetlen egyház egységébe. Ezt az egységet Krisztus kezdetől fogva megadta egyházának, hisszük, hogy a katolikus Egyházban elveszítetlenül megvan, és reméljük, hogy gyarapodni fog napról napra, a világ végezetéig.” (UR 4)

2. „Szent”

A nicea-konstantinápolyi hitvallásban felsorolt négy jegy közül a szentség (*kados, ἅγιος*) az első, mely megjelenik a hitvallási formulákban. Az első keresztény közösség tudatosan reflektált erre, és később foglalkozott csak a közösség katolicitásával és apostoliságával. Tudatában volt annak, hogy Isten Izraellel kötött szövetségének örököse, mely magába foglalta a nép szent voltát.¹⁶³ Izrael népe a JHWH kultusz miatt és JHWH kegyelmei következtében is szent volt. Az egyház mint az új szövetség alanya, választott nemzetség, királyi papság, szent nemzet, tulajdonul kiválasztott nép (1Pét 2,9), Isten temploma, akiben Isten lelke lakik (1Kor 3,16), s a bárány jegyese (Jel 14,1). Az apostoli közösség megtapasztalta a gonosz, a bűn és a szenvedélyek fölötti győzelmet, és tagjai között a szeretet, az öröm, a szabadság és a béke légkörét. Tudja, hogy szent és feddhetetlen, mert Krisztus szentelte meg (Ef 5,25k), s hogy ez

¹⁶⁰ A II. Vatikáni Zsinat eukarisztikus ekkléziológiáját BRUNO FORTE dolgozta ki: *La chiesa nell'Eucaristia*, M. D'auria Editore, Napoli 1975. Ratzinger bíboros is a szentmise közös ünneplésében látja az egyház egységének biztosítékát, in *A föld sója. Kereszténység és Katolikus Egyház az ezredfordulón*, SZIT, Budapest 1997, 104; ld. még LUBAC, H. DE, *Corpus mysticum. L'Eucharistie et l'Église au moyen âge*, Aubier, Paris 1949.

¹⁶¹ Ha az egységet üdvörtörténeti és ekkléziológiai szempontból tekintjük, akkor ugyanolyan súlyos vétség helyreállításának pusztán csak emberi eszközökön alapuló kierőszakolása, mint elvesztése. Vö. WIENDENHOFER, S., *Ekkléziológia*, A Dogmatika kézikönyve, Budapest 1997, II. 117.

¹⁶² A szentpáli tanítás szerint: Krisztus teste az egyház (Kol 1,24; Ef 1,23). Az egyház, Krisztus misztikus teste, Krisztus eukarisztikus testéből él. Vö. FRIES, H., *L'Eucharistie et l'unité de l'Église*, L'Église. Questions actuelles, Cerf, Paris 1966, 105–130; MARAFIOTI, D., *Chiesa ed eucaristia*, in *Universalità del Cristianesimo*, a cura di M. FARRUGIA, San Paolo 1996, 276–279.

¹⁶³ Vö. Lev 11,45: „Én az Úr vezettelek ki benneteket Egyiptomból, hogy Istenetek legyenek: Legyetek szentek, mivel én is szent vagyok”; ld. még Lev 19,2; 20,7; Szám 15,40. Ez visszhangzik az Újszövetség írásában is: „Mint ahogy szent, aki meghívott benneteket, legyetek ti is szentek bármilyen körülmények között, mert meg van írva: »szentek legyetek, amint én is szent vagyok.«” (1Pét 1,15–16); vö. Pál hasonlóképpen az isteni akaratból és Isten tanításából vezeti le az egyház tagjainak szentségét: „Tudjátok, hogy milyen utasításokat adunk nektek Urunk Jézus által. Az az Isten akarata, hogy szentek legyetek” (1Tessz 4,2–3).

egyedül Jézus Krisztus vére által Isten kegyelmének köszönhető (Róm 3,24k; Ef 2,5; Tit 2,14; 3,7).

Pál apostol „szenteknek” nevezi a helyi egyház tagjait. A Rómaiakhoz írt levelében így kezdi köszöntését: „üdvözlöm Rómában mindazokat, akiket az Isten szeret, és a szentségre meghívott” (Róm 1,7); a korintusiaknak pedig: „Isten korintusi egyházának, a Krisztus Jézusban megszentelteknek, a meghívott szenteknek” (1Kor 1,2). A Filippiekhez írt levelében a császár házából való „szentek” köszöntését tolmácsolja (Fil 4,22). A Zsidókhoz írt levélben kijelenti, hogy „Jézus Krisztus testének feláldozása által egyszer s mindenkorra megszentelődünk” (Zsid 10,10). A jeruzsálemi közösségnek juttatott gyűjtéssel kapcsolatban Pál a „szentek” megsegítéséről beszél (2Kor 8,4).

A II. Vatikáni Zsinat tanítása szerint jöllehet az egyház tökéletlen, de mégis valóságos szentséget birtokol (LG 48).¹⁶⁴ Az egyház eme szentsége elsődlegesen a szentháromságos Isten működésének köszönhető, mivel az egyház feladata, hogy az üdvösség eszköze legyen.

„Hisszük, hogy fogyatkozhatatlanul szent az egyház, amelynek misztériumát előterjeszti a szent zsinat. Krisztus ugyanis az Isten Fia, akit az Atyával és a Szentlélekkel egyedül szentnek ünneplünk, menyasszonyaként szereti az egyházat, önmagát adta érte, hogy megszentelje.” (LG 39)

Az egyház szent voltával kapcsolatban megkülönböztethetjük az **eredet szentségét** (ontológiai *szentség*), mely azt jelenti, hogy Krisztus szentnek és szepőlótelennek alkotta az egyházat, az egyház minden tagját megváltotta a bűntől, és a Szentlélek által megerősíti az apostoloknak adott bűnbocsátó hatalom által (vö. Jn 20,22–23), hogy a jóban megmaradjon. Ez a szentség tehát nem az egyház tagjainak, hanem Istennek a műve:

„Krisztus is szerette az egyházat és fölálodta magát érte, hogy a keresztségben isteni szavával megtisztítva megszentelje. Ragyogóvá akarta tenni az egyházat, amelyen sem szepőló, sem ránc, sem egyéb efféle nincs, hanem szent és szepőlótelenn.” (Ef 5,25–27)

Az egyháznak ezt az alapszentségét biztosítja a benne működő Szentlélek, Krisztus kegyelme, tanítása, liturgiája, szervezete, törvényei, értékei és az Isten népét alkotó tagjai. Az egyház szent, mert a szentek gyülekezete (*communio sanctorum*).¹⁶⁵

Ez a szentség az empirikus rendben is megvalósul, és így az igaz egyház sajátos jegye lesz. Az egyház szentségét az a folyamatos erkölcsi csoda is igazolja, mely minden emberi intézménnyel szemben felépítésének transzcendens voltára utal. Analóg értelemben Krisztus életére való hivatkozással az egyház élete is egészében csoda. Az I. Vatikánum azt állította, hogy az egyház „a maga csodálatos elterjedése, kiváló szentsége... katolikus egysége révén indíték a hitre” (DS 3013).

Az eredet szentsége az **etikai szentségben** nyilvánul meg, vagyis a megváltott szentek életében. A szent életre való törekvés Jézus tanításának alapmotívuma, amikor a tökéletesség példájául mennyei Atyját állítja hallgatói elé: „Legyetek tehát tökéletesek, amint mennyei Atyátok tökéletes” (Mt 5,48). Az egyház erkölcsi tisztasága abban nyilvánul meg, hogy mindig képes a megtisztulásra. Ezt azonban nem emberi erkölcsiségből, hanem az evangéliumból meríti. Az éltszentség kötelezettsége Isten irántuk való hűségéből következik. Ennek

¹⁶⁴ XXIII. János szándéka a II. Vatikáni Zsinat megnyitásával az egyház eredeti szépségének bemutatása volt: „Teljes ragyogásában tárjuk fel az egyházat *sine macula et sine ruga*. És azoknak, akik tőlünk elszakadtak, ezt mondjuk, nézzetek testvérek, ez Krisztus egyháza”; in *La documentation catholique*, 56 (6. sept. 1959), col. 1099.

¹⁶⁵ Vö. VANYÓ, L., *Az apostoli hitvallás (symbolum apostolicum) „a szentek közössége”-cikkelyének értelmezése az egyházatyáknál*, in *Teológia XXXI* (1997/3–4) 60–75.

a szentségnek van egy aktív és egy passzív oldala. Az aktív oldal a Krisztustól kapott szentségre utal: a bűnök megbocsátására, a Szentháromság isteni életében és szeretetében való részvételre, az evangéliumra, a szentségekre, a szolgálatokra, az új parancsra. A passzív vonatkozás Isten új népének tagjait érinti, akik önmagukban elköllezettséggel alakítják ki az éltszentséget, amikor folyamatosan elszakadnak a bűntől, és egészen Istennek szentelik magukat. Az elsőt objektív szentségnek, a másikat szubjektív szentségnek is nevezzük.

A II. Vatikáni Zsinat a szubjektív szentségre helyezi a hangsúlyt, és arra hívja tagjait, hogy egyéni éltszentségüket, amennyire lehetséges, igazítsák az objektív szentséghez.

„Isten gyermekeinek az ajándékba kapott megszentelődést Isten segítségével, életmódjukkal kell megtartaniuk és tökéletesíteniük. Az apostol inti őket, hogy úgy éljenek, »ahogy az a szentekhez illik« (Ef 5,3), öltsek magukra, »mint Istennek szent és kedves választottjai a szívükből fakadó irlgalmasságot, a jóságot, az alázatosságot, a szelídséget, és a türelmet« (Kol 3,12)... Mindenki előtt világos tehát, hogy bármilyen rendű-rangú keresztény ember meg van hívva a teljes értékű keresztény életre, és a tökéletes szeretetre, de az is nyilvánvaló, hogy ez az éltszentség a földi társadalomban is előmozdítja az emberhez méltóbb életmódot. A hívők a tökéletesség elnyerése véget vessék latba erőiket, amelyeket Krisztus ajándékozásának mértéke szerint kaptak, hogy az ő nyomában haladva, öhozzá hasonulva, és mindenben megtartva az Atya akaratát. szívvel-lélekkel szenteljék magukat isten megdicsőítésének és a felebarát szolgálatának. Így gyarapszik isten népének éltszentsége, amint ezt az egyház történetében oly sok szentnek élete ragyogóan bizonyítja.” (LG 40)

A teológusok azonban az egyház szent volta mellett állítják, hogy az egyház **bűnös** is. Főképpen a protestáns teológusok Luthertől kezdve alkalmazták az egyházra a dialektikus alapvetet, mely szerint az egyház egyszerre igaz és bűnös (*simul iustus et peccator*).¹⁶⁶ Különbséget kell azonban tenni az egyház és az egyháziak szentsége között. A bűnös jelző az egyházzal kapcsolatban csakis akkor lenne használható, ha valóságának szűkített értelmében gyakorlatilag a hívek látható közösségével lenne azonos. Ez azonban nem lehetséges, mivel az egyház nem pusztán *societas fidelium*, s nem szakítható el lelkétől, mely Krisztus kegyelme, sem fejétől, mely maga Krisztus, s alapvető létrehozó okától (*causa efficiens principale*), aki a Szentlélek. Az egyház elválaszthatatlan a Szentháromsággal való közösségtől, s mint Krisztus teste. És a Szentlélek temploma részesedik az isteni életből: ezért megszentelt, szent és a szentség forrása. Aki azt egyház élő tagjaként él, a szentség gyümölcseit termi.

Krisztus követői, akik az egyház tagjai, földi életük során ki vannak téve a gonosz, a világ és a test támadásainak, ezért istenképességük, Krisztusba öltözésük, s a Szentlélekben lakásuk nem mindig biztos és végleges, ezt elveszíthetik, eltávolodhatnak Istentől, anélkül azonban, hogy láthatóan elszakadnának az egyháztól. Az egyház így gyakran felveheti a bűnös egyház képét, a valóságban azonban nem az egyházhhoz, Krisztus testéhez, a Szentlélek templomához tartozik a bűn. Aki bűne ellenére megtartja a hitet, tagja marad testének és templomának falai között marad. Az egyház azonban önmagában, saját személyében mindig sértetlenül szent marad.¹⁶⁷

¹⁶⁶ Az egyházra vonatkoztatva az egyházatyák is ismerik a *casta meretrix*, „szűz” és a „szajha” képeket. Vö. BALTHASAR, H. U. v., *Casta Meretrix*, in *Sponsa Verbi*, Einsiedeln 1961, 203–305; Uő., *Wer ist die Kirche?*, Freiburg 1965, 55–136 (Die heilige Hure); SCHNEIDER, B., *Bemerkungen zur Kritik an der Kirche*, Gott in Welt (FS K. Rahner), Freiburg 1964; RAHNER, K., *Die Kirche der Sünder*, StZ 140 (1946–47) 163–177; *Die Kirche der Heiligen*, StZ 157 (1955–56) 81–91; *Sündige Kirche nach den Dekreten des Zweiten Vatikanischen Konzils*, Schriften zur Theologie, VI, Einsiedeln 1965.

¹⁶⁷ Vö. DULLES, A., *Tanúsítson-e bűnbánatot az egyház?*, Mérleg XXXV (1999/1) 43–53. A múlt században XVI. Gergely még kizárta a megújulás szükségességét (*Mirari vos*, 1832. augusztus 15., Nr. 6.). A folyamatos megtisztulás igényét viszont a II. Vatikáni Zsinat egyértelmű megfogalmazta.

Az újszövetségi hasonlatok is éreztetik, hogy Isten országában a tisztaság és a bűn kettősége jelen van: búza és konkoly, hasznos és haszontalan halak, okos és balga szüzek. Az egyház tagjai lehetnek bűnösök (bűnbánók), de maga az egyház nem, alapvető szentsége által.

„Krisztus szent, ártatlan, szeplőtelen, bünt nem ismert, hanem azért jött, hogy a nép bűneit kiengesztelje, az egyház viszont, mely bűnösöket foglal magába, egyszerre szent is, és folytonos megtisztulásra is szorul („*ecclesia sancta simul et semper purificanda*”), a bűnbánatnak és megújulásnak útját járja szüntelen.” (LG 8)

3. „Katolikus”

A katolikus jelző (καθολικός < καθόλου < καθ' ὅλον = egész szerinti, egészet átfogó)¹⁶⁸ Krisztus egyházának egyetemességéről tanúskodik.¹⁶⁹ A katolicitás valójában már az ószövetségben is megnyilvánul, mert Ábrahámnak adott ígéret utódaiban nyer áldást a föld minden nemzete (Ter 12,3). Isten először mindig csak kevesekkel tesz kivételt, s így történik ez az új szövetségben is, Krisztus azonban megváltó művét kiterjesztette az egész világra (Mt 28,19). Az egyháznak egyetemesnek kell lennie térben, időben és mélységben.

a) Térben egyetemes az egyház, mert nem ismer földrajzi korlátokat.¹⁷⁰

– Mk 16,15: „Menjete el az egész világra és hirdessétek az evangéliumot minden teremtménynek”.

– Mt 28,19: „Menjete tehát, tegyétek tanítványommá mind a népeket”.

Az egyháztörténelem a tanúja Krisztus evangéliuma terjedésének.

b) Időben is egyetemesnek kell lennie Krisztus egyházának, minden kor minden embere számára minden körülmény között van üzenete. Ennek az érzékenységnek a példája a *Gaudium et spes*, az Egyház és a mai világ viszonyáról szóló lelkipásztori konstitúció. Az idők jeleit figyeli, hogy választ tudjon adni a mai világ által felvetett kérdésekre.

c) Mélységben pedig az egyház katolicizmusa nemcsak a földet, a történelmet, hanem az egész embert is átfogja és áthatja azokat az emberi értékeket, melyeket az idők során az emberiség alkotott. Nyitott minden kultúra felé (*inkulturáció*), úgyhogy Isten országának kiterjedése fokozatosan megvalósul.

„Isten új népébe minden ember meghívást kap, következképp ezt a népet, noha mindig egy és egyetlen, ki kell terjeszteni az egész világra, és minden történeti korszakra, hogy megvalósuljon az Isten akarta cél: Ő kezdetben egynek alkotta meg az emberi természetet, végül elhatározta, hogy egybegyűjti szétszóródott gyermekeit... Eszerint a föld összes nemzeteiben Isten egyetlen népe van, minthogy ez a nép valamennyiükből toborozza tagjait: egy, a jellege szerint nem földi, hanem mennyei ország polgárait... Az egyetemességnek ez az Isten népét ékesítő jegye magának az Úrnak az ajándéka. Ennek birtokában az egyház határozottan és szünet nélkül arra törekszik, hogy Krisztusnak fősége alá hozza össze az egész emberiséget, annak minden értékével az Ő lelkének egységében... Az Isten népének ebbe a katolikus egységébe tehát, amely előre jelzi és előmozdítja az egyetemes békét, minden ember megvan hívva. Különböző módon de ehhez az egységhez tartoznak, vagy ehhez vannak rendelve mind a katolikus hívők, mind Krisztus más hívei, mind pedig általában az összes emberek, akiket az Isten kegyelme meghívott az üdvösségre.” (LG 13)

¹⁶⁸ Vö. BEER, M., A „katolikus” szó értelmezése a teológia története folyamán, Budapest 1967. (Licentia dolgozat, Pázmány Péter Hittudományi Akadémia)

¹⁶⁹ Vö. ADAM, K., A katolicizmus lényege, SZIT, Budapest 1936; DE LUBAC, H., *Catholicisme*, Paris 1938; BALTHASAR, H. U. v., *Katholisch*, Johannes, Einsiedeln 1975².

¹⁷⁰ A katolikkussal megegyező jelentésű az *ökumenikus* szó.

Az egyház nemcsak azért katolikus, mert jelenleg a világon mindenütt és nagy számban megtalálható. Pünkösöd reggele óta már katolikus, jóllehet egy kis teremben voltak együtt tagjai, de az is maradt az ariánus krízis idején is, és akkor is katolikus lesz, ha a jövőben majdnem minden hívét elveszti. Lényegében a katolicitás nem a geográfia és a számok területére tartozik. Ha igaz is, hogy szükségszerűen el kell terjednie térben, és mindannyiunk szeme előtt meg kell nyilvánulnia, mégsem anyagi, hanem lelki természetű. Úgy, ahogy a szentség, a katolicitás is az egyház belső valósága.¹⁷¹

Szent Cyprianus a *De catholicae ecclesiae unitate* című művében a legszorosabb kapcsolatot hozza létre egység és katolicitás között.¹⁷²

„Egy az egyház, mely termékenysége révén egyre messzebb terjed a népek között, a nap számos sugarához hasonlóan, melyek mégis egyetlen fényes forrásból fakadnak. A fának is több ága van, de csak egyetlen törzse. A forrásból is több ág fakad, eredetük azonban csak egy. Próbálg meg egyetlen sugarat is kitépni a fényes forrásból, a fény egysége nem tűri a szakadást, vágd el a patakot a forrástól, és az kiszárad. Ugyanígy az Úr egyháza fénytől áradva az egész világra árasztja sugarait; egyetlen ragyogása, mely anélkül árad mindenfelé, hogy teste egysége megosztást szenvedne. Ágait az egész földre kiterjeszti bőségesen, és gazdag folyamai egyre bővebben árasztja. És mégis egyetlen egy a gyökér, egyetlen a forrás, egyetlen az anya gyermekei számának folyamatos gyarapodása által.”

A katolikus egyház eredetileg minden vita nélkül az *egészet*, a helyi egyházakkal szemben az összegyűzést jelentette. A hitvallásban szereplő *ecclesia catholica* ma sem jelent valamiféle felekezeti egyházat.¹⁷³

Bár a katolikus szó nem található meg az Újszövetségben, első alkalommal Antiochia Szent Ignác Szmirnaiakhoz írt levelében fordul elő: „Ahol Jézus Krisztus, ott a katolikus egyház.”¹⁷⁴

A katolikus jegyből közvetlenül származik a missziós tulajdonság. A misszió az egyház feladata, hogy Krisztust minden emberhez, és minden embert Krisztushoz vigyen. Az egyház egyfelől meghívott (az *ekklészia* kifejezés is erre utal), másfelől küldött (melyre az apostol szó utal). Az egyház Krisztustól küldött, hogy az üdvösség üzenetét az egész világnak hirdesse. Az Ő személye körül összegyűjtött új Isten népe kötelessége a Szentlélek irányítása alatt, hogy kiterjedjen és átölelje az egész emberiséget. Akik hisznek benne, azoknak Jézus hivatalsal megbízást ad, hogy menjenek el az egész világra... (Mt 28,19).

„A földön zárandokló egyház természeténél fogva missziós beállítottságú, hiszen a Fiú elküldéséből és a Szentlélek küldetéséből származik az Atyaisten elhatározása szerint.” (AG 2)

Az egyház missziós tulajdonsága tehát Isten akaratából származik, aki azt akarja, hogy minden ember üdvözüljön és az igazság ismeretére eljusson (1Tim 2,4), tehát csak egy Isten van és egy közvetítő Isten és az emberek között: az ember Krisztus Jézus, „aki váltságul adta magát mindenkiért” (1Tim 2,5), és „nincs más név, amelyben üdvözülhetnénk” (ApCsel 4,12). Az egyház kezdetől tudatában volt, hogy missziós közösség: „Nem hallgathatunk arról amit láttunk és hallottunk” (ApCsel 4,20). Isten meg akarta ismertetni, hogy milyen fön-

¹⁷¹ LUBAC, H., *Catholicisme*, Cerf, Paris 1983⁷, 26.

¹⁷² Cyprianus, *De cath. eccl. unitate*, 5: PL 4,516–518; ld. még: Cyrillus, *Catech.* XVIII, 23–25, in PG 33,1043–1047 (Magyarul: Jeruzsálemi Szent Kírilloz összes művei, 219–220.).

¹⁷³ A protestánsok gyakran ezt az egész jelentést értelmezik részként, frakcióként, amikor a római katolikus egyházzal azonosítják, vö. BARTH, *Kis dogmatika*, 115.

¹⁷⁴ Ignatius, *Ep. ad Smyrn.*, 8,2 (magyarul: ÓI, 3,190.); vö. KOCZKA, F., *Az apostoli egyház egységsszeleme, különös tekintettel Antiochiai Szent Ignác leveleire*, Rákospalota 1943.

séges gazdagságot rejt a pogányok számára ez a titok: „Krisztus bennetek a megdicsőülés reménye” (Kol 1,27). Az első keresztény közösség megtapasztalta, hogy az evangelizáció kegyelem, *kharisz* (Ef 3,8), de ugyanakkor szolgálat és kötelesség (*diakónia*; Róm 15,16). Mivel az egyház ennyire belső módon misszionárius, természeténél fogva, mindazok, akik tagjai lesznek, elnyerik azt a hivatást.

„Az egyház a maga egészében misszionáriusi hivatás hordozója, és az evangélium hirdetése Isten népének alapvető kötelessége... Minden hívő az élő Krisztus tagja, és kötelessége együttműködni Krisztus testének gyarapításában és elterjesztésében, hogy ezt a testet mielőbb elvigyék a teljességig. Ezért az egyház minden gyermeke legyen teljes tudatában annak, hogy felelős a világrért, ápolja magában az igazi katolikus érzést, és segítse az evangelizáció művét.” (AG 35.36)

A missziós tevékenységben a legfontosabb Isten igéjének kifejezett hirdetése, és annak a tanúsítása, hogy mit jelent Krisztus követőjének lenni.¹⁷⁵

4. „Apostoli”

Az apostoliság mint az egyház jegye, azt jelenti, hogy Isten új népe közvetlenül az apostoloktól (ἀπόστολος)¹⁷⁶ ered, mindabban, ami lényegileg hozzátartozik: hitvallások, rítusok, szentségek, törvények, szolgálatok, társadalmi felépítettség, és mindez a szukcesszió és a hagyomány legitim folytonosságában. Az apostoliság tehát az a lényegi tulajdonság, melynek köszönhetően az egyház megőrzi azon egységprincípiumainak azonosságát, melyeket az apostolok által Krisztustól kapott. A Nicea-konstantinápolyi Zsinat hitvallása óta, mely alapvető jegyként ismerte fel és vallotta az egyház apostoliságát, a következő zsinatok továbbra is megerősítették ezt a kijelentést. A 2000 éves hagyományra visszatekintve a II. Vatikáni Zsinat megerősítette az apostoliságról szóló tanítást, és az egyház hierarchikus felépítésének alapjául tette:

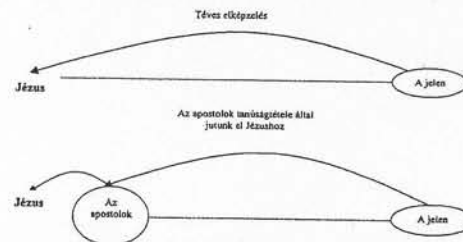
„Ez a zsinat, az I. Vatikáni Zsinat nyomdokaiba lépve vele együtt tanítja és kijelenti, hogy Jézus Krisztus az örök pásztor egyházat épített, amikor úgy küldte apostolait, ahogyan őt küldte az Atya; azt akarta, hogy az apostolok utódai, azaz a püspökök, egyházában pásztorok legyenek egészen a történelem befejezéséig.” (LG 18)

Az egyház alapja tehát a tizenkét apostol, akiket Jézus személyesen kiválasztott és testületként szervezett meg, és élére Pétert helyezte. Őket küldte el az evangélium hirdetésére, már földi élete során, feltámadása után pedig átadta nekik hatalmát, hogy minden népet tanítványává tegyenek, megszenteljenek és kormányozzák őket (vö. LG 19).

¹⁷⁵ KEK 849–856.

¹⁷⁶ Az első páli levelek jelentik a legősibb szövegeket, ahol az apostol kifejezés előfordul: 1 Tessz 2,7; Gal 1,1. 17. 19; 1 Kor 1,1; 4,9; 9,1 stb. Itt eredetileg az apostolnak nem kellett feltétlenül látnia az Urat, meghatározó volt a fogalom számára az apostoli hivatal, vagyis az a tény, hogy az apostolokat Krisztus hatalmazta fel az örömhír továbbadására. Az evangéliumokban Jézus küldetésével összefüggésben van szó apostolokról, és főleg a tizenkettő kollégiumára vonatkozik (Mt 10,2; Mk 6,30; Lk 6,13 és ApCsel 1,2. 26; de ettől eltérő a Lk 11,9 és a Jn 13,16). Az átmenet a funkcióból a megnevezésre valószínűleg a misszióknak legerősebben elkötelezett antiochiai közösségben történt. Szigorúan véve csak a tizenkettő és Pál az apostolok, de később az evangéliumot hirdető is apostollá válnak: vö. 1 Tessz 2,7; ApCsel 14,4. 14; Jel 2,2.

„Ez az isteni küldetés, amelyet Krisztus bízott rá az apostolokra, a világ végéig fog tartani, hiszen az evangélium, – melyet nekik kell továbbadniuk – minden időre alapja az egyház egész életének. Ezért gondoskodtak az apostolok utódok rendelkezéséről ebben a hierarchikusan tagolt társaságban... meghagyták ugyanis utódainak, hogy ügyeljenek az egész nyágra, amelyben a Szentlélek helyezte el őket, az Isten egyházának igazgatására. Rendeltek tehát ilyen férfiakat, és úgy intézkedtek, hogyha ezek is meghalnak, más kipróbált férfiak vegyék át tőlük a szolgálatot. Az egyházban az első időtől kezdve kiemelkedő helyet foglal el azoknak a tisztsége, akik a püspöki rendre felszentelve az apostoli magvetés folytatói, a kezdet óta folyó utódlás által... az apostolok által rendelt püspökök, valamint ezek utódai, egészen napjainkig az egész világon közismertté teszik és megőrzik az apostoli hagyományt.” (LG 20)¹⁷⁷



Az apostoliság kritériuma hármas értelemben érvényes az egyházra:

- Az apostolokra alapított közösség: az alapítás karizmája, *origo apostolica* (Ef 2,20; Jel 21,14).
- Őrzi és átadja az apostoloktól kapott tanítást: a kinyilatkoztatás karizmája, *doctrina apostolica* (2Tim 1,13–14).
- A püspökök testületében folytatódik az apostoli tanítás: a tanúságtétel karizmája, *successio apostolica* (ApCsel 20,28).

Történetileg az egyházra alkalmazott apostoli jelző a II–III. század egyházi írói által terjedt el; Irenéusz, Tertullianus, Órigenész, Cyprianus alkalmazták mint döntő kritériumot az apostoliságot Krisztus igazi egyháza és az eretnekek megkülönböztetésére. **Teológiai szempontból** az egyház apostolisága megegyezik az üdvösség isteni tervével, mely küldések és közvetítések alapján fejtette ki hatását. Az emberiség üdvössége nem egyszerűen Isten felülről való beavatkozása, vagy külön-külön mindenkihez eljuttatott felszólítás, hanem ez a Fiú elküldésével lett teljes, aki pedig az apostolokat küldte, ők pedig tanítványait. **Antropológiailag** az apostoliság olyan emberi igény, mely az egyház történeti és társadalmi dimenziójára utal. Az életben is egymásra utaltak az emberek, az egyházban szintén egymás szolgálai a keresztények. Szükség van érzékelhető, valóságos közvetítőre, hogy eljussunk Istennel való egyesülésünkig, Jézus Krisztusban, az ő testté lett Igéjében. Magát a hitet is másoktól kapjuk, azoktól a személyektől, akik először fogadták be, s maga a hit logikus hagyományozást, továbbadást követ, mely az egyik személytől a másikig való átadásában nyilvánul meg.

Az apostoli jelző az egész egyházra vonatkozik, ezért az egyház minden tagja részesedik a küldetésben, a keresztény hivatás ugyanis természete szerint apostoli hivatás.¹⁷⁸

¹⁷⁷ Az LG tanítása átveszi az apostoli szukcesszióról szóló legősibb apostoli tanítást, mely Római Szt. Kelemen Korintusi levelében található: „Az apostolokat Jézus Krisztus rendelte számunkra, hogy hirdessék az evangéliumot, Jézus Krisztust pedig az Isten küldte el. Krisztus az Istentől, az apostolok Jézus Krisztustól, de mindkettő annak rendje szerint az Isten akaratából volt... Miután hirdették az igét, előljárókat állítottak mindenütt, kiket próbára tettek a Lélekben, a püspököket és a diakónusokat, azok számára akik hinni fognak.”, Clem, *Ep. ad Cor.*, 42–44: Óf 3,130–132.

¹⁷⁸ KEK 863; 1982-ben Limában ökumenikus szinten foglalkozott az egyház apostoli szolgálatával az Egyházak Ökumenikus Tanácsa: *Baptism, Eucharist, Ministries* (BEM), in *Limai Dokumentum*, Theológiai Szemle (1986) 193–211.

5. Az egyház további tulajdonságai

a) *Indefectibilitas* (fogyatkozhatatlanság)

Az egyház fogyatkozhatatlansága az idők végéig való fennmaradását jelenti Krisztus ígérete alapján: „Menjetez tehát, tegyetez tanítványommá mind a népeket... s én veletek vagyok minden nap a világ végéig” (Mt 28,20), és a Péternek adott ígérte: „Te Péter vagy, erre a sziklára építem egyházamat, s az avlívág kapui sem vesznek rajta erő” (Mt 16,18) (itt nem történi említés az időpontról).¹⁷⁹

b) *Infallibilitas* (tévedhetetlenség)

Az egyház Krisztus tanításának továbbadásában és értelmezésében nincs kitéve tévedésnek. Ez nem azt jelenti, hogy bűn nélküli, hanem hogy hű marad a Lélekhez. Ez aktíván a tanítóhivatalban tapasztalható, passzívan a hívek által, akik elfogadják és általa járvák az üdvösség útját:

„A hívek összessége a Szentlélek kenetét kapta, és így nem tévedhet meg hitében. Ezt a kiváltságos tulajdonságát akkor nyilvánítja ki, az egész népben meglévő természetfeletti hitérzék birtokában, amikor, kezdve a püspöktől, a legjelentéktelenebb világi hívkig, kifejezi általános egyetértését a hit és erkölcs dolgaiban. Az Isten népe a szent tanítóhivatal vezetése alatt és hűségesen reá hagyatkozva már nem emberi tanításban részesül, hanem valóban Isten ígérte kapja: így azzal a hitérzékkel, amelyet az igazság lelke hoz létre, és tart ébre benne, elveszítethetetlenül birtokolja a hitet, mely egyszer s mindenkorra szóló öröksége a szenteknek, abba helyes ítélettel egyre mélyebben behatol, és azt mindig nagyobb teljességgel érvényesíti életében.” (LG 12)

Az üdvösségre vezető útnak tehát biztosnak kell lenni; ha az egyház tévedne, nem lenne Krisztus egyháza. A tévedhetetlenség tehát az egyház közössége számára adott karizma, mely akkor érvényesül, ha az egyháznak erre szüksége van.

Krisztus megköveteli, hogy az emberek fenntartás nélkül higgyenek („Aki nem hisz, elárhózik”, Mk 15,17), s az egyháznak küldetése során tévedhetetlenséget biztosított: „Aki titeket hallgat, engem hallgat, s aki titeket megvet, engem vet meg” (Lk 10,16). Az apostolok meggyőződését tükrözik az efféle kijelentések: „A Szentlélek is, mi is úgy láttuk jónak...” (ApCsel 15,28); Pál átkozza azt, aki más evangéliumot hirdet (Gal 1,9), Timóteushoz írt levelében az egyházat az igazság oszlopának és biztos alapjának nevezi (1Tim 3,16).

1870. július 18-án az eredeti résztvevők egy tizedének távozása után az I. Vatikáni Zsinaton résztvevő atyák két ellenszavazattal elfogadták a pápa tévedhetetlenségének dogmáját, mely azonban csak a hit és az erkölcs kérdéseire vonatkozik:

„A római pápa, amikor tanítói székéről (*ex cathedra*) beszél, azaz amikor az összes keresztények pásztornak és tanítójának a feladatát teljesítve legfelsőbb apostoli akaratának nyilvánításával meghatározza, hogy egy hitbéli, vagy erkölcsi tanítást az egyetemes egyháznak tartania kell, minthogy Isten mellette áll, amint ezt neki Szent Péter személyén át megígérte, azzal a tévedhetetlenséggel bír, amellyel az isteni megváltó a hitre, vagy az erkölcsökre vonatkozó tanítás meghatározására nézve egyházát felkészültté akarta tenni; ezért a római pápa ilyen határozatai nem az egyház beleegyezése miatt, hanem önmagukban megmáshíthatatlanok (*ex sese, non autem ex consensu ecclesiae irreformabiles esse*)” (DS 3074)¹⁸⁰

¹⁷⁹ Vö. *Pastor aeternus* kezdetű hittani rendelkezés Krisztus egyházáról (1870. július 18.): Az egyháznak „szükségszerűen állandóan meg kell maradnia” (DS 3056).

¹⁸⁰ A tévedhetetlenség vonatkozik dogmatikai hittételek kinyilvánítására (*disciplina generalis*), és a szentté avatásokra (a boldoggá avatásra ez még nem vonatkozik, mivel az nem az egész egyházra, hanem csak egyes személyekre, területekre tartozik). A tévedhetetlenség gyakorlása megnyilvánulhat a tanítás előterjesztésében, kétséges esetekben annak magyarázatában, illetve a hamis tanítás elvetésében. A Szentlélek segítsége különösen is támogatja a tévedhetetlen megnyilatkozásokat, vö. Jn 14,26: „A Szentlélek megtanít benneteket mindenre”; Jn 16,13: „Az igazság Lelke elvezet titeket a teljes igazságra”. A két legutóbbi *ex cathedra* megnyilatkozás: 1854. A Boldogságos Szűz Mária szepiótlen fogantatásának és 1950. Szűz Mária mennybevétele hittételének kihirdetése.

Ebben részesednek a püspökök, akik a Szentlélek világosságánál magyarázzák a hitet, és a római pápával közösségben tanítanak (LG 25), s bár külön-külön nincsenek felruházva a tévedhetetlenség karizmájával, mégis Péter utódával közösségben, ha hit és erkölcs dolgában ugyanazt hirdetik, tévedhetetlenül adják tovább Krisztus tanítását:

„A csalatkozhatatlanság addig terjed, ameddig az isteni kinyilatkoztatás tartalma (*depositum*), ezt pedig szentül meg kell őrizni, és hűségesen ki kell fejteni. Ez a csalatkozhatatlanság megvan a római pápában, a püspöki kollégium fejében tisztsege folytán, valahányszor végérvényesen meghatároz és kihirdet egy hittani vagy erkölcsi igazságot, mint az összes keresztények legfőbb pásztora és tanítója, aki megerősíti testvéreit a hitben (Lk 22,32)... Az egyháznak ígért csalatkozhatatlanság megvan a püspökök testületében is, amikor Péter utódával együtt gyakorolja legfőbb tanítói tisztét... Amidőn pedig akár a római püspök, akár a püspöki testület övele együtt határoz meg egy tételt, ezt magának a kinyilatkoztatásnak az alapján terjeszti elő; ehhez pedig mindenki köteles csatlakozni és igazodni.” (LG 25)

B) Van-e üdvösség az Egyházon kívül?

Amikor az Egyház a II. Vatikáni Zsinaton más vallásokkal kapcsolatban meghatározza önmagát az üdvösség szempontjából, akkor eljut ahhoz a megállapításhoz, hogy ezek közel állnak az üdvösség Istenéhez és Jézus Krisztusban megnyilvánult világ iránti üdvözítő szeretetéhez (LG 16). Így tehát világos, hogy az üdvösség azoknak is meg lett ígérve és azok is elnyerhetik, akik nem tartoznak intézményes módon az egyházzal. Am az LG 14-ben azt találjuk, hogy az egyház szükséges az üdvösségre („*Ecclesiam ... necessariam esse ad salutem*”). A zsinat bár átveszi a régi tanítást, azt egyedül a katolikusokra alkalmazza, akik tudatában vannak az egyház szerepének.¹⁸¹

„Egyedül Krisztus a közvetítő és az üdvösség útja, ő pedig számunkra jelenvalóvá lesz testében, ami az egyház. Ő maga világosan megmondta, hogy szükséges a hit és a kereszttség (vö. Mk 16,16; Jn 3,5), és ezzel éppen azt is hangsúlyozta, hogy az egyház is szükséges, hiszen a keresztstegen mint ajtón át az egyházba lépnek be az emberek. Nem üdvözülhetnek tehát azok, akik nem akarnak belépni az egyházba, vagy nem akarnak megmaradni benne, noha jól tudják, hogy Isten Jézus Krisztus által az üdvösség szükséges intézményének alapította meg a katolikus egyházat.” (LG 14)

Az egyház hagyományos tanításával megegyezően nemcsak a látható egyház határain kívülieknek lesz lehetősége az üdvösségre, hanem az egyházon belüli üdvösség is elveszítethető:

„Az viszont nem üdvözül, aki beépül ugyan az egyházba, de nem tart ki a szeretetben, s így »teste szerint« megmarad ugyan az egyház kebelében, »szíve szerint« azonban nem.” (LG 14)

A II. Vatikáni Zsinat tanításában megtaláljuk azt a két állítást, amely váltakozva érvényesül a teológia történetében:

1. Az „egyházon kívül nincs üdvösség” formula, mely Cyprianus óta axióma.
2. A vágykereszttség tanítása (*votum ecclesiae*).

¹⁸¹ Vö. Nemzetközi Teológiai Bizottság, *A kereszténység és a vallások*, SZIT, Budapest 1998, 30–31.

1. „Extra ecclesiam nulla salus”

Az egyházzal kapcsolatban újra meg újra felvetődik a kérdés a nem-keresztények és nem-katolikusok üdvösségét illetően. Hosszú és összetett története van annak a tanításnak, mely szerint az egyházon kívül nincs üdvösség, s ennek hiányos ismerete könnyen félreértésekre ad alkalmat. A kinyilatkoztatás szerint Krisztus az emberiség egyetlen megváltója, aki az üdvösség szükséges eszközeként egyházat alapított, hogy rajta keresztül az emberek eljussanak a Jézusban való hitre, és az ő nevében megkeresztelkedjenek. Ez a krisztológiai nézőpont azonban nem zárja ki az üdvösségből azokat, akik nem ismerik Krisztust és az Egyházat, de őszintén keresik Istent és a jót akarják tenni. Ők is üdvözülhetnek, azon módokon, melyeket csak Isten ismer és akarja, hogy egyetemes üdvözítő akarátában részesüljenek. Ez a tanítás alapvetően különbözik a megelőző véleményektől az egyházon kívüliek lehetőségét illetően, melyek feltételezték, különösen is mielőtt a keresztény Európa a kereszténységet nem ismerő nagy népekkel kapcsolatba került volna, hogy az egyházon kívüliek bűnösök, mert bár megismerték az egyház szükségességét az üdvösségre, mégis visszautasították. A bűnösség feltételezése az egyházon kívül nincs üdvösség tanításával együtt csak akkor érthető, ha alapos figyelmet szentelünk a tanítás történeti fejlődésének. Más hagyományos tanítások azonban szembenállnak az egyházon kívüli kegyelem és a vágykereszttség lehetőségét illető a szűkített értelmezéssel, mely önkényesen emberek millióit zárta ki a Krisztus által hozott üdvösségből. A II. Vatikáni Zsinat tanítása nagy segítséget jelent az elmélet értelmezésében, amikor a személyes bűn súlyát emeli ki, vagy amikor az üdvösségre és a kárhozat kérdését magyarázza. Míg az egyházatyák és a teológusok egy része feltételezi azok bűnösségét, akik az egyházon kívül vannak, a jelenlegi értelmezés inkább az egyházon kívül állók ártatlanságát vélelmezi.

Cyprianus-szal kezdődik az egyházhoz való tartozás szempontjából az üdvösség kérdésének megítélése, mely az üdvözülés lehetőségét egyedül az egyház tagjai számára tartotta fenn.¹⁸² Ezt a nézetet erősíti Szent Ágoston tanítványa, Ruspei Fulgentius (†532/533), akivel a Firenzei Zsinat (1442) a koptokkal és az etiópokkal való egyesülés reményében érvel:

„Aki nincs a katolikus egyházban... nem lehet részese az örök életnek, kivéve hogyha életük befejezése előtt az egyházhoz csatlakoztak... Senki sem üdvözülhet, hacsak nem maradt meg a katolikus Egyház oltalmában és a vele való egységben.” (DS 1351)¹⁸³

VII. Gergely pápa a *Dictatus Papae* (1075) szöveggyűjteményben, de különösen VIII. Bonifác pápa *Unam sanctam* bullájában (1302) képviseli azt a véleményt, hogy az egyház és az üdvösség a legszorosabban összetartozik:

„Hitünk sürgetése arra készlet mindket, hogy higgyük és valljuk az egy, szent, katolikus és ezenkívül apostoli Egyházat... rajta kívül sem üdvösség nincs, sem bűnbocsánat; ... az üdvösségre mindenképpen szükséges, hogy minden emberi teremtmény legyen alávetve a római pápának.” (DS 870.875)¹⁸⁴

A IV. Lateráni Zsinat (1215) állítása: „Egy a hívek egyetemes Egyháza, amelyen kívül egyáltalán senki sem üdvözül” (DS 802).¹⁸⁵ Korábban a Szent Athanasziosz féle hitvallás is hasonló kifejezésekkel él: „Aki üdvözülni akar, annak mindenekelőtt szükséges, hogy a katolikus hitet megtartsa” (DS 75). Hasonlóképpen nyilatkozik a Tridenti Zsinat hitvallási záradéka: „...ezt az igaz katolikus hitet, amelyen kívül senki sem üdvözülhet...” (DS 1870). A *Syllabus* (1864. december 8.) az üdvösséggel kapcsolatos közömbösséget ítéli el (DS 2916–2918).¹⁸⁶

Ezzel szemben az Újszövetségi írásoktól kezdve a hivatalos egyházi megnyilatkozásokig egy másik tanítás is szerepel, mely az üdvösség lehetőségét minden ember számára fenntartja, s ezt nem rendeli kizárólag az egyháztagsághoz: Isten „...azt akarja, hogy minden ember üdvözüljön és eljusson az igazság ismeretére” (1Tim 2,4).¹⁸⁷ Szent Irenéusz megerősíti, hogy Isten azoknak is üdvözítője lehet, akik az úttól távol születtek,¹⁸⁸ az *apostoli igehirdetés feltárása* című művében pedig kifejti, hogy a Logosz láthatatlan jelenléte eltölt mindent az egész világban.¹⁸⁹ IX. Piusz 1854-ből származó allokúciója az első szigorúbb tételt a következőképpen próbálta feloldani:

„Hitünk szerint ugyan tartanunk kell azt, hogy az apostoli római Egyházon kívül senki sem üdvözülhet, de mégis ugyanúgy biztosnak kell tartanunk, hogy akik az igaz vallás nem-tudását szenvedik, ha az leküzdhetetlen, emiatt a dolog miatt semmilyen bűn nem terheli őket az Úr színe előtt.” (DS 2865 bev.)

A pápa mindkét tételt fenntartja, amikor továbbra is azt állítja, hogy az egyházon kívül nincs üdvösség, sőt még a római pápától elszakadt hívőket is kizárja az üdvösségből (DS 2867), másrészt tanítja, hogy aki a legyőzhetetlen tudatlanság mellett hallgat a szívbe írt törvényre, részesülhet az örök életben.¹⁹⁰ Ez a válasz azonban nem kielégítő, mivel pusztán egy hiányból, egy tévedésből, egy negatív kiindulópontból közelíti meg az üdvösség alapját, s így a meghatározás nem megfelelő az üdvösség valóságának elfogadására, mely kegyelem és felelősség.

A XII. Piusz pápa által kiadott *Mystici corporis* enciklika (1943) új horizontot nyitott az egyház tanításában, jöhet Krisztus misztikus testét azonosította a konkrét, vagyis a római katolikus Egyházzal. A körlevélben a nem-katolikus keresztények egyházhoz való kapcsolódása pozitív fogalmakkal (*desiderium inscium, votum*) és nem egy tévedésből kiindulva kerül kifejtésre. A Szent Officium Cushing bostoni érsekhez írt levelében ez a *votum* végül *votum implicitumként* szerepel (DS 3870).¹⁹¹

A kortárs teológia az „extra ecclesiam nulla salus” kijelentést nem perszonális, hanem instrumentális princípiumként fogja fel, mivel nem akarja, s nem is tudja megítélni, hogy mely személyek jutnak el az üdvösségre, ellenben rámutat az üdvösségre jutás eszközére. Le-

¹⁸⁵ „Una est fidelium universalis Ecclesia, extra quam nullus omnino salvatur”.

¹⁸⁶ IX. Piusz által elfelt tévedések: „Az emberek bármely vallás gyakorlása által föltálatlhatják az örök üdvösségre vezető utat, s elnyerhetik az üdvösséget” (Nr. 16); „Legalább jó reménységgel kell lennünk mindazok üdvösségét illetően, akik nincsenek Krisztus igazi Egyházában” (Nr. 17); „A protestantizmus nem egyéb, mint különböző alakja ugyanazon igaz, keresztény vallásnak, amelyben mód van rá éppúgy tetszeni Istennek, mint a katolikus Egyháznak” (Nr. 18).

¹⁸⁷ Ld. még: 1Tim 4,10: „Azért fáradozunk és küzdünk, mert bízunk az élő Istenben, aki minden embernek, elsősorban a hívőnek, üdvözítője”.

¹⁸⁸ *Adv. Haer.* II,4.

¹⁸⁹ *Demonstr.* 34.

¹⁹⁰ Vö. Róm 1,20: „Ami benne láthatatlan, örök ereje és isteni mivolta, arra a világ teremtése óta műveiből következtethetünk.”

¹⁹¹ A levél kiváltó oka Leonard Feeney nézete volt, aki szélsőséges álláspontot képviselt ebben a kérdésben.

¹⁸² Ep. 73,2: „...salus extra ecclesiam non est”; De uni. cath. eccl. 6: „qui extra ecclesiam foris fuerit [non] evadit”. A tézis eredete Órigenészre is visszavezethető: *In Jesu Nave* 3,5: PG 12,841k.

¹⁸³ A kizáró axiómát kifejezetten elítélte a tanítóhivatal 1949. augusztus 8-án írt levelében, amikor elvetette az *extra ecclesiam nulla salus* oly értelmezését, mely minden nem katolikust kizárja az örök üdvösségből. Ennek az értelmezésnek a képviselőjét Leonard Feeney jezsuitát 1953. február 4-én név szerint kiközösítették.

A szöveg szigorúsága mellett figyelembe kell venni az *Ecclesia ab Abel* és a *votumról* szóló tanítás kijelentéseit. Az *Ecclesia ab Abel*-hez a megigazult nem-keresztények tartoznak. Vö. Nemzetközi Teológiai Bizottság, *Kereszténység és a vallások*, SZIT, Budapest 1998, 32.

¹⁸⁴ A bulla értékelését vö. SCHATZ, K., *Egy egyháztörténeti rendhagyó gondolatai a pápai primátusról*, *Catholica* 1996/2, 164–179 (Magyarul: *Méreg* 33 (1997/3), 291–292).

írja azt az utat, melyen az emberek üdvözülhetnek: Jézus Krisztus és az egyház által, amelyben ő maga és tevékenysége konkrétan jelen van.¹⁹²

2. *Votum ecclesiae*

Amennyire ősi a hit, hogy a keresztség és az egyház szükségességes az üdvösségre, olyannyira régi az a tanítás is, hogy a minden ember üdvösségre lett meghíva Jézus Krisztusban és Krisztus megváltó kegyelmének hatása egyetemes. Ennek megvalósulása a keresztség és az Egyház utáni vágyakozásban található. Történetileg Szt. Ambrus egy prédikációjára vezethető vissza, melyet II. Valentinianus temetése alkalmával mondott, aki megkereszteltetlennül katekumenként halt meg.¹⁹³ Ettől kezdve beszélnek vágykeresztségtől (*baptismum flaminis*). A tanítóhivatal a későskolasztikus *votum sacramenti* tanítást kifejtve, mely a keresztséggel és a szentgyónással volt kapcsolatban, a Tridenti Zsinaton szentesítette a vágykeresztséget.¹⁹⁴ A későbbiek folyamán az L. Feeney elleni levélben újra megerősítést nyert (DS 3871), utalással XII. Piusz *Mystici corporis* enciklikájára. Ebben a levélben nemcsak a Tridenti Zsinat tanításának ismétlése szerepel, mely az üdvösséget a *votum* illetve a *desiderium* alapján is lehetővé tette (DS 3869), hanem hozzátette azt is, hogy nem szükséges ennek a *votumnak* a kifejezett léte (*votum explicitum*), mint a katekumenek esetében, hanem más tettekben is bennfoglaltan ott lehet, *votum implicitum* (DS 3870). Ezentúl nemcsak *votum sacramenti*, hanem a *votum ecclesiae* is megjelenik a Szent Officium levelében. A cselekedetek, melyek kifejezik a *votum ecclesiae*t, lehetőség szerint a *perfecta caritas* és a *fides supernaturalis*.

Ebből következik, hogy minden ember, aki saját életútját járja, Krisztus útját követi, mint „út az útból”, és bárhol követheti saját lelkiismeretét, mely felhívás a „hitre és a szeretetre”. Ezekben az esetekben Krisztus üdvözítő kegyelmének sugara alatt él.

3. Az egyházhhoz való tartozás

Az egyháztagság szempontjából a kézikönyvek¹⁹⁵ hagyományosan három részre osztották az egyházat:

1. Győzelmes egyház (*ecclesia triumphans*). Tagjai, akik már Krisztus révén a mennyei dicsőségbe jutottak.

2. A szenvedő egyház (*ecclesia patiens*). Tagjai, akik lényegében már üdvözültek, de még a tisztítóhelyen szenvednek.

3. Vándor egyház (*ecclesia peregrinans*), melyet küzdő egyháznak is neveztek (*ecclesia militans*). Tagjai akik a földön élnek:

- a kegyelem állapotában lévők,
- bűnben élő katolikus, jóllehet Krisztustól távolodik,

¹⁹² Henri de Lubac szerint nem azt kell mondani, hogy az egyházon kívül az emberek elkárkoznak, hanem hogy éppen az egyház által fognak üdvözülni. Mert az egyház által jön az üdvösség, mely általa már úton van az emberiséghez; *Katholizismus als Gemeinschaft*, Einsiedeln–Köln 1943, 207.

¹⁹³ *De obitu Valent.* 51. 53: PL 16, 1435k.

¹⁹⁴ DS 1524. 1§43.

¹⁹⁵ Vö. MICHELITSCH, A., *Elementa apologeticae sive theologiae fundametalis*, Graz et Viennae 1925³, 325–341 (*De membris Ecclesiae Christi*); REINHOLD, G., *Theologia fundamentalis*, Viennae 1915², 387–393 (*De membris Ecclesiae*); TANQUEREY, AD., *Theologia fundamentalis*, Parisiis—Tornaci—Romae 1927²², 599–605 (*De membris Ecclesiae*).

- megkeresztelt, de vallását nem gyakorló katolikus,
- *excommunicatio*val kiközösítettek (ha a kiközösített megőrzi a hitvallás, a szentségek és a kormányzat egységét a katolikus egyházzal, akkor benne marad annak teljes közösségében),
- a hitjelöltek (óhajuk összeköti őket az egyházzal).¹⁹⁶

A régi hagyomány a nem tökéletes egyházhhoz való tartozást is kidolgozta (hittagadók, kiközösítettek, heretikusok, skizmatikusok), ám a II. Vatikáni Zsinat ennek fokozataira nem tér ki, hanem csak teljes megvalósulására. Tudatosan így kerül el a „látható” és a „láthatatlan egyház” fogalmakat. A bűnös az egyetlen egyházhhoz tartozik, s nemcsak annak látható részéhez; beépül, de nem üdvös módon. Itt érezhető a hagyományos megkülönböztetés az *esse in Ecclesia* és az *esse de Ecclesia* között, mely az egészséges és a beteg tag metaforájával is megjeleníthető.

A zsinat a katolikus keresztények és a nem katolikusok helyzetéről az *incorporatio* (be-tagozódás) és *coniunctio* (kapcsolódás) fogalmak segítségével gondolkodik. Az „*incorporari*” (LG 14) a katolikus hívő ekkléziológiai állapotára utal. A „*coniunctum esse*” (LG 15) nyitott fogalmával a nem-katolikusnak a katolikus Egyházhhoz való kapcsolatát jelöli. A teljes egyháztagság, a *plene incorporari*, mely két szinten – lelki és látható – jelenik meg, azokra vonatkozik:

„Akik Krisztus Lelkét hordozzák magukban, elfogadják az egyház egész rendjét és az üdvösségnek az egyházban létesített minden eszközét. A hitvallás, a szentségek, az egyházkormányzat és az egyházi közösség kötelekei által, vagyis látható szervezettségén át kapcsolódnak össze Krisztussal, aki az egyházat a pápán és a püspökökön át kormányozza.” (LG 14)

Az első helyen szereplő lelki kritérium, mely az egyházhhoz való tartozást biztosítja azok számára, akik Krisztus lelkét birtokolják, bizonyos értelemben jogi szempontból közelítette meg az egyháztagságot. Az igazságok hierarchiájának megállapítása új dimenziót nyitott magának a katolikus valóságnak a meghatározásában is (UR 11). Ám hogy mennyire fontos a Szentlélek szerepe, mutatja a *Lumen gentium* szövegének folytatása:

„Az viszont nem üdvözül, aki beépül ugyan az egyházba, de nem tart ki a szeretetben, s így teste szerint megmarad ugyan az egyház kebelében, szíve szerint azonban nem.” (LG 14)¹⁹⁷

Az egyházi közösségbe való teljes tartozás tehát nem járhat együtt arroganciával, hamis nyugalommal vagy biztonsággal.

Más keresztény közösségekkel kapcsolatban a *coniunctum esse* (kapcsolódik) és az *ordinari* (rendelődik) kifejezések mutatják a katolikus Egyházhhoz való tartozás különböző szintjeit. A különbségek ellenére, melyek ma is megvannak, a nem-katolikus kapcsolódása a katolikus Egyházzal pozitív értékelést nyert, mégpedig ama keresztény közösségen keresztül, ahol az egyes keresztény részesült a keresztény életben, s továbbra is kitart mellette. Ha az egyes keresztényről megállapítható, hogy kapcsolódási lehetősége van a katolikus egyházzal, akkor e közösséggel való kapcsolódás jelenségét is fel kell ismerni, mégpedig az *egyház*

¹⁹⁶ Az egyház mint az üdvösség egyetemes szentsége, minden ember üdvösségére irányul, így a nem-keresztény vallások tagjai számára is döntő tényező.

¹⁹⁷ Vö. UR 4: „A katolikus Egyház az istentől kinyilatkoztatott igazságoknak és összes kegyelemeszközöknek gazdag birtokosa, tagjai mégsem élnek ezekből kellő buzgósággal. Emiatt az egyház arca nem tündöklök teljes fényben, sem különvált testvéreink előtt, sem általában a világ előtt, és ez hátráltatja Isten országánka terjedését”; ld. még GS 19: sokszor a hívőknek „vallási, erkölcsi és társadalmi életük fogyatékos”.

cím megajánlásával. Az átmenet az ökumenizmusról szóló dekrétumban található meg mely szerint a római katolikus egyházon kívül lévő keresztények:

„...hisznek Krisztusban és szabályszerűen résztültek a keresztség szentségében, már bizonyos, jóllehet nem tökéletes közösségi kapcsolatba kerültek a katolikus egyházzal... Jogosan díszítik őket a kereszteni megjelölés, a katolikus egyház gyermeki pedig méltán ismerik el őket testvéreiknek az Úrban.

Ezen felül a katolikus Egyház látható keretein kívül is szép számban és kiemelkedő módon meglehetősen azok az alkotó elemek vagy javak, amelyeknek együttese építi és életi magát az egyházat: az Isten frott igéje, a kegyelmi élet, a hit, a remény, a szeretet és a Szentlélek többi belső ajándéka, de látható alkotóelemek is. Mindez Krisztustól való, őhozá vezet, és joggal hozzátartozik Krisztus egyetlen egyházához.” (UR 3)

Az egyháztagság feltételeinek ismertetése után a *Lumen gentium* ismerteti az egyházhoz való rendelés (*ordinatio*)¹⁹⁸ szempontjait:

„Azok akik még nem fogadták el az evangéliumot, különféle fokozatokban kapcsolódnak (*ordinantur*) az Isten népéhez. Elsőként az a nép, amely a szövetségeket és az ígéreket kapta... de azokra is kiterjed az Isten üdvözítő szándéka, akik elismerik a teremtet, köztük elsősorban a muzulmánokra... Azoktól sincs távol az Isten, akik homályos képekben keresik az ismeretlen Istent, elnyerhetik ugyanis az örök üdvösséget mindazok, akik önhibájukon kívül nem ismerik Krisztus evangéliumát és egyházát, de őszinte szívvel keresik Istent, s a kegyelem hatása alatt arra törekednek, hogy teljesítsék akaratát, melyet lelkiismeretük szavában ismernek fel. Még azoktól sem tagadja meg az isteni gondviselés az üdvösségre szükséges támogatást, akik önhibájukon kívül nem jutottak el az Isten kifejezett ismeretére, de – éppen nem az isteni kegyelem nélkül – iparkodnak becsületesen élni. Ami jót és igazat pedig mindezeknél az embereknél találhatunk, azt az evangéliumra való előkészületként (*praeparatio evangelica*) értékeli az egyház, és Isten adományának tartja, aki megvilágosít minden egyes embert, hogy végül is élete legyen.” (LG 16)¹⁹⁹

C) A Szentlélek szerepe az Egyházban

A II. Vatikáni Zsinat által megújított egyházkép nem ad új hittételt, inkább egy jobb cselekvésmódot. Az egyház a maga létében az üdvösség egyetemes szentsége (LG 48), mivel Isten szeretete és üdvözítő akarata általa árad ki minden emberre (SC 5). „Munkáját Krisztus parancsára, a Szentlélek kegyelmének és szeretetének ösztönzésére végzi” (AG 5). Csakis így képes arra, hogy az Istennel való bensőséges egyesülésnek és az egész emberiség egységének szentsége legyen (LG 1). Az egyház, mely Isten népe, látható szakramentuma az üdvösséget szerző egységnek, az egész emberiség és minden ember számára (LG 9).

Az egyház a Szentlélek kiáradása napján lépett a világ elé, ekkor kezdődött meg az igehirdetés, és a kereszténység elterjedése. A Szentlélek teszi az egyházat az élő Isten templomává.

¹⁹⁸ A zsinat itt utalást tesz Aquinói Szent Tamás elgondolására, mely szerint a hitetlenek nem ténylegesen, hanem csak lehetőség szerint vannak az egyházban. STh IIIa, q.8, a.3, ad 1.: „*illi sunt infideles, etsi actu non sint de Ecclesia, sunt tamen in potentia. Quae quidem potentia in duobus fundatur: primo quidem et principaliter, in virtute Christi quae sufficiens est ad salutem totius humani generis; secundario in arbitrii libertate.*”

¹⁹⁹ Vö. GS 16: „Van olyan törvény, amelyet Isten írt az ember szívébe... A lelkiismeret az egyén legrejtettebb magva és szentély, ahol egyedül van Istennel, akinek a szava felhangzik a lélek mélyén”. A zsinat Isten keresésének erőfeszítéseit Istenhez vezető nevelőnek és az evangéliumra való előkészületnek tekinti (AG 3). Ebből az emberi erőfeszítésből kiindulva fogalmazta meg KARL RAHNER az anonim keresztény fogalmát: *Grundzüge einer katholisch-dogmatischen Interpretation der nichtchristlichen Religionen*, Pluralismus, Toleranz und Christenheit (Veröffentlichungen der Abendländischen Akademie e. V.), Nürnberg 1961, 55–74.

A Szentlélek a forrása az egyház megszentelő művének, mert a Lélek előkészíti az embereket, Krisztushoz hívja őket, és az Eukarisztia által megjeleníti számukra Krisztus misztériumát. Az egyház feje Krisztus, aki kiárasztja lelkét a tagokba, ezáltal életben tartja és megszenteli egyházát. A Szentlélek már korábban is működött a világban, de pünkösöd napján mindörökké a tanítványokkal maradt. Ekkor kezdődött el „az egyház ideje”. Az Apostolok Cselekedetei, melyet joggal nevezhetünk a Szentlélek evangéliumának, érzékelhetően mutatja a Lélek munkájának eredményét, mely folytatódik az egyházban, az apostolok utódaiban.²⁰⁰

A Lélek ajándékai közül kiemelkedik az apostoloknak adott kegyelem. Az ő feladatuk az egyház építése. Kiemelkednek a tagok közül, de a felelősségük is nagyobb.

1. Krisztus és a Szentlélek mint az egyház alapjai

A II. Vatikáni Zsinat ekkléziológiájával szemben az ortodox teológusok gyakran vetik fel, hogy a zsinat az egyházat krisztológiai fogalmakkal határozta meg, s csak később szól a Szentlélek szerepéről. A zsinat bár kimutatta a Szentlélek fontosságát az ekkléziológiát illetően, de azt mint az egyház lelkét fogta fel, vagyis olyan erőt, mely életi az egyházat, miután mint Krisztus teste létrejött. Így a Lélek kevésbé játszik döntő szerepet az egyház alapításában, mely alapvetően Krisztus műve.

A zsinat kiemeli Krisztus kettős tevékenységét az egyházalapítás során: ő nemcsak egy „társadalmi egység” alapítója, hanem egyúttal az egyházi testnek folyamatos alapja is. Krisztus alapította és tartja fenn szüntelenül (LG 8). Nem lehet tehát az egyházi közösség alapítását pusztán történeti kezdetére szűkíteni.

Mégis mi a Szentlélek sajátos szerepe az egyház alapításában? Három szempontot lehet kiemelni. A Szentlélek megszenteli az Egyházat,²⁰¹ ő az egyház és az egyházak kommuniója,²⁰² és ő vezeti el az egyházat eszkatológiai beteljesüléséhez.²⁰³

2. A Szentlélek és a keresztény közösség

Az egyház történelme folyamán a legszorosabban kapcsolódik a Szentlélekhez mint meghatározó elvéhez. Jelen van születésénél, részt vesz növekedésében, és Ő az Úrról való tanúságtétel biztosítója. Az egyház a Szentlélek páratlan működési helye, de nem rendelkezhet fölötte, mivel a Lélek ott fű, ahol akar (Jn 3,8).

Az őskereszténység tudatában volt a Szentlélek jelenlétének és tagjai közötti tevékenységének. Ez nemcsak rendkívüli formákban nyilvánult meg, hanem a keresztény élet alapvető és állandó eseményeként is. Az egész közösség Isten eszkatológikus Lelkével telt el (1Kor 3,16k), s emellett valamennyi tagja külön is (1Kor 6,19). Isten imádása Lélekben és imádság-

²⁰⁰ Vö. *Dominum et vivificantem* 25 (A Szentlélek és az egyház ideje).

²⁰¹ LG 4: „Pünkösödkor a Szentlélek küldetése kezdődött, hogy ő legyen az egyház állandó megszentelője.”

²⁰² A Szentlélek a szentháromsági kapcsolatokban és az egyház vonatkozásában is a kommunió forrása. A Szentlélek ugyanaz a szentháromsági kommunióban mint a keresztények közösségében. Ez a levezetés egyúttal a nyugati teológia vezérgondolata.

²⁰³ A zsinat kevésbé vette figyelembe az apostoli szukcesszió ekkléziológiai jellegét, mely egyúttal az egész egyházi közösség alkotó eleme. A Szentlélek szerepe, hogy a történelemben bevigye az Ország végidőre vonatkozó adottságait (ApCsel 2,17). *Joachim a Fiore* elgondolása szerint is az Atya és a Fiú uralma után következik a Szentlélek országa.

ban (Jn 4,23), valamint a „lelki” áldozat bemutatása (1Pét 2,5) a Szentlélek befogadásának tényét mutatja. Ennek elsődleges helye maga a keresztség, mely egyúttal az egyházhoz való tartozás elengedhetetlen feltétele.

A Szentlélek szerepe az egyházban megnyilvánul annak felépítése és tevékenysége során. Így az egyház elsődleges lényegi tulajdonsága a pneumatikus dimenzió. Heribert Mühlen úgy tekintett a Szentlélekre, mint amely az egyház személyiségét alkotja: „A Lélek az lenne az egyház számára, mint amit az Ige betölt Krisztus emberségében”. Ez azonban kevésbé elfogadható, mivel történetileg az Igén kívül az isteni személyek részéről nem jött létre személyi egység. Így tehát nem lehet szó szerint értelmezni ezt a meghatározást, éppen ezért kevésbé használható. Az egyházatyák általában az Egyház Lelke formulát használják. Szent Ágoston²⁰⁴ gyakran használja és kimutatja, hogy a Szentlélek az egyházban ugyanazokat a tevékenységeket látja el, mint amiket a Lélek az emberi testben.

Aquinoi Szent Tamás folytatja ezt a gondolatot, s a Szentlélek szerepét az egyházban az analógia alapján megegyezőnek tartja a léleknek az emberi testben betöltött szerepével, s ezért fogalmazza meg, hogy a „Szentlélek az egyház lelke”.

„Amiként azt látjuk, hogy egy emberben egy lélek és egy test van, tagjai mégis különböznek, úgy a katolikus Egyház is egy test, de különböző tagjai vannak, a lélek pedig, amely ezt a testet élte, a Szent Lélek.”²⁰⁵

„Az igazak úgy találják meg a Szentlelket, mint a lelket a fizikai testben, mely az egész test legvégső és legnagyobb tökéletessége.”²⁰⁶

A patrisztikus és a skolasztikus hagyomány formuláját az egyházi tanítóhivatal is átvette. XIII. Leó a *Divinum illud munus* kezdetű enciklikájában kijelenti, hogyha Krisztus az egyház feje, akkor annak lelke a Szentlélek (DS 3328). XII. Piusz a *Mystici corporis* körlevelében a Szentléleknek a lélekre jellemző sajátosságokat tulajdonítja (DS 3808). VI. Pál pápa *Evangelii nuntiandi* (1975) kezdetű apostoli buzdításában, szintén megerősíti az ősi kijelentést, hogy a Szentlélek az egyház lelke:

„Ő érteti meg a hívekkel Jézus tanításának és igazságainak mélyebb értelmét. Mint az egyház kezdetén, ma is ő munkálkodik mindazokban, akik az evangéliumot továbbadják: ha hagyják, hogy a Szentlélek birtokba vegye és vezesse őket... Napjainkban – úgy mondhatni – újból a Szentlélek kivételes korának társai vagyunk. Újból föl akarják fedezni úgy, ahogyan a Szentírás élénk tárja. Boldogságot ad, ha valaki az ő iránításának engedi át magát. Sokan csak őrá akarnak figyelni, ő tőle akarják magukat vezetetni. A Szentléleknek az egész egyház életében döntő szerepe van, de elsősorban az evangelizáló munkában nyilatkozik meg... A Szentlélek az evangélium fő munkálója. Ő indít az evangélium hirdetésére, és ő készíti fel bensőleg a szíveket, hogy befogadják az üdvösség szavát.” (EN 75)

VI. Pál „legfőbb munkálónak” nevezi a Szentlelket, aki Pünkösd napja óta megszenteli és megjeleníti az egyházat. Felépíti és bevezeti a világba, valamennyi tagját eltölti az isteni élettel, és megadja számukra azokat a különleges kegyelmeket, melyekkel képesek az egyházban és a világban tevékenységüket kifejteni.

Az egyház éppen azért jött létre, hogy befogadjon a Szentlelket, ahogy az emberi test befogadja a saját lelkét. A Szentlélek így az egyház legvégső oka és értelme. Nemcsak jelen van az egyházban, hanem az egyházban mint templomában lakik.

²⁰⁴ Augustinus, *Serm.* 247.4.

²⁰⁵ *Symb. Apost. Exp.*, Art. 9: Előadások a Hiszekegyről, a Miatyánkról és a Tízparancsolatról, Seneca, Budapest 1994, 75.

²⁰⁶ *III. Sent.*, 13,2. qc. 2. ad 1.

Az 1960-as évek szekularizációs időszaka után (mely az Isten halála teológiával érte el tetőpontját), szinte elemi erővel tör fel az igény a Szentlélek tevékenységének megtapasztalására az egyházban. VI. Pál pápa felhívta a püspökök és a teológusok figyelmét, hogy jobban tanulmányozzák a Szentlélek működését és annak módját az evangelizációban.

3. Karizmák és szolgálatok

a) Az egyház karizmatikus jellege

A karizma kifejezés a görög nyelvből származik (χαρισμα), jelentése ajándék, adomány. A fogalom gyakran szerepel Pál apostol leveleiben, és rajta keresztül az egyházi írók műveibe is bekerül. A karizma általánosságban vonatkozhat bármilyen adományra, melyet az isteni jószág adhat az embernek. Teológiai értelemben a karizma olyan természetfölötti és ingyenes ajándék, melyet az egyén a közösség javára, az egyház, Krisztus misztikus teste építésére kap. Szent Pálnál négy helyen találjuk meg a karizmák felsorolását, melyek nem azonosak és nem teljesek (1Kor 12,8–10; 28–30; Róm 12,6–8; Ef 4,11). Az egyes karizmák azonosítása a rendelkezésre álló elemek hiányában akadályokba ütközik (nyelvek adománya, csodatevő hatalom, a lélekkel éneklés adománya [1Kor 14,15]). A legjelentősebb karizmák úgy tűnik az apostol, a próféta, a buzdítás, a szellemek megkülönböztetése, a kormányzóképeség és a szolgálat adománya.

A karizmák esetében mindig Isten a kezdeményező, az ajándékozó és nem az ember. Az adományok közül kimagaslak az apostoloknak juttatott kegyelem, és az ő tekintélyük alá helyezi a Szentlélek a karizmák hordozóit is.²⁰⁷ A nem-keresztény entuziaszta maga akarja előidézni, gyakran mesterségesen, az önkívületi állapotot, mely egyúttal megszünteti az emberi és az isteni gyökerezettségét.²⁰⁸ A kereszténységben a személyes Isten soha nem azonosulhat az emberrel, eksztázisban sem. Az emberi személy végtelenül különbözik a titokzatos isteni erőttől.²⁰⁹

A karizma jellegzetességei a természetfölöttiség (a Szentlélek különleges beavatkozása révén elnyert kegyelem); válasz az egyházi élet egyes igényeire; a közhasznúság (a karizma nem kizárólag személyes előmenetel, hanem az egész egyház javára szolgál).

A *Lumen gentium* a karizmákról szóló tanítását már az első fejezettel megkezdte („Az egyház titka”) általánosságban, kimutatva, hogy nem másodlagos, hanem Isten új népének alapvető jellegzetességéről van szó. Az egyház teljes létében karizmatikus, nemcsak egyes eseményeiben. Valójában az egyház belsőleg karizmatikus, amennyiben Krisztus kegyelmének megszemélyesítője, aki hármas messiási méltóságában (királyi, papi és prófétai) részesíti mindazokat, akik Krisztusba tagozódnak.²¹⁰ Az egyház karizmatikus, mivel a Szentlélek működése megnyilvánulásának minden szintjén jelen van: pasztorális működésében, a megszentelés különböző fajtájú és fokozatú adományainak segítségével; küldetésének gyakorlásában és az egész egyházi élet kialakításában azokkal a sajátos adományokkal, melyeket kiterjeszt az egyház vezetésére és az egyes hívőre egyaránt.

²⁰⁷ Vö. LG 7; 1Kor 14; LG 12: „Valódiságukat és célszerű felhasználásukat illetően (ti. a karizmák) azokra tartozik az ítélet, akik előljárók az egyházban, s akiknek különösképpen feladatuk nem a Lélek kioltása, hanem az, hogy vizsgáljanak felül mindent és a jót tartásuk meg (1Tessz 5,12. 19–21)”.

²⁰⁸ Ld. delphoi jövődőlések, Püthia, Kasszandra, Kübelé kultuszok.

²⁰⁹ 1Kor 12,2: „Amikor pogányok voltak, a néma bálványokhoz hajszoltak benneteket.

²¹⁰ LG 12: „Isten szent népe Krisztus prófétái küldetésében is részt vesz... a hívek összessége a Szentlélek kenetét kapta”.

Az egyház karizmatikus, mivel Isten kegyelméből jön létre (*kharisz*), és természetes adott-ságként a kegyelem helye, a kegyelem megszemélyesítője. Az egyház tagjai azok, akik az Isten Fiához való tartozás és a Szentlélek által részesednek az isteni élet kegyelmében. Az egyház azonban ugyanakkor közösségi szervezet is, ahol a tagok szerepe és az egyének magatartása is különböző. Így Isten szerető beleegyezésével a közösség igényei szerint a kegyelem a feladatok és az egyes hívek magatartásának megfelelő egyedi megjelenésekben ölt testet. Jól érzékelteti ezt Szent Pál Korintusiakhoz írt első levele:

„A Lélek megnyilvánulásait mindenki azért kapja, hogy használjon vele. Az egyik ugyanis a bölcsesség ajándékát kapja a Lélektől, a másik a tudás adományát ugyanattól a Lélektől, a harmadik a hitet kapja ugyanabban a Lélekben vagy pedig a gyógyítás adományát szintén ugyanabban a Lélekben. Van, aki csodatevő hatalmat kap, van, akinek a prófétálásnak vagy a szellemek elbírálásának képessége jut osztályrészül. Más különféle nyelveket vagy pedig a nyelvek értelmezését nyeri el ajándékkul. Mindezt azonban egy és ugyanaz a Lélek műveli, tetszése szerint osztva kinek-kinek.” (1Kor 12,7–11)

Az egyház két szempontból is karizmatikus. Mindenekelőtt az a hely, (sőt az a há-
posztázsisz), ahol megvalósul az emberiségnek adott krisztusi kegyelem nagy ajándéka és itt osztja szét a Szentlélek tagjai számára a különleges karizmákat. Minden hívő – kivétel nélkül – a Krisztusba való tagozódás révén három alapvető karizmat kap: a prófétait (mely az evangélium hírvivőjévé tesz), a királyit (mely Isten országának örökösévé tesz), és a papit (mely Isten és az emberiség, Isten és a világ közötti találkozás eszközévé tesz). Sokkal kiválóbban és teljesebben találhatók meg ezek a karizmák a felszentelt szolgálatot betöltőkben.

A Szentlélek valamennyi messiási feladatban tevékeny, de leginkább a prófétai működésben érzékelhető páratlan jelenléte. Míg a papság és a kormányzás meghatározott feladatokkal a hierarchiához és a felszentelt szolgálókhoz kötött, a prófécia nincs alávetve ilyen feltételeknek, amennyiben nem kötődik a hierarchiai vagy intézményes struktúrához. A próféta a Szentlélek szócsove. A Szentlélek sokszor a hivatalos vagy intézményi kereteken kívül is hallatja hangját: az alázatosak, a gyengék, a tudatlanok, az elnyomottak, bármily társadalmi osztály tagjai, olyan férfiak vagy nőktől, akik semmilyen címmel vagy hatalommal nem dicsekedhetnek. A Szentlélek felhasználja őket, hogy a hatalmasok trónját kimozdítsa, hogy ösztönözze a vallási vezetőket Isten új népének az ígért földje felé való vezetésében, hogy kiterjessze Isten országának a határait, hogy fellépjenek a gyengék, az elnyomottak jogaiért, s legyenek tanúi s példaképei a jóságnak, a szeretetnek és az irgalomnak (ilyen volt például Assisi Ferenc, Clairvaux-i Bernát, Siennai Katalin, Avilai Teréz, a fatimai látnokok, Teréz anya...).

„A Szentlélek az Isten népét nemcsak a szentségeken keresztül és papi szolgálatokkal szenteli meg, vezetői és ékesíti erényekkel, hanem ajándékait 'tetszése szerint juttatva kinek-kinek' (1Kor 12,11), sajátos kegyelmeket is oszt szét, a hívők minden fokozata között. Ezekkel a kegyelmekkel alkalmassá és készségesé teszi őket különféle munkák és feladatok vállalására az egyház megújítása és továbbépítése érdekében, ahogyan az írásban áll: »A Lélek ajándékait mindenki azért kapja, hogy használjon velük« (1Kor 12,17).”

Az egyház teljes egészében theandrikus valóság: amennyiben emberi testi, időbeli, igazolható struktúrát igényel, s amennyiben isteni, lelki, természetfölötti, örök és láthatatlan. Jézus Krisztus és a Szentlélek működése által az egyházban a legmélyebb kapcsolata alakul ki a Szentháromságnak az emberiséggel. Mégis a strukturális dimenzió (intézményes, hierarchikus, mely láthatóvá teszi az egyházat) és a pneumatikus dimenzió (mely istenivé teszi) között a legszorosabb egység tapasztalható. Ahogy a test nem létezik a lélek nélkül, és lélek sem test nélkül, úgy az egyházban sem fogható fel a kegyelem a szervezet, sem a szervezet a kegyelem nélkül, mert a struktúra eleve kegyelmi struktúra.

Az egyház miniszteriális (szolgálati, szerves és hierarchikus) struktúrával rendelkezik, vagyis egy látható és több elemből álló szervezettel, ahol az egyes részeknek sajátos és megkülönböztetett szerepük van. A szolgálatot, a segítségnyújtást és a vezetést ellátó feladatok a pápaságra, a püspökségre, a papságra és a diakonátusra tartoznak. A Szentlélek e szolgálatok számára különleges kegyelmeket juttat.²¹¹ A szolgálati egység minden egyes tagjának megfelel egy pneumatikus elem vagy egy karizma, mely tevékenyev tevő ajándék. Ebből következik, hogy a karizmák és szolgálatok egymást átjárják és egymást feltételezik. Alap kiindulási pont, hogy az egyház strukturális és karizmatikus felépítése között nem lehet ellentmondás. Feszültségek, konfliktusok a szolgálati feladathoz járuló karizmák és a szabad karizmák között előfordulhatnak.

b) A szolgálatok felépítése

Az egyházi szolgálat megfelel Jézus Lelkének, egészen addig, amíg nem a hatalomra és a tudásra épül, hanem a diakóniára, mint szolgálatra.²¹² Az egyes hivatalok megállapítása nem mindig problémamentes, ha az egyház mai szervezetét összevetjük a szentírási adatokkal és az ősegyház meghatározó életével. A kérdés súlya még nagyobb lesz, ha az egyes egyházak és egyházi közösségek közötti különbségekre tekintünk. Itt a minőségi rangsor kiindulhat a klérus,²¹³ mely szent rend (hierarchia), és az „egyházi nép”, a laikusok (λαός?) közötti megkülönböztetéstől, egészen az efféle elnevezések teljes elutasításáig a tisztán testvéri közösségben. Az egyházi hivatalok visszavezetése az Újszövetségben kívüli formákra alapvető tévedés, mivel (1) a múlt egyszerűen nem ismételtető; (2) az Újszövetség nem előre kész hivatalokat vett át, hanem a kormányzás és a közösség egymást követő példáit; (3) nem lehetséges magára Jézusra visszavezetni az egyházalapító szándékán kívül a hivatal és a kormányzás konkrét formáit.

A katolikus és az ortodox egyházban a hivatalok struktúrája az episzkopátus, a presbiterátus és a diakonátus hármassá fokozatára épül. Ezek az alapvető fogalmak már az újszövetségben is megjelennek:

- ἐπίσκοπος (*episzkoposz*, felügyelő, püspök): ApCsel 20,18; Fil 1,1; Tit 1,7; 1Pét 2,25.
- πρεσβύτερος (*preszbüterosz*, öreg, pap): ApCsel 11,30; 14,23; 15,2. 4. 22; 16,4; 20,17; 21,18; 1Tim 5,17. 19; Tit 1,5k; Jak 5,14; 1Pét 5,1. 5; 2Ján 1; 3 Ján 1.
- διάκονος (*diakonosz*, szolga, diakónus): Fil 1,1; 1Tim 3,8. 12.

Ezek az elnevezések az egyház kezdeti idejében együtt szerepelnek az apostol, a próféta, a tanító, az evangélista, a pásztor megjelölésekkel. Ezek azonban még nehezen különíthetők el egymástól. Figyelembe kell venni a zsidókeresztény (a zsinagógai rend mintájára) és a páli pogánykeresztény (az apostol tekintélye alatt a szabadság és a karizmák bősége) környezetben kialakuló közösségeket. Így az ifjú közösség átvette a zsidó család mintáját, mely az öregeket (presbiterek) a hagyomány és a közösségi szervezet képviselőinek tekintette. Az *episzkoposz* kifejezésnek a kereszténységben kívüli eredete van, mely az adminisztratív egységek felügyelőjét jelenti. A keresztény használat pontos kezdete nem meghatározható. A moniszkopátus igazolása ehhez kapcsolódik. Ennek létrejöttét szociológiai (intézményes), gya-

²¹¹ LG 4: „A Szentlélek ellátja és irányítja a különféle hierarchikus és karizmatikus adományokkal”.

²¹² Vö. RAUBER, K.-J., *Az egyházzal a jövőbe a Szentlélek vezetésével*, in *Teológia* XXXII (1998/1–2) 1–9.

²¹³ A klérus (κλήρος) az Újszövetségben örökséget, örökrészt jelent. Ószövetségi kifejezéssel (2Tör 4,20; 9,29) az egész keresztény nép Isten örökrésze (1Pét 5,3; Ign. Ef 11,2). Sajátos módon így nevezték a lelki szolgálatban való részesedést is (ApCsel 1,17). A klérus szorosabb felfogásban való fejlődése Origenésznel a laikus állapottól való megkülönböztetése az egyházban állandó szolgálatot teljesítőkre vonatkozik (In Jer. 11,3).

korlati (az eretnokség és a szakadások veszélye) vagy teológiai (monoteizmus, és *ecclesia domestica*) motívumok határozták meg. A hármas felépítés irányába mutató fejlődés, mely először az első Kelemen levélben jelenik meg (96k.),²¹⁴ a zsidó papság rendje (főpap, pap, levita) és az újszövetségi rend (püspök, pap, diakónus) szembenállását mutatja. Az apostolok utáni időszakra való átmenetet az utódlás folyamatos láncolata jellemzi.

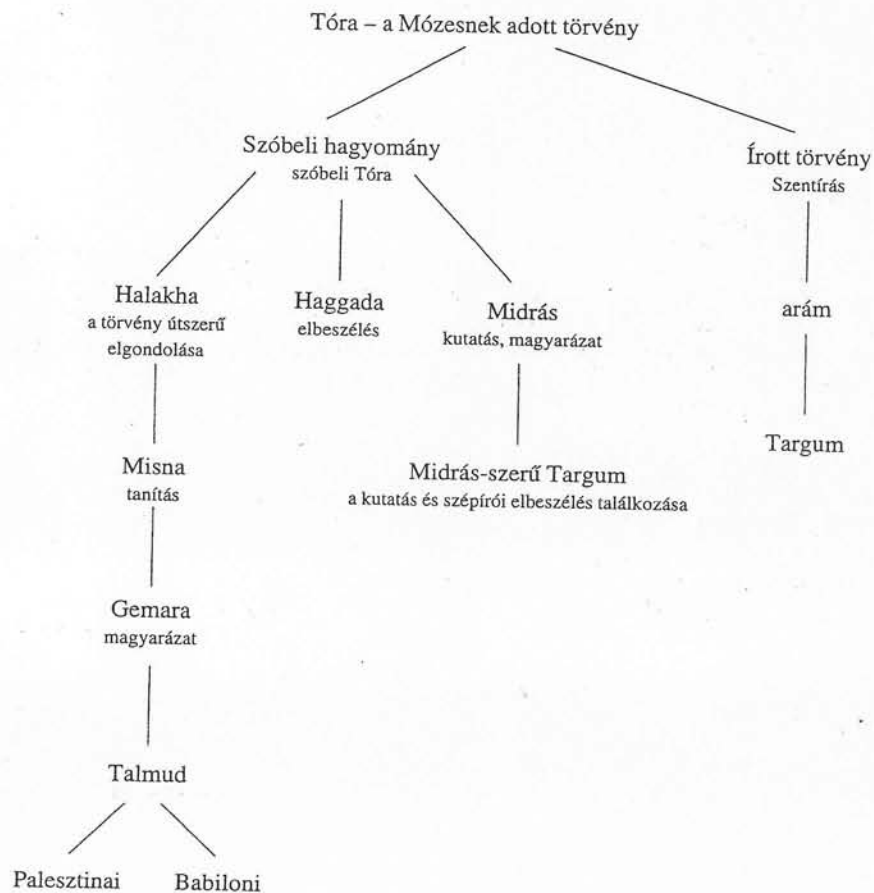
„Az apostolokat Jézus Krisztus rendelte számunkra, hogy hirdessék az evangéliumot, Jézus Krisztust pedig az Isten küldte el. Krisztus az Istentől, az apostolok Jézus Krisztustól, de mindkettő annak rendje szerint az Isten akaratából volt. Átvették a parancsolatokat, és Urunk Jézus Krisztus feltámadásával birtokukba jutott a teljesség, így Isten igéjében megerősödtek és a Szentlélek teljes birtoklásával elmentek, hogy hirdessék az evangéliumot, az Isten országát, mely el fog érkezni. Miután a különböző vidékeken és városokban hirdették az igét, előljárókat állítottak mindenütt, kiket próbára tettek a Lélekben, a püspököket és a diakónusokat, azok számára akik hinni fognak. És ez nem volt újdonság, mert a régi időkben is írtak már a püspökökről és a diakónusokról. Az Írás ugyanis ilyenképpen beszél róluk: »püspököket állítok nekik az igazságosságban, diakónusokat pedig a hitben.« (1Clem 42,1–5)²¹⁵

A küldetés vertikális irányú: Isten → Jézus Krisztus → apostolok → püspökök és diakónusok.

A „püspöp–pap–diakónus” hármas először Antiochiai Szent Ignácnál jelenik meg (†110), aki gyakran beszél püspökről (egyes számban), presbitériumról, vagy presbiterekről és diakónusokról,²¹⁶ s ezzel vagy a monarchikus²¹⁷ vagy az egyházi közösség kormányzásának szinodális-kollégiális kormányzását fejezi ki. A vertikális rend itt horizontális módon jelenik meg, mely az apostolok közösségét követően a püspökök kollégiumából ered.²¹⁸

FÜGGELÉK

A zsidó források



²¹⁴ 1Clem 40,1–5; Óf 3,129–130.

²¹⁵ Óf 3,130–131.

²¹⁶ Vö. Magn. II,1; XIII,1; Trall. II,2k; III,1; VII,2; Phil. Praescriptum 4; 1,1; 10,2; Smyrn. VIII,1; XII,2; Polyc. VI,1.

²¹⁷ Az egyházi közösség élén püspök áll, aki papjain keresztül vezeti a rábízottakat.

²¹⁸ A püspökök kollegialitását az LG 22 fejti ki, mely egyúttal a kapcsolat és a közösségek egységének, a *communio ecclesiarum*nak a kifejezése. Benne válik láthatóvá ugyanakkor az egyház egységének és belső felépítésének konkrét formája.

Dei Verbum 2–6

A KINYILATKOZTATÁS

(A kinyilatkoztatás természete)

2. Istennek a maga jóságában és bölcsességében úgy tetszett, hogy kinyilatkoztatja önmagát, és tudunkra adja akaratának szent titkát, mely szerint az embereknek Jézus Krisztus, a megtestesült Ige által a Szentlélekben útjuk nyílik az Atyához, és az isteni természet részei lesznek. E kinyilatkoztatással a láthatatlan Isten szeretetének bőségéből mint barátaihoz szól az emberekhez, és társalog velünk, hogy meghívja őket és befogadja a saját közösségébe. E kinyilatkoztatás rendje egymással bensőleg összefüggő tettekből mint barátaihoz szól az emberekhez, és társalog velünk, hogy meghívja őket és befogadja a saját közösségébe. E kinyilatkoztatás rendje egymással bensőleg összefüggő tettekből mint barátaihoz szól az emberekhez, és társalog velünk, hogy meghívja őket és befogadja a saját közösségébe. E kinyilatkoztatás rendje egymással bensőleg összefüggő tettekből mint barátaihoz szól az emberekhez, és társalog velünk, hogy meghívja őket és befogadja a saját közösségébe. E kinyilatkoztatás rendje egymással bensőleg összefüggő tettekből mint barátaihoz szól az emberekhez, és társalog velünk, hogy meghívja őket és befogadja a saját közösségébe.

(Az evangélium előkészítése)

3. Isten, aki az Ige által teremt és tart fenn mindent, a teremtett dolgokban állandóan tanúsodik az embereknek önmagáról, s mert meg akarta nyitni a természetfölötti üdvösség útját, mindezeket túl összeinknek kezdettől fogva kinyilvánította önmagát. Bűnbeesésük után pedig a megváltás ígéretével az üdvösség reményét öntötte beléjük, és szüntelenül gondját viselte az emberiségnek, hogy mindazoknak örök életet adjon, akik állhatatosan kitartanak a jóban és keresik az üdvösséget. A maga idejében meghívta Ábrahámot, hogy nagy nemzetet tegye, melyet a pátriárkák után Mózesen és a próféták által arra tanított, hogy egyedül őt ismerjék el élő és igaz Istennek, gondviselő Atyának és igazságos bírónak, s hogy várják a megígért Megváltót; és így készítette el a századok folyamán az evangélium útját.

(Krisztus teljessége tette a kinyilatkoztatást)

4. Miután sokszor és sokféleképpen szólt Isten a prófétákban, „ezekben az utolsó napokban a Fiúban szólt hozzánk”. Elküldte ugyanis Fiát, tudniillik az örök Igét, aki megvilágosít minden embert, hogy az emberek között lakozzék és elmondja nekik Isten titkait. Jézus Krisztus, a megtestesült Ige, az „emberekhez küldött ember” tehát „Isten igéit mondja”, és véghez viszi az üdvözítő művet, melyet az Atya bízott rá, hogy megtegye. Ezért Ő – akit, ha valaki lát, az Atyát is látja, – egész jelenlétével és minden megnyilvánulásával, szavaival és tetteivel, jeleivel és csodáival, főként pedig halálával és a halálból való dicsőséges föltámadásával, végül az igazság Lelkének elküldésével beteljesítvén tökéletesessé teszi a kinyilatkoztatást, és isteni tanúsággal erősíti meg azt, hogy velünk az Isten, hogy kiszabadítson minket a halál és a bűn sötétségéből s föltámasszon az örök életre.

A krisztusi üdvönd tehát mint új és végleges szövetség sohasem múlik el, és már semmiféle új nyilvános kinyilatkoztatást nem kell várnunk a mi Urunk Jézus Krisztus dicsőséges eljövételéig.

(A hit)

5. A kinyilatkoztató Istennek „a hit engedelmességével” tartozunk, mellyel az ember szabadon Istenre bízta egész önmagát, „értelmével és akaratával teljesen meghódol a kinyilatkoztató Isten előtt” és önként elfogadja a kapott kinyilatkoztatást. Ehhez a hithez szükség van Isten megelőző, segítő kegyelmére és a Szentlélek benső segítségére, aki az ember szívét

megindítja és Istenhez téríti, az értelem szemét megnyitja, és mindenkinek megadja az „igazság elfogadásának és hitének édességét”. A Szentlélek folyton tökéletesíti hitünket adományai által, hogy egyre mélyebben megértsük a kinyilatkoztatást.

(A kinyilatkoztatás tárgya és szükségessége)

6. Az isteni kinyilatkoztatásban Isten önmagát és akaratának az emberek üdvösségére vonatkozó örök döntéseit akarta kinyilvánítani és közölni, „mégpedig avégett, hogy részt adjon azokból az isteni javakból, melyek az emberi értelem fölfogóképeségét teljesen meghaladják”.

A Szent Zsinat vallja, hogy „Istent, mindenek létalapját és célját, az emberi ész természetes világosságával a teremtett dolgokból biztosan meg lehet ismerni”; tanítja, hogy az isteni kinyilatkoztatásnak kell tulajdonítani „hogy mindaz, ami az isteni dolgokban az emberi értelem számára önmagában nem elérhetetlen, az emberi nem jelen állapotában is mindenki számára akadálytalanul, bizonyossággal és minden tévedés nélkül megismerhető.”

A II. Vatikáni Zsinat és dokumentumai

A zsinat 4 sессиója:

- I. 1962. okt. 11-től dec. 8-ig
- II. 1963. szept. 29-től dec. 4-ig
- III. 1964. szept. 14-től nov. 21-ig
- IV. 1965. szept. 14-től dec. 8-ig

Konstitúciók:

1. „Lumen gentium” – Dogmatikai konstitúció az Egyházzól (1964. 11. 21.)
2. „Dei Verbum” – Dogmatikai konstitúció az isteni kinyilatkoztatásról (1965. 11. 18.)
3. „Sacrosantum Concilium” – Konstitúció a Szent Liturgiáról (1963. 12. 04.)
4. „Gaudium et spes” – Lelkipásztori konstitúció az Egyház és a mai világ viszonyáról (1965. 12. 7.)

Határozatok:

5. „Christus Dominus” – Határozat a püspökök lelkipásztori hivataláról (1965. 10. 28.)
6. „Presbyterorum ordinis” – Határozat a papi szolgálatról és életről (1965. 12. 7.)
7. „Optatum totius” – Határozat a papnevelésről (1965. 10. 28.)
8. „Perfectae caritatis” – Határozat a szerzetesi élet korszerű megújításáról (1965. 10. 28.)
9. „Apostolicam actuositatem” – Határozat a világi hívek apostolkodásáról (1965. 11. 18.)
10. „Ad gentes” – Határozat az Egyház missziós tevékenységéről (1965. 12. 7.)
11. „Orientalium ecclesiarum” – Határozat a keleti katolikus egyházakról (1964. 11. 21.)
12. „Unitatis redintegratio” – Határozat az ökumenizmusról (1964. 11. 21.)
13. „Inter mirifica” – Határozat a tájékoztató eszközökről (1963. 12. 4.)

Nyilatkozatok:

14. „Gravissimum educationis” – Nyilatkozat a keresztény nevelésről (1965. 10. 28.)
15. „Nostra aetate” – Nyilatkozat az Egyház és a nemkeresztény vallások viszonyáról (1965. 10. 28.)
„Dignitatis humanae” – Nyilatkozat a vallásszabadságról (1965. 12. 7.)

II. János Pál pápa megnyilatkozásai (1979–1999)

- Redemptor hominis* enciklika a Megváltóról 1979. III. 4.
Catechesi tradendae apostoli buzdítás a hitoktatásról 1979. X. 16.
Dives in misericordia enciklika az irgalmas Atyaistenről 1980. XI. 30.
Laborem exercens enciklika a szociális kérdéssről 1981. IX. 14.
Familiaris consortio apostoli buzdítás a családról 1981. XI. 22.
Aperite portas Redemptori szentévi bulla 1983. I. 6.
Salvifici doloris enciklika a szenvedésről 1984. II. 11.
Redemptionis donum enciklika a szerzetességről 1984. II. 25.
Reconciliatio et paenitentia enciklika a bűnbánatról és bűnbocsánatról 1984. XII. 2.
Parati semper apostoli levél az ifjúságról 1985. III. 31.
Slavorum apostoli enciklika Szent Cirillről és Szent Metódról 1985. VI. 2.
Dominum et Vivificantem enciklika a Szentlélekről 1986. V. 18.
Redemptoris Mater enciklika a Szűzanyáról 1987. III. 25.
Sollicitudo rei socialis enciklika a szociális kérdéssről 1987. XII. 30.
Euntes in mundum enciklika az oroszok megtéréséről 1988. I. 25.
Mulieris dignitatem apostoli buzdítás a nőkről 1988. VIII. 15.
Christifideles laici apostoli buzdítás a világi Krisztus-hívőkről 1988. XII. 30.
Redemptoris custos apostoli buzdítás Szent Józsefről 1988. VIII. 15.
Ex corde Ecclesiae apostoli rendelkezés a katolikus egyetemekről 1990. VIII. 15.
Redemptoris missio enciklika a missziókról 1990. XII. 7.
Centesimus annus enciklika a szociális kérdéssről 1991. V. 1.
Pastores dabo vobis apostoli buzdítás a papságról 1992. III. 25.
Veritatis splendor enciklika az erkölcs alapjairól 1993. VIII. 6.
Gratissimam sane apostoli levél a családról 1994. II. 2.
Tertio millennio apostoli levél a 2000-ben következő szentévről 1994. XI. 10.
Gyermekeknek írt levél 1994 Karácsonyára
Evangelium vitae enciklika az életről 1995. III. 25.
Levél a nőknek 1995. VI. 9.
Ut unum sint enciklika 1995. V. 25.
Nagysüttörtöki levél a papokhoz 1996-ban
Vita consecrata kezdetű aposoli buzdítás a megszentelt életről 1996. III. 25.
Ad tuendam fidem, motu proprio (Kiegészíti az Egyházi Törvénykönyvet [CIC] és a Keleti Egyházak Törvénykönyvét [CCEO]). 1998. V. 18.
A Püspöki Konferenciák teológiai és jogi természete, motu proprio. 1998. V. 21.
Dies domini. Apostoli levél a Vasárnap megszenteléséről. 1998. V. 31.
Fides et ratio. Enciklika a hit és az ész kapcsolatának természetéről. 1998. IX. 14.

Incarnationis mysterium. Bulla a 2000. év Nagy Jubileumának meghirdetéséről. 1998. XI. 29.
Levél a művészekhez 1999. IV. 4.
Levél az idős emberekhez, 1999. X. 1.

Az egyház jelentősebb teológusai

Ágoston (Aurelius Augustinus), Szent (354–430). Á., a kereszténység talán legnagyobb hatást kifejtő teológusa, a „kegyelem doktora”, Tagastéban (Numidia) született. Nyugtalan, hányattatott fiatalsága idején a kozmológiai dualizmust valló manicheizmus híve volt, majd neves rétorként Milánóban részben Szent Ambrus hatására megkeresztelkedett (387), s Hippóban pappá (391), majd püspökké szentelték (396). Hatalmas életműve meghatározta a teológia szinte minden területének fejlődését. Különösen kegyelemtana, szentháromságtana (*A szentháromságról*), történelemteológiája (*Isten városa*) és ekkleziológiája fejtett ki óriási hatást. Önéletrajza, a *Vallomások* új műfajt teremtett.

Albert, Nagy Szent (1200 körül–1280). Domonkos rendi skolasztikus teológus, Aquinói Szent Tamás tanára Kölnben. A Nyugaton az arabok (filológiaiag gyakran pontatlan) közvetítésével ismertté váló Arisztotelész első jelentős értelmezője. A teológia és a profán tudományok viszonyának tisztázásán fáradozott; számos természettudományos munka és nagyszabású teológiai művek (*Summa theologiae*) szerzője.

Ambrus, Szent (333/334–397). A Trierben született A.-t magas beosztású hivatalnokként 374-ben Milánó püspökévé választották. Püspökként a IV. század egyházpolitikájának legnagyobb tekintélyű személyisége volt. Műveinek nagy része a Szentírás magyarázza; a nikaiai dogmát védelmező (*A Szentlélekről Gratianus császárhoz, A megtestesülésről*), etikai tárgyú (*De officiis*) és katechetikai témájú (*A szentségekről*) írásai mellett a liturgia területén hozott reformjai (himnuszok) révén vált jelentőssé.

Anzelm, Canterbury Szent (1033/34–1109). A „skolasztika atyja” 1060-ban bencés szerzetes lett, később apátként a Bec-i kolostort nagy hatású teológiai központtá emelte, majd Canterbury érsekévé választották. A gondolkodás és a hit viszonyát (*Monologion*), Isten létének problémáját (*Proslogion* – Isten az, akinél nagyobb nem lehet elgondolni; ez az ún. ontológiai istenérv) taglaló írásai mellett az engesztelést középpontba helyező megváltástana is (*Miért lett Isten emberré*) meghatározta a skolasztikus teológia kibontakozását.

Athanasziosz, Alexandriai Szent (kb. 295–373). Részt vett az Atya és a Fiú egyelényegűségét kimondó Nikaiai Zsinaton (325), majd Alexandria püspökeként a nikaiai dogma elszánt védelmezője volt az azt tagadó ariánusokkal szemben. Száműzetések súlyosbította püspöksége alatt elsősorban a megváltástanra hangsúlyt helyező művei révén (*Az Úr megtestesüléséről*) előkészítette a szentháromsági dogma kimondását, de a szerzetesség kibontakozását is előmozdította.

Balthasar, Hans Urs von (1905–1988). A tanári tevékenységet soha nem végző, élete utolsó harminc évét egy könyvkiadó vezetőjeként Bázelen töltő B.-t a dicsőség kategóriája köré szerveződő teológiai esztétikája (*Herrlichkeit*), a világ és Isten történelmének drámai jellegén alapuló „megváltástana” (*Theodramatik*), az irodalom, az egyházatyák művei, a miszti-

kus hagyomány körébe vágó művei, Szentírás-központú, a Szentháromság titkát a teológia egészének szívébe helyező gondolkodása és a teljes európai kultúrának a teológiába történő integrálása révén méltán tekinthetjük a XX. század egyik legnagyobb teológusának.

Baszileiosz, Nagy Szent (kb. 330–379). A kappadókiai Kaiszareiaiban született, Nüsszai Szent Gergely testvére. Athénban végzett tanulmányai után hazatérve megragadja a szerzetesi életforma, amelyet az általa alapított monasztikus közösség révén jelentősen megújít (*Nagy aszketikon*). Kaiszarea kiváló szervezőképességű püspökeként (370) élő keresztény közösség létrehozásán fáradozik. Teológiája a nikaiai hit védelmét szolgálja, s jelentős szerepe van a szentháromsági teológia területén (*A Szentlélekről*), amelyben eredeti módon részt vesz a vonatkozó szakkifejezések kidolgozásában.

Bellarmin Szent Róbert (1542–1621). A jezsuita rend egyik legnagyobb teológusa. Rómában a protestantizmus tételeit cáfolni hivatott hitvitázó teológia professzora. *Controversiae* című műve a XIX. század végéig alapvető apologetikus írás volt. Elsősorban az egyház látható dimenzióját emeli ki; három „kötelék” egyesíti ezt: az igaz hit megvallása, a szentségek közössége és a pápa elismerése.

Bernát, Clairvaux-i Szent (1090/91–1153). Clairvaux ciszterci kolostorának alapítója, a ciszterci rend egyik legjelentősebb személyisége. Bár lankadatlanul tevékenykedő, egyházpolitikailag is jelentős szerzetes, ugyanakkor szigorú aszkézist folytató, kontemplatív és az egyéni vallási tapasztalatokra alapozó, Isten és az ember egyesülését leírni igyekvő monasztikus teológiát csúcsára emelő teológus.

Bonaventura, Szent (1217 körül–1274). Ferences teológus, a fiatal rend terjedésével jelentkező problémák megoldására törekvő rendfőnök. A „szeráfi doktor” műveiben összekapcsolódik a monasztikus és a skolasztikus teológia (*A lélek útja Istenhez*), s körvonalazódnak bennük a későbbi ferences teológia lényegi elemei (Isten lehajló szeretete, Krisztus szegény nyé válása, a kereszt mint Isten szeretetének legfőbb jele).

Bultmann, Rudolf (1884–1976). Az Istenről való beszéd lehetőségeinek feltárását és az Újszövetség üzenetének a modern ember által megérthető nyelvre történő lefordítását célul kitűző marburgi evangélikus teológus az Újszövetség „mítosztalanításának” és Martin Heidegger egzisztencia-elemzésének felhasználásával kísérte meg a kereszténység mint az embert egzisztenciálisan megragadó „esemény” bemutatását. Egzegetikai-dogmatikai (katolikus szempontból többször abszurd) állásfoglalásai (*Az Újszövetség teológiája; János evangéliuma*) révén a század egyik legvitatottabb, de egyben egyik legnagyobb hatást kifejtő teológusává vált.

Cajetan de Vio, Thomas (1469–1534). Domonkos rendi teológus, a megújuló Szent Tamás-értelmezés legjelentősebb alakja. Átfogó, a tomizmus fejlődését nagymértékben meghatározó kommentárt írt Szent Tamás *Summá*-jához. Luther egyik első vitapartnere, aki a reformátor írásainak beható tanulmányozása alapján élete végéig pontos válaszokat igyekszik adni a reformáció kihívására.

Cano, Melchior (1509–1560). A Trienti Zsinaton kifejtett tevékenységével nagy tekintélyt nyert, a fundamentális teológia atyjának számító domonkos rendi spanyol teológus főműve az évszázadokon át meghatározó jelentőségű teológiai módszertant és ismeretelméletet

kidolgozó *Teológiai helyek*, amelynek célja a teológiai viták során alkalmazható érvek forrásul szolgáló „tekintélyek” módszeres kifejtése.

Congar, Yves-Marie (1904–1995). A francia domonkos teológus elsősorban az ekkleziológia és az ökumenizmus területén fejtett ki döntő jelentőségű tevékenységet. A rendkívül termékeny, kivételes olvasottságú C. a hagyomány és a reform egymásra utaltságát hangsúlyozza (*Igaz és hamis reform az egyházban*), teológiatörténeti műveiben pedig meg is valósítja ezt (*Hiszek a Szentlélekben*).

Cullmann, Oscar (1902–1999). A bibliai és a görög létértelmezés különbségeinek elemzése nyomán a bibliai idő-fogalom kitüntetett jelentőségét hangsúlyozta. A feltámadást a történelem eszkatologikus középpontjának tekintette, amely a kereszténységet a „már” (a feltámadás bekövetkezett) és a „még nem” (a végidő még várat magára) kettősége révén feszültségben tartja.

Cyprianus, Karthágói Szent (†258). A keresztényüldözések során hitüket megtagadókval kapcsolatban felmerülő kérdésekre, valamint az eretnekek által kiszolgáltatott keresztény problémákra válaszolni törekvő karthágói püspök Ágostonig a Nyugat legjelentősebb teológusa volt. *Az egyház egységéről* írt művében a püspökkel tartott egység jelentőségét emeli ki, s hangsúlyozza, hogy a Krisztus egy darabból szőtt ruhájához hasonló egyháztól elszakadtak által kiszolgáltatott keresztény érvénytelen.

Duns Scotus, Joannes (1265 körül–1308). A *doctor subtilisként* tisztelt ferences teológus főműve a Petrus Lombardus *Szentenciái*-hoz írt kommentárja. Gondolkodása fordulatot eredményezett a középkori teológiában és metafizikában, újszerűen értelmezte Arisztotelészt. Vallotta, hogy Mária mentes volt az áteredő bűntől (*doctor marianus*).

Gergely, Nagy Szent (540 körül–604). Lemondva a világi karrieréről a nemesi származású G. fiatalon szerzetes lett, és szülei palotáját kolostorrá alakította. 590-ben pápává választották. Kiterjedt teológiai tevékenysége kizárólag lelkipásztori célok szolgálatában állt. Spirituális elemekben gazdag Szentírás-értelmezésében nagy szerepet játszanak az ekkleziológiai vonatkozások (*Moralia in Iob*).

Gergely, Nazianzoszi Szent (†390). Baszileiosszal közösen végzett athéni tanulmányai után csatlakozott barátja aszketikus közösségéhez. A pappá, majd püspökké szentelt G. folytonosan kitért ugyan az egyházpolitikai feladatok elől, mégis elvállalta a konstantinápolyi, a nikaiai ortodoxiát követő csoport vezetését. Konstantinápolyban előadott *Teológiai beszédei* a nikaiai dogma ragyogó kifejtését nyújtják. Beszédein kívül számos levele és költeménye ismert.

Gergely, Nüsszai Szent (335 körül–394 körül). G. Baszileiosz és Nazianzoszi Gergely mellett a harmadik nagy kappadókiai teológus. A görög műveltséget eredeti módon felhasználó műveiben jelentős eredményeket ér el a szentháromsági teológia területén (*A lényeg és a hüposztasisz különbségéről*), átfogó értekezést ír a feltámadásról (*A lélekről és a feltámadásról*), különböző eretnekségekkel vitázik és nagyszabású antropológiát fejt ki. Igen jelentős szerepe volt a Szentlélek istenségét kimondó Konstantinápolyi Zsinaton (381).

Iréneusz, Lyoni Szent (†202 körül). Kis-Ázsiában született, majd presbiter Galliában. Az első kimagasló művet hátrahagyó keresztény teológus, aki a keresztény hitet idegen elemek

kel összemossa gnoszticizmussal vitázva (*Az eretnkségek ellen*) az Ó- és Újszövetség közti folytonosságot, Krisztus istenségét és emberségét hangsúlyozza. Krisztus, az új Ádám újjáformálja és helyreállítja az egész teremtést, minthogy önmagában helyreállítja annak eredeti állapotát (*anakephalaiószisz*). Üdvtörténeti irányultságú, a Szentírásra támaszkodó (s kevésbé filozofikus) gondolkodásában kitérített szerepe van az egyház hiteles hagyományának.

János, Aranyszájú Szent (349 körül–407). Antiochiában született, tanulmányai után évekig remete volt, majd visszatérve szülővárosába pappá, később pedig Konstantinápoly püspökévé szentelték. A szerény életvitelű püspöknek számos konfliktusa támadt a császári udvarral, végül száműzték. Rendkívül terjedelmes (nagyreszt beszédekből álló) életműve számos, a keresztény életvitellel kapcsolatos szempontokat érint, és Isten leereszkedésének gondolatát állítja középpontba.

János, Damaszkuszi Szent (kb. 650–749?). Előkelő görög-szír családban született Damaszkuszban. A Jeruzsálem melletti Szent Szabasz kolostor szerzetese volt. Jelentősége elsősorban a teológiai hagyomány megőrzésén, és világos bemutatásán alapul. *Az ismeret forrása* című főműve többek között az egyházatyák teológiájának legkitűnőbb összefoglalását nyújtja.

Jeromos, Szent (347 körül–419). Rómában végzett tanulmányai után aszketikus életet folytatott Aquileiában és a szíriai sivatagban. Rómába visszatérve Damasus pápa titkára lett, majd Betlehemben telepedett le, ahol két kolostort is alapított. Legismertebb alkotása a Vulgata, a héber Ószövetség latinra fordított szövege. Emellett jelentős görög nyelvű teológusok (kivált Órigenész) műveiről készült fordításai, és a bibliai könyvekhez írt kommentárjai.

Jusztinosz, Szent (†165). A görög filozófia minden ágával megismerkedő J. végül a kereszténységben fedezte fel a valódi „filozófiát”. *Párbeszéd a zsidó Trifónnal* című műve terjedelmes ószövetségi szövegek magyarázatával igyekszik igazolni a kereszténység igazságát. Emellett két, a kereszténységet ért korabeli vádakot cáfoló *Apológiát* is írt (apologéta). A keresztény tanítás kibontakozására nézve igen jelentős, hogy J. a görög filozófiából merített elemeket is felhasznál a keresztény igazság bemutatására.

Kürrillosz, Jeruzsálemi Szent (kb. 313–387). A Konstantinápolyi Zsinaton (381) a nikaiai ortodoxia egyik vezető képviselője. *Katekizisei* liturgia-értelmezésük (a liturgia az üdvtörténet utánzása), dogmatikai elképzeléseik és a szentségekről szóló szakaszaik (*müsttagógikus katekizisek*) révén váltak jelentőssé.

Leó, Nagy Szent (†461). A 440-ben pápává választott L. egyrészt a népvándorlás, másrészt a megtesült Ige természetének kérdéséhez kapcsolódó krisztológiai vita következtében igen nehéz körülmények között fejtette ki nagyszabású lelkipásztori tevékenységét. *Levél Flavianuszhoz* című írása nagy hatással volt a jelentős krisztológiai dogmát kimondó Kalkhedóni Zsinatra (451). Megszilárdította továbbá Róma primátusát.

Lubac, Henri de (1896–1991). Jezsuita teológus, bíboros, vezető szerepet játszott a II. Vatikáni Zsinat központi dokumentumainak megszövegezésében. Elsősorban teológiatörténeti művek szerzője, írásaiban mégis eredeti gondolatokat fejt ki: *Természetfeletti* című, dogmatörténeti tárgyú műve alapvető jelentőségű a természet és a természetfeletti viszonyának pontosabb megértése tekintetében.

Órigenész (†253/254). A teológia történetére felmérhetetlenül nagy hatást gyakorló, saját korától napjainkig heves viták keresztüzében álló alexandriai teológus elsőként az alexandriai ún. katekéta iskola vezetője volt, majd Kaiszareiában alakított ki hasonló jellegű intézményt. A keresztény tanítás átfogó bemutatását megkísérlő *Az alapelvekről* című korai írásában, apológiájában (*Kelsosz ellen*) és számos, a Szentírást magyarázó művében a görög filozófiát messzemenően felhasználva fejt ki „feltételezésnek” szánt, a kereszténységben belül egészen újszerű, több esetben később eretnkségként elítélt nézeteit. A Szentírás magyarázatára vonatkozó, rendszerbe foglat elgondolásai páratlanul jelentősek.

Maximosz, Hitvalló Szent (580–662). A bizánci teológia egyik legnagyobb alakja. A korabeli krisztológiai eretnkségekkel szemben következetesen védelmezte és kifejtette az ortodox tanítást, amiért vértanúságot kellett szenvednie. A görög filozófia és a teológiai, illetve aszketikus-spirituális hagyomány ötvözésével a kifinomult gondolkodású teológus és elmélyült misztikus M. nagyszabású, későbbi korok számára mérvadó szintézist hozott létre.

Newman, John Henry (1801–1890). Oxfordban végzett tanulmányai után az anglikán egyház papjává szentelték. Az egyház helyes értelmezésének feltárása érdekében végzett dogmatörténeti kutatásai nyomán megtért a katolikus egyházhoz. Teológiai szempontból elsősorban dogmatörténeti munkái, és a hit aktusának elemzését nyújtó *Esszé a hitbeli elfogadás nyelvtanáról* című műve jelentős.

Nicolaus Cusanus (1401–1464). A nagyszabású egyházpolitikai feladatokat is ellátó bíboros természettudományos, kánonjogi, a vallások egységéről tárgyaló (*De pace fidei*) és kötetlen formájú, a bevett iskolás értekezésektől eltérő formájú, a (részben újplatonikus) misztikus hagyományt integráló filozófiai-teológiai művek szerzője. Legismertebb, *Tudós tudatlanság* című műve az isteni végtelenség megismerhetetlensége és a harmónia gondolata köré szerveződik.

Rahner, Karl (1904–1984). Az önállóan, eredeti módon gondolkodó jezsuita teológus rendszert ugyan nem dolgozott ki, rövidebb-hosszabb tanulmányai mégis egységes gondolkodást tükröznek. Az önmagát Jézus Krisztusban üdvösséget adóként kinyilatkoztató Isten és a kinyilatkoztatásra rendelt (*Az Ige hallgatója*) ember viszonyát tárgyalva megállapítja, hogy a kettő a teológia számára elválaszthatatlan: a teológia antropológia. Széles horizontot rajzoló, magragadó, tömör, a kérdések alapjáig lehatoló, nyílt szellemiségű írásai a XX. század teológiájának legjavát alkotják (*A hit alapjai*).

Suárez, Francisco (1548–1617). A legnagyobb jezsuita teológusnak tekintett S. nagyrészt Aquinói Tamás *Summá*-jára támaszkodó, de a művet szuverén módon felhasználó filozófiai műve (*Disputationes metaphysicae*) mellett a kegyelem és az emberi szabadság viszonya körül kibontakozó kegyelemtani vita, a megtesülés okának kérdése és a (spanyol hagyományokat folytatva) a (nép-)jog megalapozásának problémája kapcsán kifejtett nézeteivel hatott az utókorra.

Tamás, Aquinói Szent (1225/26–1274). A nápolyi egyetemen ismerkedik meg Arisztotelésszel, aki meghatározóvá válik gondolkodása számára. A domonkos rend tagjaként nagyhatású tanári tevékenységet fejt ki, és hozzászól a kor nagy vitáihoz. Arisztotelész filozófiája kategóriáinak átvételével és értelmezésével *Summa theologiae* és *Summa contra gentiles* című fő műveiben a katolikus teológia egészére nézve beláthatatlan jelentőségű, máig több

szempontból normatívnak számító módon fejti ki a teológia nagy kérdéseit, és szintén meghatározó filozófiát dolgoz ki.

Teilhard de Chardin, Pierre (1881–1955). A teológusként és természettudósként egyaránt kiemelkedő jezsuita szerzetes szemében a kozmoszt állandó mozgás, fejlődés, evolúció hordozza, amely egyre magasabb létszintekre jutva végső beteljesedés felé tör (*Az emberi je-lenség*). Ez a kozmosz szívét és csúcspontját alkotó beteljesítő pont maga Krisztus. Spirituális írásai kivételesen mély misztikust tárnak elénk.

Fundamentális teológiai szakdolgozati témák

I. A fundamentális teológia története

1. Apologetika a keresztény ókorban.
2. A középkor hitvitái.
3. A reformáció kihívása.
4. A *Dei Filius* konstitúció (I. Vatikáni Zsinat).
5. A *Dei Verbum* konstitúció (II. Vatikáni Zsinat).

II.

a) kinyilatkoztatás

1. Az ószövetségi kinyilatkoztatás története.
2. Az újszövetségi kinyilatkoztatás bemutatása (evangéliumok, a jánosi logosz-tan, Szent Pál levelei, pasztorális levelek, zsidó levél, katolikus levelek).
3. A teológia története során a kinyilatkoztatásról szóló tanítás elemzése (pl. egyház-atyáknál, középkorban, Tridenti Zsinaton, felvilágosodás kora, a modernizmus időszakában, I. Vatikáni Zsinat, II. Vatikáni Zsinat idején).
4. A Szentírás szerepe az egyház megnyilatkozásaiban.
5. A hagyomány szerepe az első keresztény közösség életében, az egyházatyáknál, a reformáció idején és a II. Vatikáni Zsinaton.
6. A sugalmazás (a Szentírásban, értelmezése a II. Vatikáni Zsinaton).
7. A hit szabályának (regula fidei) az ókeresztény korban.
8. A hit és az értelem kapcsolata (racionalizmus, fideizmus, *Fides et ratio*).
9. A humanizmus és az ateizmus jelensége a hit szempontjából.
10. A szekularizáció folyamata és értelmezése.
11. Az inkulturáció szerepe az egyház életében.

b) vallások

1. A vallásosság kialakulása.
2. A vallási hiedelmek és eszmék elemzése (Mírcea Eliade).
3. A „szent” fogalmának értelmezése (a vallástörténetben, az Ószövetségben, az Újszövetségben).
4. A nagy világvallások és a kereszténység összehasonlítása (hinduizmus, buddhizmus, iszlám).
5. Valláskritika (ókor, felvilágosodás, újkor).
6. A katolicizmus és a nem-keresztény vallások (*Nostra aetate*).
7. A vallásszabadság a II. Vatikáni Zsinat értelmezésében (*Dignitatis humanae*).
8. Az üdvösség kérdése az egyházon kívül a nagy vallásokban.

III. Jézus Krisztus személye

1. A krisztológiai címek elemzése (Dávid Fia, próféta, Emberfia, Istenfia, Úr, Messiás, a Fiú).
2. Csodák (az Ó- és Újszövetségben, a szentírási csodák és az ókori csodák összehasonlítása, a csodák értelmezése ma).
3. Jézus pere.
4. Jézus feltámadása mint az üdvtörténet legnagyobb eseménye (a kánoni írások elemzése).

5. Isten országa és az egyház kapcsolatának értelmezése (ókeresztény kor, középkor, újkor).
6. Jézus és a qumráni közösség.
7. Az ókori nem-keresztény beszámolók Jézusról.
8. A történeti Jézus-kutatás (XIX–XX. század) bemutatása.
9. A modern Jézus-megközelítések értelmezése (Ernst Renan, Rudolf Bultmann, Vermes Géza, Albert Nolan, Karl Herbst).

IV. Az Egyház

1. Az Egyház alapításának elemzése.
2. Az egyházkép változásai a történelemben.
3. Az egyház jegyeinek értelmezése (egy, szent, katolikus, apostoli).
4. A II. Vatikáni Zsinat *Lumen gentium* kezdetű konstitúciójának elemzése.
5. Az ökumenikus mozgalom (kezdetek és fejlődése, a II. Vatikáni Zsinat fordulata, az Egyházak Ökumenikus Tanácsának törekvései, az egyházak közeledése).
6. A péteri tisztség (kialakulása, a pápák jelentősége a középkorban, a tévedhetetlenség az I. Vatikáni Zsinaton, a II. Vatikáni Zsinat tanításának értelmezése a pápai hivatalról, új elképzelések).
7. Az Egyház mint tökéletes társaság (a Tridenti és az I. Vatikáni Zsinat tanítása).
8. Az Egyház mint Krisztus teste.
9. Isten vándorló népe a (II. Vatikáni Zsinat definíciója).
10. A kommunió mint egyházértelmezés.
11. Az Egyház a mai világban (a *Gaudium et spes* elemzése).
12. Az Egyház missziós küldetése (*Ad gentes, Redemptoris missio*).
13. Az Egyház intézményi valósága és a Szentlélek ajándékai.
14. Az egyházi tanítóhivatal mint a hit garanciája (magisterium).
15. Az egyházmodellek bemutatása.

V. A teológusok és életműveik

a) katolikusok

- John Henry Newman (1801–1890).
 Henri de Lubac (1896–1991).
 Yves Congar (1904–).
 Karl Rahner (1904–1984).
 Hans Urs von Balthasar (1905–1988).
 Teilhard de Chardin (1881–1955).

b) protestáns

- Friedrich Schleiermacher (1768–1834).
 Rudolf Bultmann (1884–1976).
 Karl Barth (1886–1968).
 Paul Tillich (1886–1965).
 Dietrich Bonhoeffer (1906–1945).

A szakdolgozat elkészítésének formai szabályai

I. A szakdolgozat megírásának fontos lépései és a záróvizsga

1. **A téma kiválasztása** (a klasszikus témáknál maradván, a fundamentális teológia esetében a fentebbi listából lehet választani). A következő témakörökből lehet választani: Ó és Újszövetségi szentírástudomány, Fundamentális teológia–Dogmatika, Erkölcsan–Gyakorlati lelkipásztorkodástan.

2. **Irodalomjegyzék összeállítása** (könyvtárhasználat; a saját témánkhoz tartozó könyvek is rendelkeznek bőséges bibliográfiával, ezeket használjuk!, szakfolyóiratok áttekintése).

3. **Vázlat elkészítése és benyújtása** a szaktanárnak nyomtatott formában (a számítógép használata kötelező, semmiképp sem kézirás!). Csak tanszékvezető fogadhat el szakdolgozatot. (Fogadóórájukról a tanulmányi osztályon lehet érdeklődni.)

4. **Kidolgozás** (Ügyelve a tudományos stílusra, nem esszét írunk. Pontos irodalomjegyzék a mű elején). A szakdolgozat sajátja, hogy egy adott témát a fellelhető legfrissebb teológiai irodalom alapján tudományos módszerrel bemutat, vélemények ütköztetésével és a saját konklúzió levonásával. Valójában ez a négy év elvégzése után egyfajta „mesterművet” jelent, mely igazolja a teológia egy adott ágában való jártasságot.

5. Dolgozat összeállításának formai kritériumai:

- Kemény fedéllap, középre „SZAKDOLGOZAT” felírással, jobb sarokban név és évszám
- Első belső lap
- Tartalom, sorrendje következő: Bibliográfia, Bevezetés, I., II., III. stb. fejezetek, ezeken belül 1. 2. 3. stb. alfejezetek, Befejezés.
- Bibliográfia, pontokba szedve és a következő alapján rendszerezve: szótárak, lexikonok; tanulmányok; cikkek; jegyzetek; forrásművek; rövidítések.
- Lábjegyzetek: Lap alján (vagy végjegyzet), az idézés módja (ld. a továbbiakban). Oldalszámok a lap tetején középen.
- Bibliai idézetek helyeinek rövidítése a SZIT által kiadott 1973-as szentíráskiadás alapján.
- Zsinati dokumentumok rövidítése: ld. „A II. Vatikáni Zsinat tanítása” című kiadványt (pl.: *Lumen gentium* = LG, stb.).
- A Bibliográfia, a Bevezetés és a Befejezés valamint a római számmal ellátott fejezetek új lapon kezdődjenek.
- A szakdolgozat terjedelme 40–60 oldal között, A/4-es oldalon, 1,5-ös sorközrel 12-es karakterrel (Times New Roman betűtípussal).

6. A dolgozat tisztázása, bemutatása a szaktanárnál.

7. **Elfogadás** esetén bekötés, leadás 2 példányban a Tanulmányi Osztályon, ahol a konzulens tanár aláírásával a záróvizsgát tevők közé kerül a hallgató.

8. **A szakdolgozat leadása** a záróvizsga előtt egy hónappal. Az abszolutórium megszerzése után 5 éven belül lehet záróvizsgát tenni.

9. **A záróvizsga időpontjáról** ezután küld írásos értesítést a Tanulmányi Osztály. (Aki diplomával rendelkezik, annak fizetési kötelezettsége van: záróvizsgadíj+oklevél. Az első-diplomásnak ingyenes. A záróvizsgán a tantárgyismétlés térítése mindenkire vonatkozik, és tantárgyanként térítéses.)

10. A záróvizsgán a választott témakör párja anyagából is vizsgáznunk kell a megadott tételek alapján, tehát aki pl. Fundamentális Teológiából írta szakdolgozatát, az a záróvizsgán Dogmatikából is vizsgáznunk.

11. A záróvizsga időtartam 2x15 perc.

12. A végső jegy a szakdolgozat jegyének és a záróvizsga két jegyének átlagából tevődik össze.

13. Záróvizsga egy évben háromszor lehetséges: november, február és június hónapokban. Diplomaosztás és annak átvétele azonban csak az év végén a záróünnepségen történik.

2. A bibliográfiai tétel

Alapvető tájékozódást nyújt ez a jelen könyv, amelynek lábjegyzetei és végső bibliográfiája az idézés stílusára és egyéb lehetőségeire valamint a szakkönyvek alkalmazására is mintaként szolgál.

1. Önálló mű

Vezetéknév (lehet kiskapitálissal), keresztnév rövidítve (utána pont), cím (dőlt betűkkel) + [sorozati adatok, zárójelben, álló betűkkel], kiadó, kiadás helye + éve.

Pl.:

SOMORJAI, Á., *A Pázmány Péter Katolikus Egyetem Hittudományi Karának disszertációi (1863–1993)* (Studia Theologica Budapestinensia 9), Márton Áron kiadó, Budapest 1993.

2. Kötetben megjelent tanulmány

Vezetéknév, keresztnév rövidítve, cím (dőlt), in+cím (dőlt) + [sorozati adatok], szerk./kiad.+ szerkesztő(k)/kiadó(k) neve, kiadó, kiadás helye+éve, oldaltartomány (a tanulmány terjedelme a kötetben belül).

Pl.:

TÖRÖK, J., *VI. Pál ekkleziológiájának sarkalatos pontja: a kollegialitás*, in *Teológus az Egyházban* (Studia Theologica Budapestinensia 15), szerk. FÜLÖP, B.–ERDŐ, P., Márton Áron kiadó, Budapest 1995, 395–404.

3. Cikk

Vezetéknév, keresztnév rövidítve, a cikk címe (dőlt), in + a folyóirat címe (dőlt) + évfolyam száma + (a megjelenés éve [az adott évben belül hányadik szám]) + oldaltartomány (a cikk terjedelme).

Pl.:

VÁRNAL, J., *A szerzetesség az egyházban*, in *Teológia* XXXII (1998/3–4) 66–78.

4. Konkrét hely(ek) idézése esetén az oldalszám, oldaltartomány megadása a kiadási év után következik, vesszővel elválasztva (old., p. és egyéb hozzátételek nélkül!):

Pl.:

... Budapest 1993, 12.

... Budapest 1995, 24–25.

5. Ismételt idézése egy műnek

a) Ha egy művet közvetlenül (!) egymás után többször idéznünk, elegendő az Uo. (= ugyanott) [+ idézett hely].

Pl.:

¹⁸ RATZINGER, J., *A föld sója. Kereszténység és Katolikus Egyház az ezredfordulón*, SZIT, Budapest 1996, 28.

¹⁹ Uo. [=a fentebbi mű azonos oldala]

²⁰ Uo. 54. [=a fentebbi mű 54. oldala]

b) Ha egy mű szerepel a bibliográfiában és gyakran idézzük, elegendő, ha a többedik idézésnél már csak a szerző vezetéknévét, a mű címét (nem is kell feltétlenül a teljes cím) + oldalszámot hozzuk. Amikor viszont a dolgozaton belül először idézzük a művet (vagy esetleg hosszabb kihagyás után ismét), írjuk ki az összes adatot és csak utána használjuk ezt a rövidítési lehetőséget.

Pl.:

RATZINGER, *A föld sója* 49.