

XIX. évf. 2011/1–2

Communio

NEMZETKÖZI KATOLIKUS FOLYÓIRAT

Az Egyház

- ANGELO SCOLA BÍBOROS • Hinni az Egyházat
- HENRIQUE DE NORONHA GALVÃO • Az Egyház misztériuma
Joseph Ratzinger teológiájában
- MICHAEL FIGURA • Fő és test, egy Krisztus
– Eucharisztia és Egyház
- PETER HENRICI • Az újkor filozófiai egyházmodelljei
- BERTRAM STUBENRAUCH – • A Zsinat és az Egyház
MICHAEL SEEWALD – Egy sokrétű ekkleziológia
repciójához
- TÖRÖK CSABA • Az Egyház mint communio
– A közösség-gondolat teológiai
értelmezésének kritériumai

COMMUNIO

NEMZETKÖZI KATOLIKUS FOLYÓIRAT

FŐVÉDNÖK

ERDŐ PÉTER

FELELŐS KIADÓ

RÓZSA HUBA

A SZERKESZTŐBIZOTTSÁG ELNÖKE

BOLBERITZ PÁL

A SZERKESZTŐBIZOTTSÁG TAGJAI

PÁPAI LAJOS, TERNYÁK CSABA, BABARCZI-GYŐRFFY ANDREA,

KERESZTY RÓKUS, KUNSZT GYÖRGY, NEMESHEGYI PÉTER,

ROSKA TAMÁS, RÓZSA HUBA, SARBAK GÁBOR,

SÁGHY MARIANNE

FELELŐS SZERKESZTŐ

TÖRÖK JÓZSEF

SZERKESZTŐSÉG

1053 BUDAPEST, PAPNÖVELDE U. 7.

E-MAIL: saghym@ceu.hu

ISSN 1217-2456

KIADJA

A COMMUNIO ALAPÍTVÁNY MEGBÍZÁSÁBÓL

A SZENT ISTVÁN TÁRSULAT

FELELŐS VEZETŐ: FARKAS OLIVÉR IGAZGATÓ

TIPOGRÁFIA: KOCZKA ETELKA KRISZTINA

KÉSZÜLT AZ EFO NYOMDÁBAN

FELELŐS NYOMDAVEZETŐ: FONYÓDI OTTÓ

Közel ötven éve nyílt meg a II. Vatikáni Zsinat (1962–1965), amelynek egyik legfontosabb dokumentuma az Egyházzól szól, és az arról alkotott képet az elmúlt évtizedekben megújította. Ezért joggal foglalkozik a Katolikus Egyház Katekizmusa (KEK) számos paragrafuson keresztül a zsinati tanítást figyelembe vevő egyházképpel, egyes – talán eddig eléggé figyelembe nem vett – vonásainak élesebb körvonalú megrajzolásával. Elegendő a szentek „egyessége” (régi fordításban) vagy „közössége” (új fordításban) kitételre gondolni és felidézni a KEK 948. szakaszát: A szentek közössége kifejezésnek két jelentése van: közösség a szent dolgokban (*sancta*) és közösség a szent személyek (*sancti*) között.

Sancta sanctis! Szentség a szenteknek – mondja a legtöbb keleti liturgiában a celebráns, mikor fölemeli a szent adományokat az áldoztatás előtt. A Krisztus-hívók (*sancti*) Krisztus Testével és Vérével (*sancta*) táplálkoznak, hogy növekedjenek a Szentlélek közösségében (*koinónia*) és azt közöljék a világgal.

Kulcsfogalom a közösség (*communio*, *koinónia*), amelynek árnyaltabb vizsgálata a szentségi élet számos területén természetfeletti gyümölcsöket teremhet. És egyáltalán a zsinati tanítás egyháztani részének befogadása, vagy idegen szóval, mert tágasabb jelentésűnek tűnik, recepciója a mind elmélyültebb kutatások szerint szintén teológiai eszmélődés tárgyává kell, hogy váljon.

A lelki javak közösségén (hit, szentségek, karizmák, szeretet) túlmenően létezik a mennyei és a földi Egyház közötti közösség, az úton lévők egységéből kiindulva, a szentekkel és a megholtakkal, ami az odaátiak közbenjárását, a még itteniek előbbre jutását eredményezi.

„Hisszük az összes Krisztus-hívó közösségét, tudniillik azokét, akik a földön zárandokolnak, akik az életből kilépve tisztulnak és akik élvezik a mennyei boldogságot, és valamennyien egy Egyházat alkotnak; hasonlóképpen hisszük, hogy e közösségben velünk van Isten és az ő szentjeinek irgalmas szeretete, akik könyörgéseinkhez mindig odahajtják fülüket.”

A *Communio* folyóirat jelen számának hasábjain közölt, az Egyházat változtatós szempontok alapján vizsgáló tanulmányok megérdemlik az olvasók elmélyült figyelmét, mert régi szempontok föllevenítésével, újabbak figyelembe vételével erősítik azok kapcsolatát az Egyházzal – Anyaszentegyházhoz, akik az Istenbe vetett hit mellett meg tudják vallani: hiszem az Egyházat – amely egy, szent, katolikus és apostoli –, Krisztus Egyházát.

A Szerkesztőség

Hinni az Egyházat¹

„Hiszem a szent Egyházat, de nem hiszek *benne*, mert az Egyház nem Isten, hanem gyülekezet, vagy méginkább a keresztények közössége és Isten háza” (*Credo sanctam ecclesiam, sed non in illam credo quia non Deus sed convocatio vel congregatio christianorum et domus Dei est*).²

A középkorban Würzburgi Bruno püspök a fenti formulával írta le az Egyház természetét az apostoli hitvallás perspektívájában, egyszerre szintetikus meg hatékony módon.

A *Credo* szövegében megjeleníteni az Egyházat, következménnyel jár. Azzal, hogy számunkra hitünk tárgyává válik, de nem abban az értelemben, amint Isten hitünk tárgya. „Hiszem az Egyházat, de nem benne hiszek” ennyit jelent: nem imádjuk az Egyházat, nem úgy tekintünk rá, mint az igazság abszolút és független székhelyére, vagy mint üdvösségünk elsődleges és legfőbb okára.

Ugyanez a hitvallás szolgál az önimádat folyamatosan meglévő kísértésének ellenszeréül. Ez a kísértés állandóan fenyegeti a keresztény közösséget, még ha nem is sikerült neki beférkőzni annak tanításába. Hiszünk Istenben és megvalljuk, hogy az Egyház Isten Egyháza és érte, Istenért van.

Milyen értelemben lehet akkor azt állítani az Egyházról, hogy a hitvalláson belül helyezkedik el és ugyanakkor a keresztény hit tárgya? E kérdés megválaszolásához előbb szükséges rákérdezni a hitvallás alanyára. Ki tehát ez az *én*, aki alázatos magabiztossággal folyamatosan megerősítheti. *Én hiszek Istenben, én hiszek Jézus Krisztusban?*

A válasz csak ez lehet: az Egyház, Krisztus jegyese. De ez egyáltalán nem jelenti az Egyház valamiféle „tárgyasulását”, mintha az létezni tudna függet-

¹ A Velencében, 2010. május 10-én tartott egyháztani szeminárium bevezető előadása, szerző: Revue Internationale Communio.

² PL 142, 561 C.

lenül a hívektől: az Egyház a megkereszteltékben él. Amikor az Egyház én-jéről beszélnek, akkor hivatkoznak a hívők közösségére, amit az Ige és a szentségek ereje kelt életre, és amit Krisztus Lelke éltet, és ebben mindnyájan részesedünk.

Benne megtalálható az Istentől kapott hit tökéletessége és teljessége. Szent Tamás ezzel kapcsolatban állítja: „A hitvallás a szimbolumban adatik elő, mintegy az egész Egyház személye által, egyesítve a hitben.”³ Az Egyház mint ilyen a hit alanya: ő az, aki hisz, aki megvallja a Szentháromságot, aki dicséri, neki hálát ad és az Úr visszatérésének reményében él. Az Egyház az Úr Lelkének egységén nyugszik; ez az a Lélek, amely őt vezeti a történelem zarándokútján. Ebben az értelemben az engedelmesség, amely hitünkéből fakad, megtestesül az Egyházhoz fűződő kapcsolatunkban; ez az Egyház egyszerre az Úr Jegyese és a mi Anyánk; mi, mint testének tagjai, részesülünk az Úr Szolgálóleányának tökéletes engedelmességéből. Következésképpen az Egyház az alany, aki a keresztény embert hite megvallására ihleti. Megvallani a hitet egyedül nem lehet, csakis ha az ember ahhoz az alanyhoz tartozik, akinek sajátja a *Credo* megvallása. A hívő individuálisan nem ilyen, csak abban a mértékben, amennyiben magáénak fogadja el az Egyház hitét. Ezért tekinthető az Egyház mint *con-vocatio vel con-gregatio christianorum et domus Dei*, mint létfontosságú közösség, aki megvallja a Szentháromságot, Jézus Krisztust, a Szentlelket és az örök életet.

Íme, ezt a perspektívát javaslom e szemináriumi munka nyitánya gyanánt, amely a *Communio* nemzetközi folyóirat szerkesztőségeinek találkozási alkalmából lett szervezve, és amely az idén az egyháztant tárgyalja. A *Credo Ecclesiam* látásmódja jól megragadhatóvá teszi szemináriumunk perspektíváját. Majdnem ötven évvel az utolsó egyetemes zsinat megnyitása után jól felismerhető, hogy „a II. Vatikáni Zsinat egyháztana az Egyház korábbi hagyományából született, a Szentlélek munkájának köszönhetően megújulva és megfiatalodva, de mindig az Egyház azt megelőző életének folyamatosságában.”

Ez az állítás XVI. Benedek híressé vált beszédére hivatkozik, amelyet a pápa a Római Kúria előtt mondott 2005. december 22-én a karácsonyi jókívánságok alkalmából.⁴ Azóta a megnyilatkozások és publikációk megsokasodtak annak tárgyában, amit globális módon kettősségként, szakítás/folyamatosság megjelöléssel azonosítottak. Természetesen a pápa beszéde

³ Summae Theologiae IIa-IIae, q.1, a.9, ad tertium.

⁴ XVI. Benedek, *Ad romanam curiam ob omina natalicia. Die 22 decembris 2005. Acta Apostolicae Sedis* 98 (2006) 40–53, főként 45–52.

nem egyedüli kiváltója a II. Vatikáni Zsinat recepciója körüli tanulmányoknak. Fontos például a Giuseppe Alberigo irányításával közzétett zsinattörténet, amit széleskörű vita követett.⁵ Jelezni lehet más, meghatározó műveket is, mint például a zsinati szövegek enciklopédikus kommentárját, Hünerman és Hilberath munkáját, el nem feledkezve mások hozzájárulásáról, mint Routhier⁶, Theobald⁷, O'Malley⁸ és még számosan.

Az Egyház mint a hit alanya és a hívő ember hitvallásának színhelye témához szeretnék hozzájárulni XVI. Benedek beszédének egy idevágó gondolatából kiindulva. Ha figyelmesen olvassuk a szöveget, világosan kivehető, hogy a pápa gondolatai felülemelkednek a folytonosság/szakítás kettősségén a „reform hermeneutikája” alkalmasabb fogalom bevezetésével. XVI. Benedek kimutatja, hogy a „szakítás” tézise tarthatatlan, ugyanakkor távol áll attól, hogy könnyű „folyamatosságról” szóljon, ami, végső soron nem is állna meg a kiegyensúlyozott bíráló ellenvetéseivel szemben.

„Minden annak pontos értelmezésétől függ, amit a Zsinatból tettek, vagy méginkább, amint ma szokás mondani, a hermeneutikájából, a szöveg pontos olvasatából, és a gyakorlati következményekből. A Zsinat recepciójához fűződő problémák két ellentétes hermeneutika szembekerüléséből születtek. Az egyik konfúziók forrása volt, a másik csendesen, de annál észrevehetőbben megtermette a maga gyümölcsét. Egyrészt, létezik egy interpretáció, amit én a szakítás és a nem-folyamatosság hermeneutikájának neveznék; ez gyakran elnyerte a hírközlő eszközök és a modern teológia egy részének támogatását. Másrészt ott van a reform hermeneutikája, az egyetlen Egyház-alany folyamatosságában megújulás hermeneutikája. Ez az alany, aki hisz és időben kibontakozik, mindig ugyanaz maradván, Isten úton lévő népének egyetlen alanya.”

⁵ G. RUGGIERI a recenziók hosszú listáját idézi. „Recezione ed interpretazioni del Vaticano II, Le ragioni di un dibattito”, in *Cristianesimo nella storia* 28 (2007) 381–446. Az ellenvélemények is jelen vannak, például D. BERGER „Wieder die Veteranensentimentalität.” Zur Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils”, *Die Neue Ordnung* 58, 2004, pp. 108–120 és Agostino Marchetto (*Il Concilio Vaticano II: contrappunto alla sua storia*, Libreria editrice vaticana, 2007).

⁶ G. ROUTHIER, *Il Concilio Vaticano II. Ricezione ed ermeneutica*, Vita e Pensiero, Milano 2007.

⁷ Christoph THEOBALD, *La Réception du Concile Vatican II – I. Accéder à la source*, Éd. du Cerf 2010 (t.1); lásd „Mise en perspective”, in Ch. Theobald (dir.), *Vatican II sous le regard des historiens*. Colloque du 23 septembre 2005, Centre Sèvres – Facultés jésuites de Paris, Médiasèvres, Paris 2006, 3–23.

⁸ John W. O'MALLEY, s.j., *What Happened at Vatican II*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 2009, lásd még J. W. O'MALLEY (dir.): *Vatican II: Did Anything Happen?*, Continuum, New York, 2007).

Itt, amint azt mondtam, a pápa a hermeneutikában találja meg a II. Vatikáni Zsinat recepciójával kapcsolatos megfontolások nyitját, összehasonlítván a két ellentétes hermeneutikát.

A legelső, ami szembetűnik, hogy a hermeneutikákról szólva nem hívja segítségül azt a terminológiát, ami szimmetrikus módon állítja szembe a „nem folytonosság–folytonosság”, „szakítás–folytonosság” fogalmakat, hanem egyrészt beszél a nem-folytonosság és a szakítás hermeneutikájáról, másrészt a reform hermeneutikájáról. Következésképpen világossá válik, hogy a pápa javaslatát nem lehet azonosítani többé-kevésbé tradicionalista színezett „folyamatosság” hermeneutikaival. A pápa javaslata segít megérteni, hogy a „folyamatosság” nem jelentheti a II. Vatikáni Zsinat helyes olvasatát és befogadását, ha a hermeneutikai kulcs végérvényesen adott.

De ennél is érdekesebb, ahogyan XVI. Benedek meghatározza a reform hermeneutikáját. „Az egyetlen Egyház-alany folyamatosságban való megújulása, amit az Úr nekünk adott; ez az alany, aki hisz és kibontakozik az időben, miközben mindig önmaga marad, Isten vándorló népének egyetlen alanya.”

Ez a meghatározás három meghatározó szempontot tartalmaz a további reflexió számára:

- mindenekelőtt a pápa arról szól, ki rendelkezik a folyamatossággal: az egyetlen Egyház-alany;
- amit az Úr nekünk adott-ra utalással a pápa beazonosítja az alany eredetét, következképpen létének okát, létének értelmét, megmaradását az időben, mint egy világos identitással felruházott alany;
- végül meghatározza, ki ez az alany: Isten vándorló népe.

Folyamatosság és megújulás nem egyetlen alternatívát alkotnak, mert az Egyházzól, Isten népéről beszélünk, a háromságos közösség üdvözítő szándékából származik eredete ezen alanynak, aki még úton van végleges hazája felé.

Ezek a utalások – nekem úgy tűnik – termékeny perspektívákat tárnak a következő évek teológiai munkássága számára. Ebből hármat idézek.

- a) Az Egyház-alany egyháztanának kidolgozása, Balthasar: Ki az Egyház? útmutatása alapján. Személy szerint meg vagyok győződve arról, hogy ez kettős egyháztani megközelítést igényel: antropológiai és szakramentálist.⁹

⁹ A. SCOLA, *Chi è La Chiesa? Una chiave antropologica e sacramentale per l'ecclesiologia*, BTC 130, Queriniana, Brescia, 2007.

- b) A *peregrinatio*, tehát az egész történelmi és eszkatologikus dimenzió, mint az Egyház életének formája, az ehhez kötődő, néha kényes bonnyodalmakkal.
- c) A hit központisége: az Egyház a hit alanya.

Innen ered a szükséges igény a II. Vatikáni Zsinat tanításának megfelelő hermeneutika iránt, a *Dei Verbum* és a *Lumen Gentium* enciklikák között létező kötelék figyelembevételével.

Ezek csak egyszerű szempontok a közös munkához.

FORDÍTOTTA: TÖRÖK JÓZSEF

ÉLETRAJZI ADATOK:

ANGELO SCOLA BÍBOROS 1941-ben született, 1970-ben szentelték pappá a milánói egyházmegye kötelékében. 1991-ben Grosseto püspöke, 2002 óta vellei pátriárka. Két doktorátussal (filozófiai és teológiai) rendelkezik. Legutolsó publikációi közül említendő: *Il Mistero Nunziale*, 1. Uomo-donna; 2. Matrimonio-Famiglia. Lateran University Press, 2005–2007. Francia nyelvre fordítása folyamatban a *Communio* sorozat részére. Létrehozta az Oasis-alapítványt, ami a keresztények és muszlimok közötti kapcsolatokat vizsgáló tanulmányi és kutatóközpont. A *Communio* folyóiratok nemzetközi koordinálását irányítja.

HENRIQUE DE NORONHA GALVÃO

Az Egyház misztériuma Joseph Ratzinger teológiájában

Az egyháztan egész teológiai pályája során végigkísérte Joseph Ratzingert, kezdve doktori disszertációjától. Ennek témáját – „Isten népe és háza Ágoston egyháztanában” – a müncheni egyetem teológiai fakultásán 1950/1951-ben tűzte ki versenyfeladatként Gottlieb Söhngen. A legjobb munkát nem csak díjazták, hanem egyszersmind elfogadták doktori tézisként is. Röpké hat hónap alatt fejezte be munkáját Joseph Ratzinger, s elnyerte vele mind a díjat, mind a doktori címet.¹

Romano Guardini a húszas években előre megmondta, hogy a XX. század az Egyház százada lesz. Előrelátását nem csak számos teológiai munka erősítette meg, hanem mindenekelőtt a II. Vatikáni Zsinat.

1943-ban XII. Piusz pápa megjelentette a *Mystici corporis Christi* kezdetű enciklikát, hogy buzdítást adjon az egyháztan megújítására és elmélyítésére. Ebben a dokumentumban megerősítette a tanítóhivatal részéről az Egyház krisztológiai-misztikus szemléletmódját. Doktori disszertációnak újranyomatásakor az előszóban Joseph Ratzinger bíboros megjegyezte, hogy az enciklika megjelenése idején az egyháztani tanulmányok már rég új utakon jártak Németországban. A páli „Krisztus teste” fogalmon keresztül szerették volna lehetővé tenni az Egyháznak egy olyan szemléletét, amely az egész szentírási hagyománnyal összhangban áll. Épp ezért a figyelem elsődlegesen az „Isten népe” fogalomra irányult, amely úgy az Ó-, mint az Újszövetségre alkalmazható, és ezért alkalmasabbnak tűnt az Egyház megjelölésére is. E szempont vezérelte Söhngen professzort, amikor kiírta a pályázatot, amely patrisztikus szempontból akarta megerősíteni azt, amit mások biblikus távlatból mutattak fel.

¹ Az írást 1954-ben jelentették meg az alábbi címmel: *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche*. Új kiadása: EOS Verlag, St. Ottilien 1992.

Írásában tehát Ratzinger is mindenekelőtt az „Isten népe” fogalmat vizsgálta. Véggkövetkeztetése meghaladta azt a dilemmát, amely a korábbi vitát uralta. Fel tudta ugyanis mutatni, hogy az Egyháznak „Isten népeként” való megjelölése nem áll ellentmondásban a páli „Krisztus teste” fogalommal, hanem éppenséggel előfeltételezi azt. Szó szerinti értelemben az „Isten népe” fogalom (mint egy nép, amely politikailag és történetileg létezik) csakis Izrael népére áll az Ószövetségben. Hogyha ezt a fogalmat az Egyházra alkalmazzuk, az csakis *allegorikus* értelemben történhet, épp úgy, ahogy az Ószövetség más adottságait is érthetjük mindazon új valóságok előképeként, amelyeket Jézus Krisztus hozott el. „Az új, Krisztus által meghívott közösséget ezzel szemben Egyháznak nevezték, vagyis gyülekezetnek, ami eszkatologikus és kultikus szemponttal is bír.”² Így tehát az *ekklészia* szót – amely az egybejött népgyűlés leírására szolgáló görög kifejezés – úgy a végső időkre, mint a kultusz gyakorlatára vonatkoztatva kell értenünk. Az idők végén Isten a világ minden részéről egybehívja azokat, akiket ezen új közösség tagjaivá kiválasztott. A Sinai hegye, Izrael Istennel való találkozásának a helye az Ószövetségben egy ilyen egybegyűjtés előképe, ahol Isten szól az emberekhez, és szövetsége erejében népévé teszi őket. Ratzinger így zárja: „Az Isten népe fogalom nem Jézus Krisztus Egyházát írja le közvetlenül, hanem Izrael népét, az üdvtörténet első szakaszát. Először egy krisztológiai transzpozíció, vagy ahogy másképp nevezhetnénk, egy pneumatológiai értelmezés révén válik ez az Egyházra való utalássá”³.

Ugyanezt az egyházfelfogást fogalmazta meg Ratzinger a *Lexikon für Theologie und Kirche* második kiadásának hatodik kötetében, a „Kirche” (Egyház) szócikkben, amely 1961-ben, egy évvel a Zsinat kezdete előtt jelent meg. Ratzinger itt hármas módon látta megvalósulni Izrael népének eszkatologikus egybegyűjtését. Először mint *összegyházat*, mint például az 1Kor 15,9-ben: „Én ugyanis az utolsó vagyok az apostolok közt, s arra sem méltó, hogy apostolnak hívjanak, hiszen üldöztem az Isten egyházát” (vö. Gal 1,13 és Fil 3,6). Aztán az Egyház *helyi közösségként* is megvalósul, mint az 1Kor 1,2-ben: „...Isten korintusi egyháza ...” (vö. 16,1 és Gal 1,2). Más helyeken, mint az 1Kor 11,18-ban az Egyház jelentheti a *kultikus közösséget*: „Először is azt hallom, hogy amikor közösségbe [*en ekklészia*] gyűltök, szakadás mutatkozik köztetek, s ezt részben el is hiszem” (vö. 14,19.28). Ratzinger azonban megjegyzi azt is, hogy ez a három jelentés átjárja egymást, amennyiben „a mindenkori helyi közösség úgy tűnik fel, mint egy összvaló-

² Előszó az 1992-es új kiadáshoz, GALVAO, *Volk und Haus Gottes* (ld. 1. lábjegyzet), XIII.

³ GALVAO, *Volk und Haus Gottes* (ld. 1. lábjegyzet), XIV.

ság, az *ekklészia* konkrét megjelenítése, és másrészt a kultuszközösséget úgy érti, mint a közösségi lét konkrét megvalósulását⁴. Ezáltal az Egyházat úgy határozhatjuk meg, mint „a nép, amely Krisztus testéből él, és az eucharisztikus ünnepelésben maga is Krisztus testévé lesz”⁵. Ebből arra következtethetünk, hogy a világban való egyfajta láthatóság hozzátartozik az Egyház lényegéhez. Ez mindazonáltal egy szentségi valóság láthatósága. Az Egyház egységelve Ratzinger szerint „nem a vér, hanem a hit (kereszttség), az Egyház létezése nem az önállításon, hanem az odaadáson alapul (agapé, martýrium), amellyel Jézus odaadó tettehez (Eucharisztia) társul”⁶.

Az Egyház alapvetően kettős értelemben *communio sanctorum*: mint az üdvjavak közös birtoklása (*sancta*) és mint azok közössége, akik ezen javakból részesülnek (*sancti*). Ebből adódik Ratzinger számára az Egyház kettős jelentése egyrészt „mint anya”, amennyiben közvetíti az üdvjavakat a hívek számára; másrészt „mint szent testvériség, amelyben mindannyian közösen alkotják az Egyház «mi»-jét”⁷. Az Egyház egységét nem érthetjük úgy, hogy ez az egész egyház szükségszerű egységes adminisztrációját jelenti, emlékeztet Ratzinger. Ez a központosított államban való gondolkodás analógiamentes átvitelét jelentené az Egyházra, és ezzel félreismernénk Isten új népének sajátosságát és egyediségét. Amennyiben igaz az egyenlőség, miszerint Egyház = *communio* (mint az Igének és az Úr testének a közössége), akkor az Egyház egységét (írja a majdani zsinati teológus) *communio*-ként kell értenünk. Mindazonáltal a különböző közösségek egymás közötti *communio*-ját csakis a római *sedes apostolica*-val való egység garantálja igazán. Krisztus tehát úgy jelenik meg, „mint az Egyházi egység *ratio intrinseca*-ja, a *communio* pedig mint annak *causa efficiens*-e, a római pápa pedig mint *conditio, sine qua non*-ja”⁸.

Mivel az Egyházhoz való tartozást a kereszttség és az Eucharisztia közvetíti, különbséget kell tenni azok között, akik ezeket a szentségeket soha nem fogadták még be, és azok között, akik bár befogadták őket, mégis elszakadva maradtak a római egyházzal való teljes közösségtől. Ezen keserű tapasztalat kapcsán nyomatékosan hangsúlyozza Ratzinger annak a sürgősségét, hogy mindent megtegyünk azért, hogy megteremtődjenek a teljes egyházi egység megvalósításának előfeltételei.

Az Egyház megbízatása azonban nem csak azokra terjed ki, akik tökéletlen közösségben vannak vele. Az Egyház az egész emberiségért van. Az Egy-

⁴ LThK² 6, 175.

⁵ LThK² 6, 176.

⁶ Uo.

⁷ LThK² 6, 177.

⁸ LThK² 6, 179.

háznak ez az egyetemes küldetése abban nyeri el megalapozását, hogy Jézus a maga küldetését lényegileg a sokak helyébe való lépésben látta. Így a Mk 10,45-ben: „Az Emberfia nem azért jött, hogy szolgáljanak neki, hanem hogy ő szolgáljon, és életét adja váltságul sokakért”. Az Utolsó Vacsoránál pedig, a Mk 14,24-ben: „Ez az én vérem, a szövetségé, amely sokakért kiontattatik”. Egy Ágostontól vett idézet kapcsán Ratzinger megjegyzi, hogy az Egyház legmélyebb lényege abban áll, hogy Krisztussal együtt „Christus totus”, Fő és test legyen. Ahogyan Krisztus küldetésének lényegéhez tartozik, hogy helyettesként álljon minden emberért, úgy ez az Egyház lényegére is igaz. Ez pedig abban ragadható meg, hogy minden ember számára rendelkezésre áll: „Az Egyház lényege épp ez: «valakiért lenni»”⁹.

Ha az Egyház lényege szerint nem önmagáért, hanem másokért van – nem másokkal szemben elzárt, hanem mások felé nyitott valóság –, akkor lényege szerint missziós jellegűnek kell lennie. A misszió a „másokért való létnek” a kifejeződése, ami már Jézus Krisztus létezését is jellemezte, és aminek ugyanígy szükségszerűen jellemeznie kell az egész Krisztust, az Egyházat. Mint Ratzinger megjegyzi, ebből kifolyólag a misszió szükségessége nem csak az Egyháznak minden ember üdvösségéért kapott feladatából adódik; hanem egyenesen az Egyház lényegében benne foglalt értelemből. Az Egyház a misszió által jeleníti meg nyitottságát és tartós elkötelezettségét a világért.

Az Egyháznak ez az emberekért való helyettesi szolgálata két dimenzióban bontakozik ki: egy belsőben és egy külsőben. Az Egyháznak bensejében mindig újra meg kell valósítania az agapénak, az önzetlen szeretetnek az üdvös erejét. Jézus ebben a szeretetben mutatta fel a világ igazi életét. A Szentlélek hatékonysága okán – aki „ott fúj, ahol akar” (Jn 3,8) – ezt az agapét azonban fellelhetjük az Egyházon kívül is. Az Egyház sajátos vonása ellenben abban áll, hogy láthatóvá teszi az agapét a világ előtt. A kegyelem elrejtett ereje mindenhol hatékonnyá tud válni, és meg is teszi ezt. Működésének mégsem kell azonban egyes emberekre korlátozódnia, látható jelként fel kell azt mutatni a világ és a történelem előtt. Tulajdonképpen az elrejtettnek ez a nyilvános megjelenítése az Egyház ügye. Az Egyház az agapé látható alakja, nyilvános megjelenítése. Jellé kell válnia, olyan jellé, amely forrása is annak, amit jelöl. Az Egyház az, amit felmutat, és azt mutatja fel, ami. Az Egyház a jel, amelyben az összes többi jel, amelyből áll, bele van foglalva. Ratzinger szerint a *Notae Ecclesiae*-nél (egy, szent, katolikus és apostoli) inkább jelenti az Egyház jelfunkciója (amely a láthatóból a láthatatlanra utal) azt a meghatározó helyet, ahol a világ lényege szerint értheti meg az Egyházat.

⁹ LThK² 6, 180.

Elégge alaposan mutattam be Joseph Ratzingernek ezt a zsinat előtti szövegét, mivel ez már előre jelzi a második Vatikánum egyháztani alapvonalait, jóllehet egyes megfogalmazásaiban még a zsinat előtti idők szándékai tükröződnek. A Zsinat ugyan az előtérbe állította az Egyháznak Isten népeként való megjelölését, és ennek a témának szentelte az Egyházzal szóló *Lumen gentium* konstitúció egész második fejezetét; mégsem hagyhatjuk figyelmen kívül, hogy ezt a fejezetet megelőzi egy másik, amely misztériumként jellemzi az Egyházat, és amely minden későbbi kijelentés keretként szolgál. Ebben az első fejezetben az Egyház első helyen szentségként áll előttünk, mint az emberek Istennel és egymással való egységének jele és eszköze (LG 1). Az ezután következő pontok (LG 2–4) felmutatják az Egyház helyét a Szentháromságos Istenben mint az Isten népe, Krisztus teste és a Szentlélek temploma (vö. LG 17). Ezért csak akkor érthetjük meg helyesen az Egyházat mint Isten népét, hogyha ezt szoros összefüggésben látjuk a Krisztus teste és a Szentlélek temploma fogalmakkal. Ratzinger már doktori disszertációjában felmutatta, hogy Isten népének az analógiás fogalma csak is egy krisztológiai és egy pneumatológiai közvetítés által alkalmazható az Egyházra. Ezt az elgondolást a Zsinat határozottan átvette. A Zsinat más szövegei, mint például az *Ad gentes* dekrétum az Egyház missziós tevékenységéről, megerősítik ezt. Ugyanezt jelenti végső soron az Egyháznak az Isten Országára való irányulása, amely már titokzatos módon jelen van benne (LG 3).

Az egyháztan, amelyet Ratzinger a Zsinat után számos tanulmányban közzétett, bár új hangsúlyokkal él, lényegében hű marad korábbi gondolkodásához. Ezt mutatja az a cikkgyűjtemény, amelyet Ratzinger 1969-ben *Das neue Volk Gottes* (Isten új népe) cím alatt megjelentetett.¹⁰ Ugyanerről tanúskodnak azok az írások is, amelyeket négy évtized terméséből válogatva adott közre Ratzinger tanítványi köre 1997-ben, 70. születésnapjára. Ezen szövegválogatás címe – *A közép újrafelfedezése*¹¹ – Ratzinger egy kedves szófordulatával él. A hit közepéről van szó, amely adott Jézus Krisztusban, és amelyet mégis mindannyiszor újra fel kell fedoznünk. Ezen válogatás egyháztani szövegei az Isten népének, Krisztus testének és a Szentlélek templomának nevezik az Egyházat. A szövegek bevezetésében többek között ezt írja Joseph Ratzinger korábbi asszisztense, az emeritált frankfurti egyetemi professzor, Siegfried Wiedenhofer: „A szövegek [...] egyébiránt jól megmu-

¹⁰ *Das neue Volk Gottes. Entwürfe zur Theologie*, Düsseldorf 1969.

¹¹ RATZINGER, J., *Vom Wiederauffinden der Mitte. Grundorientierungen. Texte aus vier Jahrzehnten* (hrsg. vom Schülerkreis), Freiburg i. Br. 1997 [magyarul: *A közép újrafelfedezése. Alapvető tájékoztatók*, Budapest 2008].

tatják a folytonosságot Ratzinger egyháztani gondolkodásában. Ha azt, ami [...] az Egyházzal mint Krisztus testéről kerül kimondásra, együtt olvassuk az Egyházzal mint Isten népéről [...] és az Egyházzal mint a Szentlélek templomáról szóló fejtegetésekkel [...], akkor nem csak az mutatkozik meg, hogy az Egyháznak ez a három alapvető meghatározottsága miként értelmezi kölcsönösen egymást, és miként bont ki egy következetes szentháromságos és szentségi szemléletű egyháztant (az Egyház mint szentségi kommunikációs közösség a Szentháromságos Istennel való közösségben), hanem az is közelebbről kibontakozik, ami a *Lexikon für Theologie und Kirche* második kiadásának Egyház-szócikkében már 1961-ben programadó módon kimondásra került¹² – vagyis abban a szövegben, amelyet részletesen ismertettünk.

Hasznos lehet, hogyha vizsgálódásunk tárgyává tesszük Ratzinger egy másik művét is, amely a tübingeni egyetem összes kara hallgatóinak az 1966/1967-es tanév második félévében (vagyis két évvel a Zsinat lezárása után) megtartott előadására vezethető vissza. A mű, amely 1968-ban jelent meg *Einführung in das Christentum* címmel, egy olyan kommentár az Apostoli Hitvalláshoz, amely annak szentháromságos struktúráján alapul.¹³ Ratzinger viszonylag kevés oldalt szentel a Credo harmadik fő részének: „Hiszek a Szentlélekben, hiszem a katolikus Anyaszentegyházat, a szentek közösségét, a bűnök bocsánatát, a test feltámadását és az örök életet”. Szeretné „a Hitvallás utolsó részének belső egységét” kiemelni¹⁴, és hangsúlyozza, hogy a görög összvegben a „Lélek”, *pneuma* szó névelő nélkül szerepel, ami a Szentírás nyelvén arra utal, hogy nem az Isten Szentháromságon belüli misztériumában értett Szentlélekről van közvetlenül szó, hanem a Léleknek az üdvtörténetben végzett munkálkodásáról. Ez összhangban van az Apostoli Hitvallás általános szerkezetével, amely még nem a IV. századi zsinati döntvények későbbi teológiai megfontolásaiból fakad, mint például a Nícea-Konstantinápolyi Hitvallás. Ratzinger így összegzi ezt: „a Hitvallás harmadik része elsősorban nem az Istenség belüli harmadik személyre, a Szentlélekre utal, hanem a Szentlélekre mint Istennek a történelemben adott ajándékára a Krisztusban hívók közösségében”¹⁵.

¹² Uo. 124 [idézve a német kiadás alapján – a ford. megj.].

¹³ Új kiadás: *Einführung in das Christentum. Vorlesungen über das Apostolische Glaubensbekenntnis* (mit einem neuen einleitenden Essay), München 2000 [magyarul: *Bevezetés a keresztény hit világába*, Budapest 2007].

¹⁴ Fejezetcím a *Bevezetés a keresztény hit világába* című műben, 293 [idézve a magyar kiadás alapján].

¹⁵ Uo. [idézve a magyar kiadás alapján].

Ezáltal nincs kizárva az a másik látásmód, amely a Szentlelket a szentháromságos Isten misztériumában szemléli, mivel az Apostoli Hitvallás, amely az első keresztény évszázadok római keresztelési liturgiájára vezethető vissza, a Mt 28,19-ben található szentháromságos keresztelési formulát tartja szem előtt: „Menjetek tehát, tegyétek tanítványommá mind a népeket! Kereszteljétek meg őket az Atya és a Fiú és a Szentlélek nevére”. Ezen a helyen a Szentlélek határozott névelővel áll, és így Isten benső misztériumában mutatkozik meg. Az Apostoli Hitvallás záró formulája ezzel szemben üdvrendi távlatba helyeződik, és a Lelket az Egyházban való működésén keresztül, az Egyházat pedig a Lélek műveként szemléli. Ez lehetővé teszi Ratzinger számára, hogy tovább vezetve 1961-es vázlatát, és összhangban a második Vatikánum látásmódjával (vö. LG 4 és AA 19) kidolgozzon egy pneumatológiai egyháztant, amelyben a Lélek az egyházi élet forrásaként jelenik meg. Az 1961-es szócikkből kiindulva a *Bevezetés a keresztény hit világába* nyilvánvalóvá teszi, hogy az egyháztannak a Szentlélek és adományai tanából kell kiindulnia, és tekintettel kell lennie Isten és az emberek történelmére. Mindennek során az egyháztannak a Hitvallásban korábban már megnevezett, minden emberért beteljesült Krisztus-történelem üdvrendi jelentőségéből kell kiindulnia.

Joseph Ratzinger egyháztanának a középpontjában így tehát az oly sok év alatt mindvégig az a kijelentés állt, hogy az Egyház misztérium. Ez a látásmód meg kell, hogy előzzön minden fenomenológiai vagy szociológiai megfontolást. Az Egyház legmélyebb lényege szerint szentség, Isten üdvtervének üdvösséget munkáló kinyilatkoztatása, amelyet Fia, Jézus Krisztus a Szentlélekben valósít meg, és amelyet az Eucharisztia tesz jelenvalóvá. Az Egyházban mindazoknak a közössége, *communio*-ja lesz láthatóvá, akik a Fiúban Isten fiai lesznek, és akik ezáltal mindig újra és újra meghívják az embereket az Istennel és egymással való közösségre.

FORDÍTOTTA: TÖRÖK CSABA

ÉLETRAJZI ADATOK:

HENRIQUE DE NORONHA GALVÃO 1937-ben született Lisszabonban, 1960-ban szentelték a Lisszaboni Pátriárkátus papjává. A Regensburgi Egyetemen doktorált Joseph Ratzinger vezetése alatt dogmatikából. Tézisének címe: „Az egzisztenciális istenismeret Ágostonnál. A Vallomások hermeneutikai olvasata”. A Portugáliai Katolikus Egyetem professzor emeritusa, a *Communio* Nemzetközi Katolikus Folyóirat portugál kiadásának szerkesztője.

MICHAEL FIGURA

Fő és test, egy Krisztus

Eucharisztia és Egyház

1. AZ EGYHÁZ MINT KRISZTUS TESTE

A páli elgondolás az Egyházzal – egy test, amelynek feje a felmagasztalt Krisztus, aki megteremti az egységet a tagok sokasága között – meghatározóvá vált a katolikus egyháztan számára. „Mert ahogy egy testben több tagunk van, s minden tagnak más a szerepe, sokan egy test vagyunk Krisztusban, egyenként azonban tagjai vagyunk egymásnak” (Róm 12,4k). Mégis a sokak nem pusztán egy testet képeznek Krisztusban (*hen szóma en Christó*), ami meghatározatlan elképzelés maradna, hanem magának Krisztusnak a testét (*szóma Khrisztou*), amire az apostol az 1Kor 6,15skk; 10,17; 12,12–27-ben utal. A *szóma Khrisztou* a meghatározó páli fogalom az Egyházra. Ez a gondolat a deuteropaulinus iratokban jut el a teljességére. A *Kolosszei levél* himnuszában ezt olvassuk: „Ő a testnek, az Egyháznak a feje. Ő a kezdet, az elsőszülött a halottak közül, hogy övé legyen az elsőség mindenben” (Kol 1,18). Az *Efezusi levél* himnuszában implicit módon utal az isteni üdvterv keretében az Egyházra (vö. Ef 1,3–14). Ennél világosabban fogalmaz a keresztény családjára vonatkozó kijelentéseiben: „Legyetek egymásnak alárendeltjei Krisztus iránti tiszteletből. Az asszony engedelmeskedjék férjének, akárcsak az Úrnak, mert a férfi feje az asszonynak, ahogy Krisztus feje az Egyháznak: testének ő a megváltója” (Ef 5,21skk). Ebben a szövegrészletben Krisztus és az Egyház viszonya a keresztény család rendjének, a férfi, a nő és utódaik együttélésének az alapján kerül megvilágításra.

Emellett a test fogalmán keresztül az is kiderül, hogy Krisztus az Egyház fölött áll, az Egyház pedig neki van alárendelve. A test fejeként Krisztus egyszer mind az is, akiből kiindulva és aki felé az Egyház növekszik (vö. Ef 4,15k). Ő a testnek, az Egyháznak egyszerre örökös alapja és örökös célja. Az egyházi test a földön ugyanakkor elérhetővé teszi a Főt a mennyben, mindenekelőtt Krisztusnak az eucharisztikus jelenvalóvá tételével a szentmisében. Erre utal implicit módon milétoszi búcsúbeszédében is az apostol, amelyre meghívja a véneket (*preszbüteroi*), akiket pár verssel később püspö-

köknek (*episzkopoi*) nevez. Hozzájuk intézi az alábbi figyelmeztetést: „Vigyázzatok magatokra és az egész nyájra. Azért rendelt benneteket a Szentlélek az élére előljáróul, hogy igazgassátok az Isten egyházát, amelyet a tulajdon vére árán szerzett meg magának” (ApCsel 20,28).

Krisztusnak ezen a testén belül szó van a tagok, az egyes hívek egymáshoz való viszonyáról is. Krisztus teste mindig az egyes tagok *előtt* áll. Nem a tagok alkotják meg a testet, hanem a test a beléje oltott tagokat. A test így tehát a tagok közössége. Ez a lényegi nézőpont a Róm 12,3–8-ban s a már fentebb említett szövegben, az 1Kor 12,12–27-ben. Eszerint a test társadalmi felépítmény, testület. A tagoknak a Fő által egyesített serege adja ki az Egyházat. Ebben az értelemben a *test* azt jelenti, hogy az egyes tagok, a hívek egymásra utaltak és egymás számára vannak jelen; együtt örvendenek, együtt szenvednek, gondoskodnak egymásról.

Az Egyház mint Krisztus teste gondolata a kezdetektől fogva áthatja az egyháztant és a teológiát. Az egyházatyák korában csúcspontot jelent Szent Ágoston (354–430). Számára a Fő és a test alkotja az egy Krisztust. Ezt elmagyarázza a *Sermones* és az *Enarrationes in Psalmos* című gyűjteményekben. Ennek során a jézusi mondatra utal: „Saul, Saul, miért üldözöl engem?” (ApCsel 9,4). Jóllehet Saul eleddig csak a jeruzsálemi ősközösséget üldözte, most azonban a damaszkuszi úton egy olyan kérdéssel szembesül, amely meg fogja változtatni az életét. Ágoston ezt az eseményt a következő kijelentésben foglalta össze: „Amikor tehát Ő [Krisztus] mint Fő, mi mint test szólunk, akkor az egész ember szól; akár a test, akár a tagok beszélnek, az egy Krisztus beszél”¹. Az első jánosi levélhez fűzött kommentárjában a hippói püspök a *Christus totus* (az egész Krisztus) kifejezést használja, hogy kifejezze: *Krisztushoz a maga teljességében hozzátartozik a Fő (Krisztus) és a test (az Egyház)*.²

Mivel ezen a helyen nem fejthetjük ki részletesen az Egyház mint Krisztus teste gondolat egész további történetét³, most csak röviden utalunk még XII. Piusz pápa *Mystici corporis* kezdetű enciklikájára és a II. Vatikánumra.

A *Mystici corporis* a második világháború kellős közepén, 1943. június 29-én jelent meg.⁴ Egy új egyházszemléletet vezetett be, amelynek az útját többek között Romano Guardini, *Vom Sinn der Kirche* (1922), valamint

¹ AUGUSTINUS, *Enarrationes in Psalmos*, in ps. 140, 3 (CSEL XCV/4), 194k.

² Vö. SAINT AUGUSTIN, *Commentaire de la première épître de s. Jean*, tr. I, 2 (SC 75, 116k). A szentírási szakaszhoz – testté lett és közöttünk lakott (Jn 1,14) – hozzákapcsolódik az Egyház: „Illi carni adiungitur Ecclesia, es fit Christus totus, caput et corpus”.

³ Vö. MALMBERG, F., *Ein Leib – Ein Geist. Vom Mysterium der Kirche*, Freiburg i. Br. 1960.

⁴ Vö. AAS 35 (1943), 200–213.

Henri de Lubac úttörő jelentőségű művei, mint *Catholicisme. Les aspects sociaux du dogme* (1938; 2003 [Oeuvres complètes VII]) és *Corpus Mysticum. L'Eucharistie et l'Église au Moyen Âge. Étude historique* (1949²; 2010 [Oeuvres complètes VII]) készítették elő.

Az enciklika egy dinamikus egyházszemlélettel áll elő. A misztikus test Fője és tagjai közösen tevékenykednek. Krisztus tehát úgy van jelen az Egyházban, hogy ez közben „Krisztus második személye” (217). A Szentlélek adja az Egyház lelkét. A *misztikus test* kifejezés lényegi jelentése abban áll, hogy: „Ez által az Egyház szociális Testét, amelynek Krisztus a Feje és Vezetője, egyrészt az Ő fizikai testétől különböztetjük meg, amelyet a Szűzanyától vett, mely most az Atya jobbján ül és az Eucharisztia fátyla mögött rejtőzik; másrészt pedig, ami a mostani tévedések miatt még fontosabb, megkülönböztetjük minden más testtől is, legyen az akár fizikai, akár erkölcsi jellegű” (211). Az enciklika végső soron egy organikus és pneumatologikus egyházképet bontakoztat ki, amely döntő fontosságú alapot képezett a második Vatikánum egyháztana számára.⁵

Miután szólt az Egyház képeiről (LG 6), a második Vatikánum az Egyház lényegi tulajdonságait sorolja fel, amelyekhez hozzátartozik a Krisztus testeként való megjelölés is. Erről így ír a Zsinat: „Isten Fia [...] az összes nemzetből meghívott testvéreit Lelke közlésével titokzatosan (*mystice*) a testévé tette. Ebben a testben Krisztus élete árad szét a hívőkbe, akik a szentségek által titokzatos és valóságos módon (*arcano et reali modo*) egyesülnek a szentvedett és megdicsőült Krisztussal” (LG 7). Ennek a testnek Krisztus a Feje, amelyhez minden tagnak hasonulnia kell.

A Zsinat szemléletében az Egyház mint Krisztus teste modellel szorosan egybefonódik a gondolat, miszerint Krisztus a jegyeseként szereti az Egyházat: „elhalmozta isteni adományaival az Egyházat, mely az Ő teste és teljessége (vö. Ef 1,22–23), hogy egyre terjedjen és eljusson Isten egész teljességére (vö. 3,19)” (LG 7).

2. MIÉRT HÍVJÁK AZ EGYHÁZAT KRISZTUS MISZTIKUS TESTÉNEK?

Henri de Lubac a fentebb már említett *Corpus mysticum* című, az Egyház és az Eucharisztia középkori kapcsolatát vizsgáló történeti tanulmányában felmutatta, hogy az Egyház és az Eucharisztia összekapcsolódott az egész ke-

⁵ Ld. még ANGEL, A., *El Misterio de la Iglesia*, vol. II (Biblioteca de Autores Cristianos), Madrid – Toledo 1987, 563–831.

resztény ókor gondolkodásában. Eszerint az Eucharisztia úgy viszonyul az Egyházhoz, mint az ok az okozathoz, az eszköz a célhoz és mint a jel a valósághoz.⁶ Utal a két X–XI. századi eucharisztikus vitára, amelyek leginkább Paschasius Radbertus és Rathramnus (első eucharisztikus vita), valamint Berengár és Tours-i Lanfrank (második eucharisztikus vita)⁷ között zajlottak le, s a *corpus verum*-ról a *corpus mysticum*-ra való fogalmi eltolódásra vonatkoztak. Míg az egyházatyák és a kora-középkori teológia számára az Egyház Krisztus igazi teste (*verum corpus Christi*), addig az Eucharisziát – a szentségi test minden valóságossága mellett – mégis gyakran Krisztus misztikus testének (*mysticum Christi corpus et sanguis*) nevezték. Emögött az ókeresztény egyház misztikus nyelvezete bújik meg: „Úgy a görög, mint a latin, úgy a liturgikus, mint a teológiai keresztény hagyományban mindazt, ami az oltár misztériumával van kapcsolatban, igen gyakran és mondhatni látatlanban a «misztikus» fogalmával jelölték. Semmi sem természetesebb ezért annál [...], hogy Krisztus eucharisztikusan jelenvaló testét «misztikusnak» nevezték [...]. A hagyomány arra utal, hogy Krisztus teste «misztikus szavak», «misztikus áldások» révén vált jelenvalóvá az oltáron; ezeket «misztikus jelek» és «misztikus cselekvések» övezték, amelyeket a pap a víz és a bor «misztikus helyben» való «misztikus vegyítésével» vitt végbe...”⁸.

A fent nevezett fogalmi eltolódás az új-platonikus képelméletnek (*imago, figura*) a *veritas*-hoz, vagyis a dologhoz magához való, az eucharisztikus viták idején még nem tisztázott viszonyával kezdődött. Ebben a szöveggörnyezetben lett az Eucharisztia lassan a *corpus verum*-má, mivel a *corpus mysticum*-ként való megjelölése jelenthette volna az emberré lett, keresztre feszített, feltámadt és felmagasztaltatott Úr testeként való valóságosságának meggyengítését.

Imádjuk az Eucharisziát: *Ave, verum corpus, natum de Maria Virgine*. Hisszük az Egyházat (*credo Ecclesiam*) mint Krisztus misztikus testét.

De Lubac rámutat, hogy ez az átmenet oly gyorsan játszódott le az atyáknál, hogy amikor „a «Krisztus teste» kifejezés minden további magyarázat nélkül fordul elő, gyakran nem az Eucharisziáról, hanem az Egyházzal van szó”⁹.

⁶ Vö. LUBAC, H. de., *Corpus Mysticum*, 23 (idézte H. U. von Balthasar német fordítása alapján: *Corpus Mysticum. Kirche und Eucharistie im Mittelalter. Eine historische Studie*, Einsiedeln 1969, 25).

⁷ Mindkét eucharisztikus vita kapcsán ld. a következő rövid összefoglalást: NEUNHEUSER, B., *Eucharistie im Mittelalter und Neuzeit* (Handbuch der Dogmengeschichte IV, 4b), Freiburg i. Br. 1963, 11–24.

⁸ LUBAC, H. de., *Corpus Mysticum*, 47k (német kiadás: 51k).

⁹ Uo. 23 (német kiadás: 25).

De Lubac már húsz évvel a *Lumen gentium* (1964) előtt teológia- és dogmatörténeti szempontból vizsgálta a szentségi és az egyházi test közötti különbségtételben meglévő egységet. Kutatásai eredményét így rögzítette: „Az Eucharisztia tehát a misztikus alapelv, amely tartósan kifejti hatását a keresztény közösség kebelében [...] Az Eucharisztia az egyetemes kötelék, a szüntelenül vizet ontó forrás. A Megváltó testével és vérével táplálva minden híve «egy és egyetlen Lélekkel telik el», amely őket valóban egy és egyetlen testté fűzi egybe. Szó szerint kell tehát vennünk: az Eucharisztia építi az Egyházat»¹⁰.

3. AZ EUCHARISZTIA ÉPÍTI AZ EGYHÁZAT – AZ EGYHÁZ HOZZA LÉTRE AZ EUCHARISZTIÁT¹¹

Méditation sur l'Église című művében (1953) de Lubac kiterjeszti a *Corpus Misticum* fent idézett kijelentését, amennyiben kifejti az Eucharisztia és az Egyház közötti kölcsönhatást: „Az Eucharisztia építi fel az Egyházat” – „Az Egyház hozza létre az Eucharisziát”¹². II. János Pál pápa utolsó enciklikájában, az *Ecclesia de Eucharistia* kezdetűben (2003. április 17) támaszkodott de Lubac fentebbi megállapítására. Ezáltal ki lehet mutatni az Eucharisztia és az Egyház közötti szoros összefüggést. A katolikus felfogás szerint nincs Egyház Eucharisztia nélkül, és nincs Eucharisztia Egyház nélkül. Ezáltal már az eucharisztikus egyházatant érintjük, amelyről oly sok szó esett a második Vatikánum után. Az eucharisztikus egyházatn gyökerei azonban egészen az Újszövetségig nyúlnak vissza.

3.1 Az eucharisztikus egyházatn születése

Pál és az egyházatyák, valamint a középkori teológusok, mindenekelőtt Aquinói Tamás¹³ számára az Egyház mint Krisztus teste elválaszthatatlanul

¹⁰ Uo. 103k (német kiadás: 113).

¹¹ Szójáték – „*Die Eucharistie macht die Kirche – Die Kirche macht die Eucharistie*” –, amely nem adható vissza pontosan a magyar nyelvben – a ford. megj.

¹² Vö. LUBAC, H. de, *Méditation sur l'Église* (Oeuvres complètes VIII), Paris 2003, 123–137 (hivatkozva H. U. von Balthasar német fordítása alapján: *Die Kirche. Eine Betrachtung*, Einsiedeln 1968, 127–142).

¹³ Ld. TUCK, J.-H., *Gabe der Gegenwart. Theologie und Dichtung der Eucharistie bei Thomas von Aquin*, Freiburg 2009.

kötődik az Eucharisziához. Az eucharisztikus egyháztan bibliai alapszövege az 1Kor 10,16k-ban található: „Az áldás kelyhe, amelyet megáldunk, nemde a Krisztus vérében való részesülés? S a kenyér, amelyet megtörünk, nemde a Krisztus testében való részesedés? Mi ugyanis sokan egy kenyér, egy test vagyunk, mivel mindnyájan egy kenyérből részesülünk”. A korai hitvallások továbbviszik ezt a gondolatot, miszerint az Egyház mindenhol jelen van, ahol a keresztények egybegyűlnek az Eucharisztia ünneplésére.¹⁴ Az Apostoli Hitvallásban, a római egyház keresztségi hitvallásában megemlíti a *communio sanctorum*-ot (a szentek közösségét). Eredeti értelmében itt a szent dolgokban (*sancta*), vagyis a Krisztus által az szentháromságos Istennel való egyesülés kötelékeként az Egyháznak adott Eucharisziában való közösségről van szó, amely a benne részesedőket szentté (*sancti*) teszi.

Az ókeresztény egyház eucharisztikus egyháztanára kivételes hatást gyakorolt a már említett Ágoston püspök. Fentebb idézett, székvárosában, Hippóban mondott prédikációiban (*Sermones*) több oldalról is taglalja az Eucharisztia és az Egyház közötti kölcsönös viszonyt. Így szólítja meg az Eucharisztia ünneplésére egybegyűlteket: „Tudnotok kell, hogy mit fogadtatok be, mit fogtok befogadni, mi az, amit naponta be kell fogadnotok”. Ezt követően Ágoston pontosabban is kifejti ezt a felszólítást: „Ha meg akarod érteni Krisztus testét, akkor halld az apostolt, aki ezt mondja a híveknek: «Ti Krisztusnak teste vagytok, s egyenként tagjai» (1Kor 12,27). Ha ti tehát Krisztus teste és tagjai vagytok, akkor titkotok az oltárra (*mensa dominica*) van lefektetve. Önnön titkotokat fogadjátok be. Ti szegények, válaszoljatok arra, amik vagytok, és ezzel a válasszal írjátok azt alá!”¹⁵

Az eucharisztikus egyháztant a Katolikus Egyház az egyházak közösségeként (*communio ecclesiarum*) érti, amelyek a szentáldozás közösségében állnak egymással. Mindazonáltal a *koinónia* és a *communio* szavakkal már a korai egyházban sem csak a szentségi Eucharisziát jelölték, hanem a kölcsönös közösség aktusait is, pl. a kölcsönös látogatásokat, levélváltásokat, egymás értesítését.

A római egyházzal közösségben lévő közel-keleti katolikus rítusok sokfélesége mély benyomást keltő módon mutatkozott meg a Közel-Kelettel foglalkozó rendkívüli püspöki szinóduson 2010 októberében, Rómában.

Az Egyház mindenek előtt eucharisztikus közösségekben él, mivel minden eucharisztikus ünneplés során „a kenyér és bor átváltoztatása után a mi

¹⁴ Vö. KASPER, W., *Sakrament der Einheits Eucharistie und Kirche*, Freiburg i. Br. 2004, 117.

¹⁵ AUGUSTINUS, *Sermo* 227 (PL 38, 1099); 272 (L 38, 1246).

Urunk Jézus Krisztus, igaz Isten és ember, igazán, valóságosan és lényegileg az említett érzékileg tapasztalható dolgok színe alatt jelen van”¹⁶.

Jöllehet az eucharisztikus egyháztan alapgondolata (Az Eucharisztia építi az Egyházat – Az Egyház hozza létre az Eucharisziát) soha nem merült feledésbe, azonban a késő-középkor óta mégis (mindenekelőtt a nyugati egyházban) egy időre a háttérbe szorult. A XX. század kezdetén először száműzetésben élő orosz ortodox teológusok veszik újból elő, mindenekelőtt Nikolaj Afanaszjev (1893–1966), akinek az eucharisztikus egyháztanát Alexander Schmemmann¹⁷ (1921–1983) és mások viszik tovább, miközben egyes lényegi kérdésekben pontosítják is.

A katolikus teológia berkein belül legfőként a már említett teológusok, Henri de Lubac (1896–1991) és Romano Guardini (1885–1968) játszanak úttörő szerepet a második Vatikánum eucharisztikus egyháztanának előkészítésében.

A Katolikus Egyház Katekizmusában is megtalálhatjuk az eucharisztikus egyháztant, amely összefügg a pápasággal: „Az egész Egyház egyesül Krisztus áldozatával és közbenjárásával. A Pápa, aki Péter szolgálatát végzi az Egyházban, minden szentmiséhez kapcsolódik, melyben mint az egyetemes Egyház egységének jelét és szolgáját név szerint említik” (nr. 1369).

3.2 Az eucharisztikus egyháztan kezdetei a *Lumen gentium*ban

A második Vatikánum még nem rendelkezik egy részleteiben kidolgozott eucharisztikus egyháztannal. Mégis megtalálhatók ennek kezdetei, mindenekelőtt az Egyházzal szülő dogmatikus konstitúció első három fejezetében.¹⁸ Az Eucharisztia és az Egyház közötti kapcsolat azáltal nyer kifejezést, hogy az eucharisztikus áldozat úgy áll előttünk, mint „az egész keresztény élet forrása és csúcspontja”. Továbbá: „... akik Krisztus testével táplálkoznak a szentáldozásban, kézzelfogható módon mutatják meg Isten népének egységét, melyet ez a fölséges szentség jól jelez és csodálatosan meg is valósít” (LG 11).

Röviddel az 1985-ös rendkívüli püspöki szinódus után, húsz évvel a második Vatikánum lezárását követően, a mostani pápa, XVI. Benedek, aki akkoriban még a Hittani Kongregáció prefektusa volt, megjelentetett egy alap-

¹⁶ TRIENTI ZSINAT, *Dekrétum az Eucharisztia szentségéről*, 1. fejezet (DH 1636).

¹⁷ Vö. SCHMEMANN, A., *Eucharistie. Sakrament der Gottesreichs*, Freiburg i. Br. 1965, 20.

¹⁸ Vö. LG 2–8; 11; 18–29 és hozzá P. Hünemann kommentárját, in *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil* (szerk P. Hünemann és mások), vol. 2, Freiburg i. Br. 2001, 357–372; 404–460.

vető útmutatásokat tartalmazó cikket a II. Vatikáni Zsinat egyháztanáról, amelyben mindenekelőtt annak eucharisztikus jelentőségét mutatta fel. Az eucharisztikus egyházat mindenekelőtt az jellemzi, „hogy ebben Jézus Utolsó Vacsorája mint az egyházalapítás tulajdonképpeni pillanata ismerhető fel [...] Az Utolsó Vacsora az Egyház kezdete. Mivel mindig arról van szó, hogy az Eucharisztia embereket kapcsol össze, nem csak egymás között, hanem Krisztussal is, és ezáltal az embereket Egyházzá teszi. Így egyszerre mind előttünk áll az Egyház alapvető alkotmánya: az Egyház eucharisztikus közösségekben él. Istentiszteletük az alkotmányuk, mivel az Egyház lényege szerint istenszolgálat, és ezért emberszolgálat, a világ átváltoztatásának szolgálata”¹⁹.

A feltámadott és felmagasztaltatott Úr teljességgel jelenvaló minden eucharisztikus ünnepségben. A hívek a Szűztől és Istenanyától született testét fogadják be, amely szenvedett a kereszten, meghalt, alászállt a poklokra, azonban a harmadik napon feltámadt, és a mennybemenetelében felmagasztaltatott. Az Úrnak ez a feláldozott és felmagasztaltatott teste egy, és most már nem lehet részekre bontani. Ami pedig igaz Krisztus szentségi testére, az – megtartva minden szükséges különbségtételt Krisztus és az Egyház között – igaz egyházi testére is.

Erről ezt mondja a Zsinat: „Krisztusnak ez az Egyháza valóban jelen van a hívek minden törvényes, pásztorához ragaszkodó helyi közösségében, s az újszövetségi Szentírás őket is Egyházaknak nevezi. A maguk helyén ugyanis ők Isten – a Szentlélekben és sok teljességben (vö. *1Tesz 1,5*) meghívott – új népe. [...] E közösségekben – jöllehet gyakran kicsinyek, szegények vagy szétszórtságban élnek – jelen van Krisztus, akinek ereje összefogja az egy, szent, katolikus és apostoli Egyházat. Mert «éppen a Krisztus testében és vérében való részesedés hatása nem más, mint hogy azzá alakuljunk át, amit magunkhoz veszünk.»” (LG 26). Benedek pápa 1987-ben a Johannesverlag-nál megjelent, *Kirche, Ökumene und Politik* című könyvében feltárja azokat a következményeket, amelyek az Eucharisztia és az Egyház viszonyából adódnak: „A közösségnek «törvényesnek» kell lennie ahhoz, hogy Egyház legyen, és törvényes módon áll kapcsolatban a pásztorral. [...] Ez azt is jelenti, hogy senki sem teheti önmagát Egyházzá. Nem lehetséges, hogy egy csoport összeálljon, olvassa az Újszövetséget és azt mondja: most már Egyház vagyunk, mivel az Úr ott van, ahol ketten vagy hárman összegyűlnek az Ő nevében. Az Egyházhoz lényegileg hozzátartozik a befogadás eleme [...]».

¹⁹ RATZINGER, J., *Kirche – Zeichen unter den Völkern. Schriften zur Ekklesiologie und Ökumene*, 1. részkötet (Gesammelte Schriften, vol. 8/1), Freiburg i. Br. 2010, 262k.

A befogadásnak, a találkozásnak ezt a struktúráját «szentségnek» hívjuk. És éppen ezért a szentség alapvető struktúrájához tartozik, hogy *befogadják*, és senki sem önmagának nyújtja azt [...]. Ebből kifolyólag nem pusztán a külső egyházjogi rendelkezésekkel való szembeszegülés az, amikor az Eucharisziát önmaguk között adják körbe, és maguk veszik magukhoz, hanem a szentség belső struktúrájának a megsértése [...]. Az Egyházat nem lehet megcsinálni, azt csak befogadni lehet”²⁰.

Az eucharisztikus egyháztannal szorosan összekapcsolódik a püspöki kollegialitás, amelyet a Zsinat világosan kiemelt, és amelyre Benedek pápa már többszörösen idézett könyvében utal.²¹

3.3. Az „Ecclesia de Eucharistia” és a „Mane nobiscum, Domine”

Ez a két pápai megnyilatkozás II. János Pál pápa végső teológiai és lelkipásztori hagyatékához tartozik, és kivételes fontossággal bír az eucharisztikus egyháztan szempontjából.

a) A 2003. április 17-én kihirdetett „Ecclesia de Eucharistia. Az Egyház és az Eucharisztia kapcsolatáról”²² című enciklika célja, hogy a hit titkaként felfogott Eucharisztia fölötti csodálat sok szinten elveszített érzékét újra élessze (nr. 6). Ezt a témát különösen a második fejezet (nr. 21–25) taglalja, ahol az Egyháznak az Eucharisztia általi felépítéséről van szó. Ezáltal újfent felmerül a kérdés, amely már de Lubac gondolatában is jelen volt: Az Eucharisztia építi az Egyházat – az Egyház hozza létre az Eucharisziát. A kérdés a következő: az Eucharisztia oka az Egyház létrejöttének, vagy pedig az Eucharisztia előfeltételezi a Jézus által akart, és jelszerű cselekedetekben, hasonlatokban és tettekben már előkészített Egyházat, amelyet Isten egy-szülött Fia „vére árán szerzett meg magának” (ApCsel 20,28)? Az enciklika nem foglalkozik kifejezetten ezzel a kérdéssel, hanem csak arról szól, hogy „az Egyház kezdeteire okozói hatást gyakorol az Eucharisztia”²³. „Az aposto-

²⁰ Uo. 264k.

²¹ Uo. 266–269.

²² Latin szöveg: EV 22, 198–289 (nr. 213–325).

²³ Ezen a ponton és a továbbiakban bár a Szent István Társulatnál megjelent magyar fordítást vesszük alapul, annak szövegét mégis pontosítanunk kell, hiszen az nem szöveghű. A fenti szövegrész latinul így hangzik: „Sub ipsis Ecclesiae originibus subest *causalis* Eucharistiae *impulsus*”. Ezt minden differenciálás és a probléma helyes meglátása nélkül megtévesztő egyszerűséggel így magyartíjják: „Az Eucharisztia az Egyház születésének *oka*” – a ford. megj.

lok, amikor a Cönakulumban engedelmeskedtek Jézus meghívásának – «Vegyétek és egyétek... Igyatok belőle mindnyájan...» (Mt 26,26–27) –, első alkalommal léptek szentségi közösségre Ővele. Attól a perctől kezdve egészen az idők végezetéig az Istennek értünk föláldozott Fiával való szentségi közösség által épül fel az Egyház” (nr. 21). A keresztség, amely megszabadítja a keresztelendőt Ádám ősbűnétől, a keresztyén életnek és egyszersmind az Eucharisztia befogadásának is a kapuja. Az eucharisztikus áldozatban való részesedés és a szentáldozás által mindannyiszor tápláljuk és erősítjük a keresztségben megkezdett közösséget Jézus Krisztussal és misztikus testével, az Egyhazzal. Az Eucharisztia a kölcsönös egymásban lakozás szentsége: Jézus Krisztus teste és vére szentségi ételének színe alatt az áldozó szívében marad, az áldozó pedig Jézus Krisztusban. Erre utalnak a János evangélium immanenciára utaló kifejezései: „Aki eszi az én testemet és issza az én véremet, az bennem marad, én meg benne” (Jn 6,56).

Az enciklika utal arra, hogy a szentáldozás által egyszersmind az Egyház is megerősödik Krisztus testeként való egységében (vö. nr. 23). Az Eucharisztia és az Egyház közötti szoros kapcsolat miatt az enciklika átviszi az Egyháznak a 381-es hitvallásban szereplő négy jegyét az eucharisztikus titokra is. „Egy és katolikus az Eucharisztia is. Szent is, sőt a Legszentebb Szentség. De most elsősorban apostoli természetére szeretnénk irányítani a figyelmünket” (nr. 26). Ez több szempontból is megmutatkozik. Az enciklika kifejezésre juttatja: „Az Egyház az apostolok cselekvésével összhangban és az Úr parancsainak engedelmeskedve ünnepli az Eucharisziát a századok folyamán”. Ugyanis az Egyház apostolisága azt jelenti, hogy megőrzi a pápa és a pápával mint Péter-utóddal egységben lévő, s az ő vezetése alatt álló püspöki kollégium szolgálata révén a „depositum fidei”-t (a hitletételményt): „Ebben a második értelemben is apostoli az Eucharisztia, mert az apostolok hite szerint kerül megünneplésre” (nr. 27). Az Eucharisztia apostolisága a felszentelt papság szükségességét is jelenti ahhoz, hogy érvényesen sor kerülhessen az eucharisztikus ünneplésre (vö. 28). A felszentelt pap „in persona Christi” cselekszik. II. János Pál utal arra, hogy ő ezalatt a teológiai kijelentés alatt többet ért, mint hogy „Krisztus nevében” vagy „Krisztus helyett”. „A fölszentelt szolga ajándék, akit az apostolok koráig visszamenő püspöki folytonosság révén kap a közösség. Az egyházi rend szentsége által állítja a püspök az új papot, és átadja neki az Eucharisztia átváltoztatásának hatalmát” (nr. 29). Az Eucharisztia ünneplése soha sem pusztán az azt ünneplő plébánia beteljesülése, hanem mindannyiszor a részegyházak (egyházmegyék) nagy közösségébe és ez egyetemes Egyházba, sőt egyenesen a mennyei liturgiába kapcsolja be a plébániai közösséget (vö. nr. 39).

Végezetül az enciklika a 6. fejezetben megemlíti az Eucharisztia és Mária kapcsolatát, amelynek címe: *Máriának, az „eucharisztikus” asszonynak az iskolájában* (ad Mariae scholam, mulieris „eucharisticae”). Az Egyház anyjaként Mária „egész életével «eucharisztikus» asszony”. A pápa rámutat arra, hogy az Evangélium első pillantásra úgy tűnik, hallgat erről. Mindazonáltal azért kezdeményezte a világosság titkai közé ötödikként az Eucharisztia befűzését, mert „amikor az Egyház példaképeként tekint Máriára, meghívást is kap arra, hogy utánozza őt e szentséges Misztériummal való szoros kapcsolatában is” (nr. 53). Az 54–58-as pontokban kerülnek felsorolásra azok az okok, amelyek arra indították a pápát, hogy Máriát „eucharisztikus” asszonyként jellemezze. A legfontosabb a következő: „Ahhoz, hogy átéljük az Eucharishtiában Krisztus halálának az emlékezetét, arra van szükség, hogy mindig újra befogadjuk ezt az ajándékot. Azt jelenti, hogy – János példája szerint – magunkhoz fogadjuk azt, aki mindannyiszor anyaként adatik nekünk. [...] Mária minden egyes szentmisénken jelen van az Egyházzal együtt és mint az Egyház Anyja. Miként az Egyház és az Eucharisztia elválaszthatatlan fogalompár (*binomium*), úgy ugyanezt kell elmondanunk Mária és az Eucharisztia fogalompárjáról (*binomium*) is. Ezért emlékezünk meg Máriáról már ősidőktől fogva mind a keleti, mind a nyugati egyházakban” (nr. 57).

b) „Mane nobiscum, Domine” kezdetű apostoli levelében²⁴ II. János Pál pápa egyszerre folytatja az eucharisztikus enciklika dogmatikus szándékát és az Eucharisztia éve (2004 októberétől 2005 októberéig) témáját, ám ezúttal inkább lelkipásztori szempontból. Rendszerező elve ehhez a jól ismert emmauszi elbeszélés (Lk 24,13–35) spirituális értelmezése, ahonnan II. János Pál utolsó írásának címét is veszi. Az Eucharisztia és az Egyház kapcsolata különösen a harmadik, az Eucharishtiát a közösség epifániájaként bemutató fejezetben (nr. 19–23) kerül az előtérbe.

Az egész keresztény életben, és mindenekelőtt az eucharisztikus ünnepelésben tekintetünket szünet nélkül Krisztusra kell szegeznünk, hogy az emmauszi tanítványokkal együtt felfedezhessük Őt a kenyértörésben. Egyúttal arra is felhívja a pápa a katolikusokat, hogy Máriával együtt szemléljék Jézus Krisztus arcát, aki az Eucharishtiában táplálékunkká lesz. Az Eucharisztia a fény titka, az egyházi közösség forrása és a misszió hajtóereje (nr. 11–31).

²⁴ Latin szöveg: EV 22, 1782–1819 (nr. 3037–3076).

3.4 Sacramentum Caritatis

XVI. Benedek pápának ez az apostoli levele, amely 2007. február 22-én kelt²⁵, a tizenegyedik rendes püspöki szinódus (2005. október 2–23., Vatikán) reflexióit és eredményeit összegzi és vezeti tovább. Ez a szinódus jelentette a még II. János Pál pápa által meghirdetett Eucharisztia Évének (2004. október – 2005. október) a lezárását.

Ebben a szövegben is találhatunk az Eucharisziára és az Egyházra vonatkozó kijelentéseket (nr 14k). Csak egyet kell kiragadnunk, mégpedig azt, amely az Eucharisziát az Egyház *oksági elveként* mutatja: „maga Krisztus a kereszttáldozatban a jegyeseként és a testeként hozta létre az Egyházat. Az egyházatyák hosszasan elmélkedtek Évának az alvó Ádám oldalából (vö. Ter 2,21–23), és az új Évának, az Egyháznak a halál álmába merült Krisztus megnyitott oldalából való eredete kapcsolatáról: Krisztus átszúrt oldalából, mondja János, vér és víz folyt ki (vö. Jn 19,34)...” (nr. 14). Ezek a szentírási szövegek és az egyházatyák hozzájuk kapcsolódó elmélkedései „eszünkbe juttatj[ák] az oksági kapcsolatot Krisztus áldozata, az Eucharisztia és az Egyház között. Valójában az Egyház «az Eucharisziából él» [...] Az Eucharisztia maga Krisztus, aki folyamatosan építve bennünket, mint a saját testét, nekünk ajándékozza magát”. Mindezen messzire ható felismerések fényében a pápa kijelenti: „Így tehát mi is minden szentmisében megvalljuk Krisztus ajándékának elsőbbségét. Az Eucharisztia oksági hatása az Egyház eredetére végleg föltárja nemcsak a kronológiai, hanem ontológiai elsőbbségét annak, hogy Ő «előbb» szeretett minket. Ő örökre az, aki előbb szeret minket” (nr. 14).

4. EUCHARISZTIA – AZ EGYSÉG SZENTSÉGE

Az Eucharisztia Jézus legnagyobb ajándéka Egyháza számára. Úrnapja ünnepének vesperás-antifónája, amely Aquinói Tamástól származik, és amelyet mind a mai napig éneklünk és imádkozunk, a leglényegesebbet mondja ki az Eucharisziáról: „O sacrum convivium, in quo Christus sumitur, recolitur memoria passionis eius, mens impletur gratia, et futurae gloriae nobis pignus datur”²⁶. Az Eucharisztia tehát áldozat, vendégség, Krisztus testének

²⁵ Latin szöveg: EV 24, 86–259 (nr. 105–226).

²⁶ THOMAS DE AQUINO, *Opuscula theologica*, vol. 2, Roma – Torino 1954, 280. Fordítása a Katolikus Egyház Katekizmusának magyar szövege alapján: „Ő, szentséges lakoma, Krisztust vesszük

és vérének reálprezenciája, és ezen felül eszkatologikus ígéret, életünknek a Megváltó Jézus Krisztus eljövetele felé való irányozása. „Aki az Eucharisziában Krisztussal táplálkozik, annak nem kell a túlvilágra vágyakoznia, hogy elnyerje az örök életet: az emberre a maga teljességében váró eljövendő teljesség zsengejeként már itt a Földön örök élete van” (EE nr. 18).

Ágoston az *egység jelének* (signum unitatis) és a *szeretet kötelékének* nevezi az Eucharisziát. Hangsúlyozza a szentségi testnek és Jézus történeti testének az azonosságát, valamint a hittitkot, hogy a kenyér és a bor az átváltoztatás szava által Krisztus testévé és vérévé lesznek. Ugyanakkor igen fontos nála az eucharisztikus ünnepelésen résztvevő ember cselekvése is: lelkiileg-szellemileg (*spiritualiter*) kell Krisztus testét ennünk és Krisztus testét innunk.²⁷ Hogy mit is jelent ez a lelki ízlelés, azt Ágoston a közismert axiómával fejezi ki: „Crede, et manducasti”²⁸. A hit Krisztus testének a lelki magunkhoz vétele. Hippo püspöke számára – akárcsak az Újszövetség számára – Krisztus testének több dimenziója van, miként azt már írásunk elején röviden említettük. Nem csak Krisztus egyedi testéről van szó, hanem egyszersmind egyetemes egyházi testéről is. Ágoston inkább a második jelentésre helyezi a hangsúlyt. Az Eucharisztia építi fel Krisztus egyházi testét, amennyiben Krisztus Lelkét közvetíti: „A hívek tudják, hogy Krisztus teste, hacsak nem hanyagolják azt el, Krisztus teste. Krisztus testévé kell lenniük, ha Krisztus Lelkéből akarnak élni. Csakis Krisztus Lelke által él Krisztus teste [...]. Te is Krisztus Lelkéből akarsz élni? Légy hát Krisztus testében! Az én testem talán a te lelkedtől él? Az én testem az én lelkemtől él, a tiéd pedig a tiédétől. Krisztus teste csakis Krisztus Lelkétől élhet. Ezért mondja Pál apostol, amikor elmagyarázza, mi ez a kenyér: Mi sokan egy kenyér, egy test vagyunk (1Kor 10,17)”²⁹.

Arra a kérdésre, hogy mit jelenthet „Krisztus testében lenni”, a már említett „Ecclesia de Eucharistia” kezdetű enciklika a következő utalással válaszol: az eucharisztia ünnepelésének össze kell kapcsolódnia a szükséglet szenvedőkről való gondoskodással (vö. nr. 20).

Az Eucharisztia marad végül is az a titok, amelyből élünk, mivel szüntelenül újra nekünk ajándékozza Krisztus testének és vérének befogadása által

rajta. Felidézzük szenvedésének emlékét, lelkünket kegyelem tölti el, és a jövődő dicsőség záloga nekünk adatik” (nr. 1402).

²⁷ Ld. *In Iohannis Evangelium* tr. XXVI, 11 (CCL 36, 265).

²⁸ Uo. tr. XXV, 12 (254).

²⁹ Uo. tr. XXVI, 13 (266). műben, 293 [idézte a magyar kiadás alapján].

a szentháromságos Istennel és az Egyházban egymással, végezetül pedig minden emberrel való közösségünket, hiszen Isten szeretete az egész világra vonatkozik.

FORDÍTOTTA: TÖRÖK CSABA

ÉLETRAJZI ADATOK:

MICHAEL FIGURA 1943-ban született Gleiwitzben, Mainzban, Rómában és Freiburgban tanult teológiát, 1969-ben szentelték pappá. 1986–1996 között a Német Püspöki Kar Hittani Bizottságának volt a titkára. 2000 óta plébános Bingen-Dietersheimban.

PETER HENRICI

Az újkor filozófiai egyházmodelljei¹

Az egyháztan csak az újkorban vált önálló teológiai traktátussá. Erre elsődlegesen apologetikai cézzal került sor, a reformáció egyházértelmezésével való küzdelem jegyében. Ezért a pápaság és a hierarchia igazolása állt az érdeklődés előterében. Ugyanebben az időben protestáns oldalon is megkísérelte több filozófus, hogy végiggondolja az Egyházat, annak társadalmi-politikai valóságából kiindulva. Az államhoz hasonlóan az Egyház is úgy jelent meg, mint emberek társasága, akik bizonyos szabályokhoz tartják magukat. Ebben a megközelítésben az Egyház az állam konkurenciájává válhatott. Ezt a társadalmi egyházfelfogást egészítették ki az alábbi filozófusok a Szentírásra való hivatkozásokkal, amit ők szintén filozófiailag-rationálisan értelmeztek. Így eltérő filozófiai egyházmodellek születtek meg, amelyek közül négy alaptípus emelkedik ki. Ezek napjainkban is erőteljesen meghatározzák az egyházképet.

1. THOMAS HOBBS: A HATALOM ÁLLAMEGYHÁZA

Az Egyházzal való filozófiai eszmélkedés megkezdőjeként az angol Thomas Hobbes-t tarthatjuk számon a (teljességében ritkán végigolvasott) főműve, a *Leviathán vagy az egyházi és a világi állam anyaga, formája és hatalma* okán.² Azokban a bizonytalan időkben, amikor Anglia háborúba, forradalomba és polgárháborúba bonyolódott, Hobbes meg akarta erősíteni az uralkodó

¹ A tanulmány során alapvetően kisbetűs írással közöljük az „egyház” szót, hiszen filozófiai-társadalmi megközelítésében, alapvetően emberi intézményes szempontok szerint szerepel az adott szöveggörnyezetben – a ford. megj.

² HOBBS, Th., *Leviathán vagy az egyházi és a világi állam anyaga, formája és hatalma*, Helikon, Budapest 1970.

hatalmi pozícióját, azonban anélkül, hogy ehhez a feudális-teológiai isteni kegyelem elgondolásához folyamodna. Ezért kidolgozta a társadalmi szerződésre vonatkozó elméletét. „Mintha mindenki mindenkinek ezt mondta volna: felhatalmazom ezt az embert vagy ezt a gyülekezetet, ráruházván azt a jogot, hogy kormányozzon engem, feltéve, hogy te is ráruházod ezt a jogot, és minden cselekedetére felhatalmazást adsz. Az ennek megtörténtével egyetlen személlyé egyesült sokaságot államnak, latinul *civitas*-nak nevezük. És így születik meg az a nagy *Leviatán*, vagy hogy tiszteletteljesebben fejezzem ki magamat, az a *halandó isten*, amelynek a *halhatatlan Isten* fennhatósága alatt a békénket és oltalmunkat köszönhetjük.”³ Látszólag demokratikus úton, általános (még ha hallgatólagosan is megszületett) megegyezés révén kerül sor egy totalitárius államrend legitimációjára, amelyben az egyes polgár nélkülözi a hatalmat és a jogokat. A minden hatalom és az egész jogrend fölött rendelkező szuverén helyére Hobbes – számot vetve a váltakozó angliai hatalmi viszonyokkal – vagy az uralkodót, vagy a parlamentet állította.

Ezzel az állami berendezkedéssel egyszersmind egy egyházi berendezkedés is adott Hobbes számára. Azok a zavarok, amelyek Angliában felléptek, nem utolsó sorban felekezeti természetűek voltak – akárcsak a korabeli harmincéves háború a kontinensen. A *Leviatán* címlapja – amely „a leghíresebb, ugyanakkor legismertebb [címlap], amelyet filozófiai mű elé fűztek”⁴ – kikerülhetetlenül a szemünk elé állítja ezt a kettős, állami és egyházi hatalommegosztást. Egy sok testből álló koronás test, vagyis a szuverén a jobb kezében kardot, a bal kezében pedig pásztorbotot tart. Ezalatt öt piktogram jelöli, mi minden fölött van rendelkezési joga az államnak: a helyi egyház, a püspökök, a kiközösítés, a teológiai viták, valamint a szinódusok vagy zsinatok fölött. Ez a szuverénre átruházott egyházi főség semmissé tesz minden egyházi hatalmi struktúrát. A *Leviatán* harmadik könyve részletesen kifejti ezt a hatalomtól való megfosztást, a negyedik könyv pedig visszautasít minden hatalmi igényt, amely a népi jámborságból vagy a babonáságból forrásozhatna.

Már a második könyv utolsó fejezete szólt „Isten természetes országáról” (vagyis a természetes vallásról), és felmutatta, hogy az istentiszteletet alá kell vetni az állam felsőbb hatalmának. A harmadik könyv kifejezetten foglalkozik „a keresztény állammal”. Hobbes, egy lelkész fia, szentírási idézetekre alapozza fejtegetéseit. Akárcsak kevéssel utána Spinoza, ő is felmutatja ér-

³ HOBBS, Th., *Leviathan*, II, 17.

⁴ Hermann Klenner előszava a német kiadáshoz, in HOBBS, Th., *Leviathan* (Philosophische Bibliothek Bd. 491), Meiner, Hamburg 1996, XXXI.

telmi-kritikai szentírás-értelmezése révén, hogy az Ószövetség szeme előtt semmi más nem lebegett, csakis egy zsidó állam.⁵ Innen kiindulva jut el „az Egyház szó jelentéséig a Szentírásban”. Az Egyházat (ἐκκλησια) etimológiailag a következőképpen definiálja: „a keresztény hitet valló emberek egy olyan közössége, amely egy uralkodó személyében egyesül, akinek a parancsára egybegyűlnek, és akinek az engedélye nélkül nem gyűlhetnek össze”⁶. Ez az uralkodó a társadalmi szerződés által felhatalmazott uralkodó, mivel testi természete szerint minden hívő ennek az államtestnek a tagja. „És ezért egy Egyház (...) ugyanaz, mint az állami közösség, amely keresztényekből áll, és ahogy azt *államnak* hívják, mivel alattvalói *emberek*, úgy ezt *Egyháznak* nevezik, mert alattvalói *keresztények*”. Ez megfelel az anglikán egyház-felfogásnak; ám mégis egy redukálhatatlan egyházi pluralizmus jelenik így meg, mivel minden államnak megvan a maga egyháza. Ebből kifolyólag „nincs az földön egy egyetemes egyház (...), amely iránt minden keresztény engedelmisségre lenne kötelezve” (uo.). Hobbes ezáltal ugyan legitimálja az Egyházi Államot élén a pápával mint világi uralkodóval; ám ugyanakkor még határozottabban visszautasítja a pápa egyetemes egyházfőiségre irányuló igényét. A *Leviatánban* Hobbes csak egyetlen szerzővel kel csatára, mégpedig Bellarmin Róberttel, akinek a pápaságra vonatkozó tanítását megkísérli pontról pontra megcáfolni.⁷

Akárcsak egykor a pogány királyok, úgy a keresztény uralkodó is hivatala okán pásztora a népének. Ez a pásztori szolgálat egy keresztény államban mindenekelőtt abban a felhatalmazásban áll, hogy a Szentírást kötelező érvénnyel értelmezze, és a szentírási kánont meghatározza, valamint a Szentírásban található magatartási szabályokat formálisan törvényerőre emelje. Bár az összes többi egyházi instancia (püspökök, papok) rendelkezik egyfajta tanítási megbízással és szentírás-értelmezési jogkörrel, mivel ebben áll az Egyház lényege, mégis egyedül az uralkodónak van meg a hatalma arra, hogy az értelmezését keresztül is tudja vinni; ezért csakis ez az értelmezés bír kötelező érvénnyel. Az alávetett egyházi instanciák jogköre, akárcsak az uralkodó hatalma, nem Isten kegyelméből való; ez az alattvalók szerződési akaratából származik. Ennek megerősítésére Hobbes Mátyás apostol megválasztására, valamint Pál és Barnabás kiküldetésére hivatkozik, hisz mindkét esemény a közösség által történt (ApCsel 1,15–26; 11,29–30; 13,2–3).

⁵ HOBBS, Th., *Leviathán*, III, 35 és III, 40.

⁶ HOBBS, Th., *Leviathán*, III, 39.

⁷ Ez a legalaposabban kifejtett fejezet: HOBBS, Th., *Leviathán*, III, 42 („Az egyházi hatalomról”). Hobbes még egyszer, a tisztítóút kapcsán kezd vitába Bellarminnal: IV, 44.

Ugyancsak hivatkozik a pápa egykori népfelkiáltással történő megválasztására.⁸

Az állam és az egyház tehát azonos Hobbes számára. Mindkettő az abszolút hatalmon alapul, amely a tagok önfenntartási hatalmának az uralkodóra való átruházásából született – egyházi szinten arról beszélhetnénk, hogy minden egyes személy átruházta a szentírás-értelmezési jogkörét az uralkodóra. Ezen átruházás révén minden egyén, még a püspökök és a teológusok is, elvesztették a jogukat arra, hogy kötelező érvennyel magyarázzák a Szentírást. Így megszületett egy totalitárius egyházalakulat.

Napjainkban szinte senki sem képviseli radikális formájában Hobbes államtanát és egyházfelfogását. Mégis fellelhetjük visszhangját ott, ahol az egyházi tekintélyt mindenekelőtt hatalmi jogkörként értelmezik és fogják fel, mint egyes állami egyházjogi elképzelésekben. Ahol az állami egyházjogi képződményeket, például Svájc egyes részein az egyházközségeket és a „kantonegyházakat” valódi egyházi struktúráként kezelik, ott ezek – akár csak Hobbesnál – államegyházak az állam kegyéből. Ezek hatalma immár nem politikai, hanem finansziális természetű.

2. JOHN LOCKE: ÖNKÉNTES EGYESÜLÉS A LÉLEK ÜDVE CÉLJÁBÓL

Hobbes totalitárius állam- és egyházfelfogásával ellentétes álláspontot fogalmaz meg az egy nemzedékkel fiatalabb John Locke.⁹ Hobbes-hoz hasonlóan ő is szeretne segíteni a kora Angliájában uralkodó politikai és egyházi zűrzavaron. Átv teszi azt az elgondolást, hogy az állami hatalom nem Isten kegyelméből, hanem egy társadalmi szerződésből származik, és ő is értelmi megfontolások segítségével magyarázza a Szentírást. A fellépő problémákat azonban épp ellentétes módon oldja meg, mint Hobbes. Amíg az minden hatalmat az egyetlen uralkodóra ruházott át, addig Locke épp ellenkezőleg, az állami hatalom korlátozásáért és mindennemű kényszer ellenében foglal állást. Számára nem annyira a politikai nyugtalanság jelenti a nehézséget, hanem sokkal inkább az egymásnak ellentmondó nézeteket valló keresztény csoportosulások. Locke az ezen csoportok közötti béke megteremtése

⁸ HOBBS, Th., *Leviathan*, III, 42.

⁹ Vö. mindenekelőtt LOCKE, J., *A Letter Concerning Toleration* (1689); német kiadás: *Ein Brief über Toleranz* (Philosophische Bibliothek 289), Meiner, Hamburg 1996. A kiadáshoz írt előszavában J. Ebbinghaus részletesen taglalja Hobbes szövegeinek lehetséges hatásait Locke-ra (122–127). Szinte lehetetlennek tűnik, hogy Locke ne ismerte volna a *De Cive* és a *Leviathan* gondolatait legalább indirekt módon. [A szöveget a német kiadás alapján idézzük – a ford. megj.].

érdekében azt javasolja, hogy szigorúan szét kell választani az államot és az egyházat¹⁰, és a lehető legnagyobb toleranciával kell élni.

Ezen elgondolás számára alapvető az a belátás, miszerint minden ember természeténél fogva birtokol bizonyos elidegeníthetetlen jogokat, mégpedig a szabadságra, a védelemre és a tulajdonra vonatkozó jogot. A társadalmi szerződés csakis azért állítja fel az állami tekintélyt, hogy az egyes polgár jogait jobban meg tudja oltalmazni, mint amennyire ő erre önmagában képes volna. A vallási és lelkiismereti szabadság is ezen megóvandó jogok közé tartozik, abban az értelemben, hogy „megvan a szabadságom arra, hogy abba a társaságba lépjek be, amelyben megítélésem szerint fellelhetők azok a dolgok, amelyek a lelkem üdve szempontjából szükségesek”¹¹. Ebből következik, „hogy egy egyház az emberek szabad döntésen alapuló közössége, akik saját megegyezésből tömörülnek egybe, hogy Istent oly módon tiszteljék, amelyet ők számára [ti. Isten számára] elfogadhatónak és a lélek üdve szempontjából hatékonnak ítélnek meg”¹².

A konkrét egyházhoz vagy vallási közösséghez való tartozás minden egyes ember személyes ítéletére van bízva. Ebből kifolyólag jogosan létezhetnek ugyanazon államban eltérő keresztény egyházak vagy szekták. Mind-egyikük alapvetően egyenrangú, még akkor is, hogyha az uralkodó ezen egyházak közül egyet sajátjává, államegyházzá tett. Az egyes polgárnak ezen felül megvan az a joga, hogy egy kiválasztott egyházi közösségből azután ismét kilépjen, ahogyan már belépésekor is szabad akarata szerint cselekedett.¹³ Mindazonáltal mégis tartoznia kell valamilyen vallási közösséghez vagy egyházhoz; mivel „minden ember tudja és elismeri, hogy Istent nyilvánosan tisztelni kell; különben miért is kényszerítenék egymást arra, hogy a nyilvános istentiszteletre egybegyűljenek? Az embereknek tehát – akinek megvan erre a szabadsága – be kell lépniük valamilyen vallási közösségbe, hogy egymással találkozzanak, nem csak azért, hogy kölcsönös épülésükre szolgáljanak, hanem hogy a világ előtt megvallják, hogy tisztelik Istent, és isteni fönsége miatt mutatnak be ilyen szolgálatot, amely miatt nem szégyellik magukat, és amelyet nem tartanak Istenhez méltatlannak, vagy számára elfogadhatatlannak; és végezetül hogy a tanítás tisztasága, az életszentség és

¹⁰ Nyomatékosan pl.: „Mindkét oldalon szilárdak és változhatatlanok a határok. Aki egybevegyíti ezt a két társaságot, amelyek eredetükben, céljukban, működésükben és mindenben teljességgel elkülönülnek és végtelenül eltérnek egymástól, az összegabalyítja az eget és a földet, amelyek a lehető legtávolabb vannak egymástól és szemben állnak egymással” (37).

¹¹ LOCKE, J., *Toleranz*, 23.

¹² LOCKE, J., *Toleranz*, 19.

¹³ LOCKE, J., *Toleranz*, 21.

az illő tisztelet által másokat az igaz vallás szeretetére vonzzanak, és minden ezen felül fennmaradó dolgot végbevigyenek a vallásban, amelyet egyedül önmagáért egyetlen egy magánember sem tehetne meg.”¹⁴

Mint az emberek nyilvános közösségének, minden egyháznak szüksége van egy bizonyos kötelező érvényű egyházzsabályzatra. Ezt megint csak maguk az egyháztagok, vagy képviselőik állíthatják fel úgy, mint egy szerződéses megállapodást.¹⁵ Locke megközelítésében minden egyház és szekta alapvetően demokratikus berendezkedésű; ám szerződéses megállapodás révén létrejöhet egy püspöki kormányzatú egyház is, ahogyan azt Locke Angliára való tekintettel beismeri: „És végezetül helyesnek tűnik előttem, hogy ezeknek az embereknek van az egyházukban egy kormányzója, aki egy oly hosszú utódlási sor alapján áll a maga helyén, amelyet szükségesnek tartanak, feltéve hogy ugyanakkor megvan a szabadságom arra, hogy abba a közösségbe lépjek be, amelyben meggyőződéseim szerint fellelhetők azok a dolgok, amelyek lelkem üdve szempontjából szükségesek.”¹⁶

A már kétszer is említett „személyes meggyőződés” a „lelkem üdvére” vonatkozik, valamint az ahhoz elvezető útként felfogott Isten iránti helyes tiszteletre. Locke egyházai elsősorban személyes üdvintézmények, amelyeknek ismertető jegye az istentisztelet. Hívő keresztényként (aki lenni szeretett volna) Locke a Bibliában leli fel az üdvösség és a helyes istentisztelet kérdésére való választ. Ahhoz azonban, hogy a Bibliát bevezessék a gyakorlatba, értelmezni kell azt. Ezt a szentírás-értelmezést az egyén nem ruházhatja át egy tekintélyre; sokkal inkább az Isten által neki adományozott értelmének a fényében kell szabadságban és felelősséggel kísérletet tennie a Biblia értelmezésére. Fő művében, az *Értekezés az emberi értelemről* címűben, valamint *A kereszténység értelmességéről* címet viselő írásában¹⁷ Locke megkísérli felmutatni, hogy a Szentírásnak az üdvösséghez szükséges tartalma minden emberi értelem számára hozzáférhető kell, hogy legyen, mivel „ugyanaz az Isten, aki diktálta az Írást, megadta az embernek az értelmet is”. Az Írásban ugyan található olyan dolgok, amelyek meghaladják az értelmet („above reason”), azonban semmi olyasmi nincs benne, ami ellenkezne azzal („contrary to reason”). Ha valaki valami értelemelleneset talál egy vallási közösségben, akkor nem tarthatja azt igaznak, és ezért nem is léphet be oda, vagy pe-

¹⁴ LOCKE, J., *Toleranz*, 55–57.

¹⁵ LOCKE, J., *Toleranz*, 21–23.

¹⁶ LOCKE, J., *Toleranz*, 23.

¹⁷ LOCKE, J., *Értekezés az emberi értelemről*, Osiris, Budapest 2003, I.4 könyv, 18–19. fejezet és LOCKE, J., *The Reasonableness of Christianity as delivered in the Scriptures*, in Uő., *Works. New Edition*, vol. VIII, Scientia, Aalen 1963, 1–158.

dig azután ki kell lépnie onnan, „hogya később valami téveset fedez fel annak a közösségnek a tanításában, vagy valami helytelent annak istentiszteletében, amelybe belépett”¹⁸.

Ezzel szemben lehetséges, hogy az értelemmel egyező szentírás-értelmezések között bizonyos részletekben eltérések mutatkoznak. Ezért vannak különböző egyenjogú egyházi közösségek, amelyek nem küzdhetnek egymás ellen, hanem kölcsönösen tolerálniuk kell egymást. Ennek a toleranciának csakis az értelemellenesség szab világos határt. Nem lehet eltérni értelemellenes tanításokat és egy értelemellenes egyházi gyakorlatot. Locke számára minden értelemellenes, ami az állam fennállását veszélyezteti. Ezért (anélkül, hogy néven nevezné őket) megtagadja a toleranciát a katolikusoktól, mivel-hogy ők se nem tanítják, se nem gyakorolják a toleranciát, és mivel ők „egy idegen fejedelem oltalma alá és szolgálatára adják magukat”¹⁹. Még kevesebb toleranciára méltók azok, „akik Isten létezését tagadják”, mivel „egy ateista számára azoknak az ígéreteknek, szerződéseknek és esküknek, amelyek az emberi társadalom kötelékei, semmilyen érvénye nem lehet”²⁰.

Végző soron ahogy Hobbes-nál, úgy Locke esetében is az állam javát tartja szem előtt az egyháztan. Egy ennyire állambarát egyházmodellt napjainkban leginkább a liberális politikusok képviselnek. Nem kevés keresztény számára mégis meghatározó az az elgondolás, miszerint az egyház egy szabad társadalmi egyesülés. Ahol az Isten népe fogalmát a demokrácia értelmében alkalmazzák, és az egyház „alulról jövő” felépítését hangsúlyozzák, Locke elgondolásai hatnak, akárcsak ott, ahol az egyházat az egyén javára irányuló szolgáltató társaságként szemlélik. Mindezen egyházmodellek magukban hordozzák az egyházból való szabad kilépés lehetőségét, az egyházak pluralizmusa pedig magától értetődőnek tűnik ezekben. Ebben az esetben azonban könnyedén figyelmen kívül hagyják, hogy mindezen egyházképek mögött az a meggondolás húzódik meg, miszerint az értelem a szentírás-értelmezés legfőbb tekintélye – ez a felvilágosodás egyik alapelgondolása. A tolerancia fogalmát ellenben Locke-nak a hasznossági szempontokra való hivatkozásaiból kiindulva a lelkiismereti szabadság vonatkozásában antropológiailag és teológiailag is elmélyítették.²¹

¹⁸ LOCKE, J., *Toleranz*, 21.

¹⁹ LOCKE, J., *Toleranz*, 95.

²⁰ Uo.

²¹ Megérne egy önálló kutatást a kérdés, milyen hatást gyakorolt Locke a katolikus iskolai filozófiára a XVIII. század végén és a XIX. század elején. Ezen áramlat ellenében lépett fel az újsko-lasztika, ám nem vette észre, hogy az ismeretelmélet terén mégis átvett locke-i elképzeléseket.

3. IMMANUEL KANT: A LÁTHATATLAN EGYHÁZ.

ÉRTELMI HIT AZ EGYHÁZI HIT ELLENÉBEN

A lutheránus Kant angol kollégáival ellentétben nem az állam és egyház viszonya szempontjából érdeklődött az egyháztan iránt; hanem inkább filozófiája alap kijelentéseiből próbálta levezetni azt – aminek során a Szentírás és a teológia kijelentései vezérfonálként szolgáltak számára. Kant felhasználja a láthatatlan Egyház lutheri gondolatát etikájának a valóban létezős emberiségre tekintettel való kiegészítésére. *A gyakorlati ész kritikája* című művében a három posztulátumban: Istenben, a szabadságban és a halhatatlanságban mutatta fel minden etikai akarát előfeltételét; *A vallás a pusztá ész határain belül* című írásában pedig még egy további előfeltételt is hozzákapcsol ezekhez. Ez tisztán az ember konkrét történelmi helyzetéből adódik, aminek okán csak utólag, egy reflektált ítéletben lehet azt az értelemmel egyezőnek elismerni.

Kant vallásról szóló írása célmeghatározása szerint egy traktátus az Egyházzal. Ennek a műnek a megértését az nehezíti meg, hogy Kant a kinyilatkoztatott igazságokat, amelyek a vezérfonalat jelentik számára, mindannyiszor csak utólag, az „általános megjegyzésben” említi meg. Kritikus filozófusi hírneve volt a bűnös abban, hogy vallásfilozófiai okfejtéseit a lehető legnagyobb kötelező erővel vezette le – jóllehet már a cím megválasztásában („... a tiszta ész határain belül”) viszonylagosította ezt a logikai kötelező erőt.

A jó lutheri hagyományt követve Kant is az emberi természet ősbűnből eredő megromlottságánál kezdi meg fejtegetéseit, amelyet a „radikális rossz” fogalmával kíván filozófiailag továbbgondolni és kimondani. Ennek során Rousseau-ra támaszkodik, aki úgy vélte, hogy az ember jó természete kikerülhetetlenül megromlott, amióta az ember más emberekkel társadalmi viszonyba lépett. Rousseau-nak ez az öröksége vezette el Kantot végül egy egyház szükségességéhez. Hogyha az értelemnek megfelelő erkölcsnek megvalósíthatónak kell lennie az ember konkrét történelmi helyzetében, hogyha „a jó princípiumnak a rossz feletti diadalára” kell gondolnunk²², akkor egyrészt előviláglik egy „isteni”, vagyis egy korlátlanul érényes ember

²² KANT, I., *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. Drittes Stück. Der Sieg des guten Prinzips über das Böse, und die Gründung eines Reichs Gottes auf Erden* (B 127). A második, bővített kiadás (B, 1794) oldalszámai alapján idézzük a szövegben. [a magyar fordítást az alábbi kiadás szerint idézzük: *A vallás a pusztá ész határain belül és más írások* (ford. Vidrányi K.), Gondolat, Budapest 1974; a lábjegyzetben megadott oldalszámok az elektronikus kiadást követik: <http://mek.niif.hu/06600/06616/06616.pdf> – a ford. megj.].

ideája (B 73–83)²³; másrészt azonban léteznie kell egy olyan társasági formának is, amelyet kizárólag a jó, az erény határoz meg. Kant ezért felvázolja a következő elgondolást: „A jó princípium uralma, amennyire emberek ahhoz hozzájárulhatnak, belátásunk szerint nem érhető el másképp, az erény törvényein alapul és azokat támogató társulás létrehozásával és kiterjesztésével, úgy, hogy e társulásnak a maga teljes terjedelmében történő megvalósítását az ész az egész emberi nem feladatává és kötelességévé teszi” (B 129)²⁴.

Az egyházalapító társadalmi szerződés Kant számára ezért se nem tetszőleges, mint Locke-nál, se nem szükségszerű, mint Hobbes-nál, hanem egyfajta kötelességként értelmezi. Eredménye egy „etikai közösség (...)”. Ez főnállhat egy politikai közösségen belül, sőt állhat annak minden egyes tagjából (s ha ez utóbbi nem szolgál alapul, emberek egyáltalán nem is hozhatnák létre)” (B 130)²⁵. Ezeket a kijelentéseket mégis irreálisnak kell tekintenünk, hiszen „szubjektíve az emberek jó akarától soha nem lehetne is remélni, hogy elszánják magukat az e célon való egyetértő munkálkodásra” (uo.)²⁶.

Függetlenül a kiszabott kötelezettség teljesítésének kilátástalanságától, Kant tovább kérdez: miként is nézhetne ki konkrét formájában a kötelezettség teljesítése? „Egy etikai közösség tehát csak úgy gondolható el, mint isteni parancsok alatt álló nép, azaz mint *Isten erénytörvények szerinti népe*” (B 139)²⁷, hiszen minden közösséget törvények által kell kormányozni. Jól lehet egy ilyen közösséget csakis maga Isten képes „Isten országaként” megalapítani; mégis meg kell mutatnia az embereknek, hogy reménykednek ebben az országban, amennyiben mindenki erejéhez mérten „az igazi (látható) egyházat” (B 142)²⁸ akarja megvalósítani, „mely Isten láthatatlan országának látható földi képmását (szkémáját) jelenti” (B 198)²⁹. Ennek az igazi, látható egyháznak az ismertetőjegyei – a kanti kategóriatannak megfelelően „az általánosság, következésképpen a numerikus egység”, „a becsületesség, hogy az egyesülésnek kizárólag morális hajtórugói legyenek”, „a szabadság elve szerinti viszony (...) [mint egy] köztársaságban”, és végezetül a „szerkezeti változatlanság” (uo.)³⁰. Egy ilyen általános egyház csakis „puszta észhit[en

²³ Krisztus ideája kapcsán ld. TILLIETTE, X., *Philosophische Christologie*, Herder, Freiburg i.Br. 1998, 105–110.

²⁴ KANT, I., *A vallás a puszta ész határain belül*, III. bevezetés, III.1.3, p. 74.

²⁵ Uo.

²⁶ KANT, I., *A vallás a puszta ész határain belül*, III.1.3, p. 75.

²⁷ KANT, I., *A vallás a puszta ész határain belül*, III.1.3, p. 77.

²⁸ KANT, I., *A vallás a puszta ész határain belül*, III.1.4, p. 78.

²⁹ KANT, I., *A vallás a puszta ész határain belül*, III.2, p. 92.

³⁰ KANT, I., *A vallás a puszta ész határain belül*, III.1.4, p. 78.

alapulhat], mely meggyőzés végett mindenkivel közölhető”. „Egyedül az emberi természet különleges gyengesége bűnös abban, hogy ama tiszta hitre soha nem lehet érdeme szerint számítani, azaz nem lehet egyedül rá egyházat alapozni” (B 145)³¹. Az egyházalapítás ezért mindig előfeltételez egy történelmileg megvalósult kinyilatkoztatásba vetett „történelmi hitet”, amelynek meg kellett mutatnia az emberek számára, hogy milyen istenszolgálat kedves az Isten előtt, és amelyet a legalkalmasabb módon egy szent könyv által lehet áthagyományozni.

Ezen a helyen, akár csak Kant szinte összes többi írásában is, feltör az értelmesség igénye és a tapasztalati valóság közötti szakadék. Kant ezen a helyen úgy veri ezt vissza, hogy megkülönbözteti a „tiszta vallási hitet” és a „statutarikus egyházi hitet”. Eszmefuttatása hátralévő részét, a mű jó felét az ezen két hitforma között feszülő ellentétnek szenteli. Egyrészt felvilágosult filozófusként polemizál a fennálló egyházakkal és vallási közösségekkel, valamint azok „hamis szolgálatával” (B 225)³², másrészt arra hív fel, hogy az egyházi hitet hozzuk a lehető legközelebb a vallási hithez, vagyis a kanti, az autonóm értelemre alapozott erkölcshez. A szentírás-értelmezés alapelve ezért itt is, akár csak Locke-nál (még ha más megalapozással is) az emberi értelem. És mivel az egyházi hit lényege szerint történeti, a vallás- és egyháztörténetet (akárcsak Lessingnél) úgy kell szemlélnünk, mint a korábbi elvesztettségből az értelemre való áttörést (B 183–206)³³.

Akármennyire is elgondolkodtató, mégis úgy tűnik, hogy az egyház szükségességének kanti megfogalmazása nem váltott ki nagy hatást. Kant elgondolásai inkább ott élnek tovább, ahol az Egyházat mindenekelőtt erkölcsi intézménynek tekintik, amelynek az a feladata, hogy támogassa az etikai normák társadalmi megtartását. Korunkban sajnálatos módon Kant felvilágosodás-korabeli egyházkritikai toposzai vannak továbbra is jelen: a „despotikus ortodoxia” (B 153)³⁴ „lelkiismereti kényszere” (B 201)³⁵ a „statutari- kus hittételek vallásával, az egyházi obszervancia és fegyelem betartásával”

³¹ KANT, I., *A vallás a pusztá ész határain belül*, III.1.5, p. 79. Kant már kevéssel előbb is drasztikusan kifejezésre juttatta szkepszisét: „De hogyan is várhatnók, hogy egy ilyen görcsös fából valami teljesen egyeneset lehessen faragni?” – KANT, I., *A vallás a pusztá ész határain belül*, III.1.4, p. 77.

³² Az eredeti szövegben „Afterdienst”, „cultus spurius” szerepel: „Hamis szolgálaton (cultus spurius) azt értem, ha rábeszélnek arra, hogy olyan cselekedetekkel szolgáljunk valakit, melyek semmissé teszik ez illető eredeti szándékát” – KANT, I., *A vallás a pusztá ész határain belül*, IV. bevezetés, p. 99.

³³ KANT, I., *A vallás a pusztá ész határain belül*, III.2 („Történelmi elképzelés a jó princípium földi uralmának fokozatos megalapításáról”), p. 89–94.

³⁴ KANT, I., *A vallás a pusztá ész határain belül*, III.1.5, p. 82.

³⁵ KANT, I., *A vallás a pusztá ész határain belül*, III.2, p. 92.

(B 268)³⁶, „a vezeklésekkel, önsanyargatásokkal, zarándoklatokkal” (B 258)³⁷. Ugyanígy fennmaradt Kant kritikája a klerikusok és laikusok közötti megkülönböztetésről (B 250, 277–278) „a házasság nélküli állapot szentségének dicséretéről” és „a szabad emberekre magát rákényszerítő hierarchiáról” (B 195–196)³⁸, valamint a középkori egyháztörténet, kifejezetten a keresztes hadjáratok (B 196)³⁹ és az inkvizíció (B 288–290)⁴⁰ negatív értékelése.

4. GEORG WILHELM FRIEDRICH HEGEL:

A LÉLEKTŐL FORMÁLT KÖZÖSSÉG A SZEKULÁRIS ÁLLAMBAN

Kantnak a vallásról szóló írása az egyik első filozófiai mű volt, amellyel az ifjú Hegel foglalkozni kezdett. Ennek során az volt a fő kérdése, hogy miként kellene az olyan vallásnak kinéznie, amely egy népet „a szabadság tudatában való előrehaladáshoz” segíthetne. Ezen kérdés hátterét Hegel történelem és politika iránti érdeklődése jelentette, amelyeket – a kereszténységhez hasonlóan – filozófiai módon akart megragadni. Kant és a felvilágosodás egydimenziós esze nem volt alkalmas ehhez a megragadáshoz; szükség volt hozzá a szétszakadás és a kiengesztelődés közötti dialektikával kiegészített (és a kereszt teológiájából kölcsönzött) értelmességre, amely elvezet az elmentétek egységéhez. Ezen eszköztár segítségével Hegel két irányban dolgozta ki egyháztanát.

Az első, túlnyomórészt spekulatív és a lutheri dogmatikára támaszkodó irány, amelyet mindenekelőtt *A szellem fenomenológiája* című művében találhatunk meg⁴¹, az emberré lett Isten krisztológiájától a Lélekkel eltelt közösség egyháztanáig vezet. Ennek a közösségnek a hitében támadt fel a meghalt, végességében eltűnt Istenember úgy, mint az, akire emlékeznek, a „végtelen fájdalmon” átment szeretet erejében.⁴² Az egyházat – Joachim a Fiore mintá-

³⁶ KANT, I., *A vallás a puszta ész határain belül*, IV.2.2, p. 108.

³⁷ KANT, I., *A vallás a puszta ész határain belül*, IV.2.1, p. 106.

³⁸ KANT, I., *A vallás a puszta ész határain belül*, III.2, p. 91–92.

³⁹ Uo.

⁴⁰ KANT, I., *A vallás a puszta ész határain belül*, IV.2.3 (A papság mint a jó elv hamis szolgálatának regimentje), p. 109–111.

⁴¹ HEGEL, G. W. F., *A szellem fenomenológiája*, Akadémiai, Budapest 1973.

⁴² Ezen a ponton a kései Hegel ifjúkori munkásságának egyik belátásához tér vissza, és ezáltal világítja meg *A szellem fenomenológiájában* foglalt levezetéseit. *Vallásfilozófiai előadások* című írása az idők során jelentős változtatásokon, illetve hangsúlyeltolódásokon esett át. A szeretetről szóló szövegrész szinte teljesen hiányzik az 1824-es és 1827-es előadásokból; ellenben részletesen megtalálható az 1821-es kéziratban (HEGEL, G. W. F., *Vorlesungsmanuskripte*, vol. I [1816–1831], *Gesammelte Werke*, vol. 7, Meiner, Hamburg 1987, 274–280 és Uő., *Vorlesungen über die Philo-*

jára – „az Atya országa” (teremtés) és „a Fiú országa” (a megtestesülés) után harmadikként, „a Lélek országaként” érti. Az egyház lényege tanításának (lelkileg értendő) igazságában áll; a keresztség nem más, mint a beleszületés ebbe az igazságba⁴³, az úrvacsora pedig az Istennel való lelki egység tudatos beteljesítése.⁴⁴ Azonban ha pusztán „emlékezésként”, „hitként” fogjuk fel az egyház lényegi elemét képező, lelki igazságot, akkor ez még nem adekvát elgondolás; filozófiailag is „meg kell ragadnunk” azt. Ez akkor történik meg, amikor a közösség (vagy benne az egyén?) a benne önmagát kinyilatkoztató isteni Lélekkel identikusként ragadja meg.

Ez a lelki-filozófiai egyházértelmezés azonban még nem felel meg eléggé az egyház(ak) valóban létező jelenségének. A közösség a világban és a történelemben létezik valóságosan. Ezért kellett azt egy második, történetfilozófiai irányból, a maga egyháztörténetiségében megragadni. Csakis így válik az egyház lelki lényegének a szétszakadása és a kiengesztelődése az egyház világban való létével együtt megragadhatóvá. Ezt az „értelemet a történelemben” Hegel *A filozófiai tudományok enciklopédiájának alapvonalai*, *A jogfilozófia alapvonalai* vagy *a természetjog és államtudomány vázlata* és az *Előadások a filozófia történetéről* című műveiben fejtette ki⁴⁵, miközben *Vallásfilozófiai előadások* című művében megkísérelte egybefonni a két gondolati irányt.

A Kanttal való foglalkozás során ezen második, reálfilozófiai gondolati irány kidolgozásakor Hegel többek között felmutatta, miként lehet meghaladni a pusztán külsődleges „törvénytiszteletet” és a pusztán belsőleges „moralitást” a társadalmi „erkölcsösség” révén. Az állam mint „a földön jelenvaló Isten” az értelem szerinti törvényeivel az erkölcsösség helye és oltalmazója. Benne leli fel a keresztény közösség azt a külsőt és objektíven adottat, amelyből bensőleg, szubjektíven él. Ezért – miként azt a reformáció utáni egyháztörténet mutatja – a keresztény közösségnek mind szorosabb

sophie der Religion [neu hrsg. von W. Jaeschke], vol. 3, *Die vollendete Religion* [Philosophische Bibliothek 461], Meiner, Hamburg 1995, 70–75), valamint újból megtalálható az 1834-es Werkausgabében (vö. *Sämtliche Werke. Jubiläumsausgabe* [hrsg. von H. Glockner], vol. 16, Kohlhammer, Stuttgart 1925⁴, 313–316).

⁴³ Hiányzik a kéziratból; 1824-es előadás: Jaeschke-kiadás, 163–165; 1827-es előadás: Jaeschke-kiadás, 256–260; Werkausgabe: Glockner-kiadás, 333–335.

⁴⁴ A kéziratban: *Gesammelte Werke*, 293–297; Jaeschke-kiadás: 88–93; 1824-es előadás: Jaeschke-kiadás, 166–167; 1827-es előadás: Jaeschke-kiadás, 260–262; Werkausgabe: Glockner-kiadás, 338–340.

⁴⁵ HEGEL, G. W. F., *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundriss* (1832³). *Gesammelte Werke*, vol. 20, Meiner, Hamburg 1992, § 552, 531–541; Uő., *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, in *Gesammelte Werke*, vol. 14.1, Meiner, Hamburg 2009, § 270, 531–541; Uő., *Philosophie der Weltgeschichte* (hrsg. von G. Lasson), Meiner, Leipzig 1923², negyedik rész: *Die germanische Welt*, 795–915 passim.

kapcsolatba kell lépnie az állammal, miközben az államnak pedig szüksége van a maga részéről a szabad, lutheri hitben nevelkedett polgárookra, hogy modern, szabad államként állhasson fenn.⁴⁶ Ezen a ponton a lutheri teológus ötvöződik a porosz államfilozófussal. Hegel joggal állapítja meg, hogy az eucharisztikus gondolat befolyása meghatározza az egyházfelfogást. A katolikus transzszubsztanciáció-tanban az Ostya „külsődleges dolog” marad, amelyet imádnak, és „a külsődlegességnek ebből az első és legfőbb viszonyából következik az összes többi külsődlegesség, ezért nem szabad, nem lelki és babonás a viszony; nevezetesen a *laikusság* az isteni igazságnak a tudását, mint az *akarat* és a *lelkiismeret* kormányzását kívülről, vagyis egy másik osztálytól fogadja be, amely maga sem egyedül lelki úton jut el erre a tudásra, hanem ehhez lényegileg szüksége van a külsődleges felszentelésre”. Ugyanez áll a csupán szájjal mondott imádságra, a szentképek és ereklyék tiszteletére és a külső cselekedetek általi megigazulásra. A lutheri egyházban ezzel szemben „az ostya mint olyan csak és kizárólag az *elfogyasztásban*, vagyis magának a külsődlegességnek az elpusztításában, és a *hitben*, vagyis az egyszerre szabad, öntudatra ébredt lélekben kerül konszekrálásra, és lesz a jelenvaló Istenné felemelve”⁴⁷.

Ahhoz, hogy eljussunk az igazi kereszténységre és az állam erkölcsiségevel való megegyezésre, a katolikus szerzetesi fogadalmakat is (minden külsődleges „szentségükkel” egyetemben) le kell cserélni a jelenkori, társadalmi „erkölcsiségre”; mivel „az isteni Léleknek immanens módon át kell hatnia a világot”. „A tisztasági fogadalom helyett most tehát csak a *házasság* számít erkölcsösnek, és ezzel ezen az oldalon a legfőbb érték a *család*; – a szegénységi fogadalom helyett (...) az értelem és a szorgalom általi *tevékenység* és *önteljesítmény*, valamint a vagyonnak a kereskedelme és a felhasználása terén a *becsületesség* számít a polgári társadalomban erkölcsösnek; – a vak engedelmesség fogadalmá helyett pedig a *törvénnyel* és a törvényes állami berendezkedéssel szembeni *engedelmesség*, amely maga az igazi szabadság, mert az állam az egyetlen, önmagát megvalósító értelem.”⁴⁸ Egy ilyen értelemben „megreformált”, végső soron azonban szekularizált egyházi élet ezután már könnyedén „ki tud engesztelődni” a szintén szekuláris állammal, és „az állam vallási lelkeségévé” tud válni.

⁴⁶ HEGEL, G. W. F., *Enzyklopädie*, § 552, 536–537, a következő pregnáns kijelentés szerepel itt: „Csakis a modern kor oktalanságának tudható be, hogy a megromlott erkölcsiség rendszerét, ennek állami alkotmányát és törvényadását a vallás változtatása nélkül módosították – ez *forradalom* [Revolution] *reformáció* [Reformation] nélkül...”

⁴⁷ HEGEL, G. W. F., *Enzyklopädie*, 533–534.

⁴⁸ HEGEL, G. W. F., *Enzyklopädie*, 535.

Hegel egyháztana túl összetett és túlságosan a dialektikus gondolkodásmódjába gyökerezett volt ahhoz, hogy teológiai közkinccsé válhatott volna. Mindazonáltal két, messzire nyúló hatást váltott ki a történelemben: egyrészt Kierkegaard egyházmentes teológiáját az egyénről, aki szemtől szemben áll Istennel és „inkognitójával”, Jézus Krisztussal, másrészt pedig Karl Marx osztály nélküli társadalmát, amely mindazonáltal egyházi-eszkatologikus vonásokat mutat. Napjainkban azonban mindenekelőtt Hegelnek a Jézus feltámadásáról és a közösség hitében való továbbéléséről alkotott értelmezése vált széles körben elterjedt nézetté, valamint a hármas szerzetesi fogadalomnak a polgári erkölcsösséggel való helyettesítésére vonatkozó programja is számos követőre talál.

Ez a rövid áttekintés a négy filozófiai egyházmodellről remélhetőleg nyilvánvalóvá tette a tisztán természetes-rationális egyházfelfogás néhány konstans elemét. Amennyiben megkíséreljük az Egyházat a kinyilatkoztatástól függetlenül értelmezni, akkor az emberek egy közösségeként vagy társaságaként jelenik meg, akik többé-kevésbé szabadon egyesültek, s akiknek közössége szoros kapcsolatban van az állammal. Ezen társaságok egybetartó ismertetőjegye egy olyan tanítás, amelyet az értelem tud előhozni a bibliai szövegekből. Az istentisztelet, a kultusz alárendelt szerepet játszik, vagy nyílt kritika tárgya lesz. A diakóniáról szó sem esett; a pásztori szolgálat, a lelkipásztorkodás és az igehirdetés legfeljebb csak mellékesen nyertek említést. Ezek a protestáns hatást mutató, messzemenően evilági egyháztanok ugyanakkor egy olyan görbe tükröt tartanak a katolikus teológus elé, amelyben megpillanthatja saját, a kinyilatkoztatásra alapozott egyháztanának a torzképét. A négy egyházmodell különbözősége azzal a kérdéssel szembesíti őt, hogy meg szabad-e alkotnia a hatalom, a tetszésszerintiség, az erkölcsi értelem vagy a lélekben való megragadás egyháztanait. Ezek a filozófiai egyházmodellek mindenesetre segíthetnek abban, hogy egyes elképzeléseket jobban megértsünk, amelyeket nem kevés kortársunk az Egyházról alkot.

FORDÍTOTTA: TÖRÖK CSABA

ÉLETRAJZI ADATOK:

PETER HENRICI SJ 1928-ban született, társzerkesztője a *Communio* című folyóirat német nyelvű kiadásának. Újkori filozófiatörténetet oktatott a Pápai Gergely Egyetemen, amelynek ma is tiszteletbeli professzora, majd a svájci Chur segédpüspökévé, az egyházmegye általános helynökévé nevezték ki.

A Zsinat és az Egyház

Egy sokrétű ekkleziológia recepciójához

Csak üdvözölni lehet, hogy napjainkban ismét elevenebb viták folynak a Katolikus Egyházban a II. Vatikáni Zsinat hatásairól és értelmezéséről, ahogy azt a tényt is, hogy mindezen viták során az Egyház témája fontos szerepet játszik. Végso soron ez a folyamat már a több mint négy évtizeddel ezelőtt a Szent Péter bazilikában sorra került jelentős esemény szándékai között is szerepelt. Hogy mi az Egyház, hol él és miként kell megmutatkoznia, arról zsinati távlatban mértékadó iránymutatást nyújt a sokat vitatott *Lumen gentium* dogmatikus konstitúció (LG). A következő megfontolások okán áll ez a dokumentum az érdeklődés középpontjában.

A zsinati gondolkodást az ott elhangzott szavakhoz való hűségben kell méltatnunk – mostanság erről is a mind nagyobb lelkesedés hangján szólnak.¹ Azonban világosan és egyértelműen nyilatkozott a Zsinat? Elegendő tehát egyszerűen csak szó szerint elismételni az ott mondottakat?

Jelen írásunk szándéka szerint megmutatja, hogy ez nincs így, és jó oka van annak, hogy nincs így. A Zsinat egyháztana közismerten belső feszültségekre és törésekre utal, ám épp emiatt jelentős tágasságot mutat fel a korabeli teológiai küzdelem számára, ami visszatükröződik a recepció útjaiban-módjaiban is. A zsinati egyháztan recepciója világosan megmutatja: a zsinati szövegnek akadtak értelmezői, akik – mindannyian a maguk távlatában – teljességgel ügyeltek a szószerintiségre; ugyanakkor az eredményeik mégis igen eltérőek lettek. Aki mindezt szemügyre veszi, annak éppen ezért hermeneutikai útmutatást kell adnia, amely nem csak maguknak a zsinati do-

¹ Így például Alberigo és Wassilowsky nagy terjedelmű zsinattörténetében az a cél, hogy lehetőleg nagyszámú válogatást nyújtsanak a forrásszövegekből, „amelyek a Zsinat minden csoportosulásáról számot adnak, anélkül, hogy eközben valamelyik áramlatot tennék az első helyre” – ALBERIGO, G. – WASSILOWSKY, G., *Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils 1959–1965*, vol. IV: *Die Kirche als Gemeinschaft*, September 1964 – September 1965, Ostfildern 2006, XIX.

kumentumoknak az olvasásában, hanem az őket értelmező és továbbíró szisztematikus felvetéseknek az értékelése terén is segítséget nyújthat. Ha tehát a recepció egyes szempontjait akarjuk leírni, akkor ezzel máris egyháztani tevékenységet végzünk.

AZ EGYHÁZ A ZSINAT ELŐTT

Amikor a késő középkorban a teológia elkezdte az egyházi létezés addig előfeltételezett, ám tulajdonképpen még nem reflektált alapvető építőköveit szisztematikus szinten megvitatni, egy erőteljes jogi tendencia kezdett érvényesülni: úgy tűnt, a jog és annak definiáló pontossága révén lehet a legjobban kifejezni, hogy milyen legyen, és miként működjön az Egyház. Erről meg volt győződve például a kontroverziák terén járatos és antikonciliarista spanyol teológus, Juan de Torquemada (+1468). Lehetőleg tömör, a gyakorlati szinten is működőképes egyházat keresett, s ezért a Krisztus egyetlen testére vonatkozó páli tanítást univok módon értelmezte kora jogfelfogásával, s a pápában a látható, megkérdőjelezhetetlen főt látta. A szigorú hierarchikus rendben felépülő testület *causa instrumentalis*-át pedig Jézus Krisztusban lelte fel.² A XIX. században ez a gondolat egybefonódott a *societas perfecta* fogalmával, amely legalábbis a II. Vatikáni Zsinat előestéjéig sok katolikus egyházérzetét meghatározta. Az Egyház úgy jelent meg, mint egy önellátó módon önmagában fennálló társadalmi intézmény, amelyben az isteni rendelés okán (és így függetlenül az állami főhatalomtól és az adott kor konstellációitól) minden eszköz megvolt, hogy a híveket biztonsággal elvezesse a földin át a mennyei életre.³ Ez a felfogás belső és külső zártságot, s ezzel együtt egyfajta harciasságot kölcsönzött az Egyháznak; így hát a „bástyák ledöntésére” (H. U. von Balthasar) nem csak a katolicizmustól távol állók érezték indítást.

A tény, hogy az egyértelműség és a világosság keresése mellett fennállt annak igénye is, hogy az Egyházat lelkileg, vagyis a lelki adás és kapás ele-

² Vö. a következő skolasztikus tanulmánnyal: STOCKMANN, J. F. R., *Joannis de Turrecremata O.P. vitam eiusque doctrinam de corpore Christi mystico scholasticorum medioaevulium traditione illustratam et explicatam*, Freiburg i. Ue. 1951. Az univok értelmezés problémájához ld. CONGAR, Y., *Die Lehre von der Kirche von Augustinus bis zum Abendländischen Schisma* (Handbuch der Dogmengeschichte III. 3c), Freiburg i. Br. 1971, 30–35.

³ A gondolat történeti fejlődéséről ld. GRANFIELD, P., *The Church as societas perfecta in the Schema of Vatican I*, in *Church History* 48 (1979), 107–118; a fogalom későbbi sorsáról ld. UÖ., *Aufkommen und Verschwinden des Begriffs «societas perfecta»*, in *Concilium* 18 (1982), 460–464.

ven organizmusaként írják le, egy olyan pápa uralkodása alatt világlott elő, aki már személyes kisugárzása okán is mintegy megtestesíteni látszott a *societas perfectát*. A XII. Piusz által 1943-ban közzétett *Mystici corporis* egyháztani enciklika ugyan folytatta a korábbi egyházfogalmat, amely előfeltételezte a világi és az egyházi jog univok értelmezését, s ezért hagyományosan jogi természetű volt, ám megszólaltatott új tónusokat is.⁴ A pápa szólt az egyházi élet misztérium-teljes, minden jogi kategórián túlra kiterjedő dimenziójáról, és a római egyház eladdig teljességgel zárt határfalain néhány ablakot nyitott a külvilágra. Piusz pápa szerint léteznek a katolikusok testületéhez való tartózásnak fokozatai; létezik egy távoli és egy közeli kapcsolat, nem pedig csak a szűken vett vagy-vagy, idebent vagy odakint.⁵

Ami magának az Egyháznak a dogmatikus megalapozását illeti, XII. Piusz enciklikája krisztocentrikus, krisztomonisztikusan orientált maradt: az Istenben megdicsőült, fénybe öltözött Krisztus-alak az, amely kibocsátja önmagából az Egyházat, amennyiben az egyes földi alapítási cselekvéseket a Húsvét fényében megerősíti és egyszer s mindenkorra a mennybe horgonyozza. A hívekre főntről árad ki hierarchikus rendben, az intézményen keresztül a kegyelem. Ezért az a feladatuk, hogy testel és lélekkel ráhagyatkozzanak az intézményre, és mindazt, ami az üdvüket most és a jövőben érinti, tőle várják. Egyfajta kegyességi, a teljes odaadáson alapuló (devocionális és dedikátorikus) egyháztanról beszélhetünk itt, hiszen sem a személyes, sem a közösségi üdvösség szempontjából nem arról van szó, hogy az Egyházat egzisztenciálisan megvalósítsuk, hanem arról, hogy őt anyaként és tanítóként az engedelmesség és a törvényekhez való hűség révén érvényre juttassuk. A erőteljesebben egzisztenciális egyházkép irányába hatni képes pneumatológiai elemek bár játszanak valamiféle szerepet az enciklikában, mégis mindvégig alárendelve maradnak a krisztocentrikus távlatnak: a Szentlélek akként élteti Krisztus misztikus testét, miként a lélek az emberi testet.⁶

⁴ Vö. DH 3802.

⁵ Vö. DH 3821; ld. még BOISVERT, L., *Doctrina de membris ecclesiae iuxta documenta magisterii recentiora. A concilio Vaticano Primo ad encyclicam «Mystici corporis»*, Montreal 1961.

⁶ Vö. a következő kritikával: NITSCHÉ, B., *Geistvergessenheit und Wiederentdeckung des Heiligen Geistes auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil*, in *Atem des sprechenden Gottes. Eine Einführung in die Lehre vom Heiligen Geist* (szerk. uő.), Regensburg 2003, 102–144.

AZ EGYHÁZ A ZSINAT ALATT

A zsinati atyák megjegyzése, miszerint az Egyházzal szóló konstitúcióval az a céljuk, hogy „a korábbi zsinatok nyomában járjanak” (LG 1), mindenekelőtt az első Vatikánusra vonatkozik. A késő középkor jogi szemléletű egyháztana akkor kulminált a pápai joghatósági primátusnak és a pápai tévedhetetlenségnek a definiálásával.⁷ Ezt követően azonban izolált maradt, mivel a történelmi körülmények miatt el kellett napolni a Zsinat ülésezését. A tény, miszerint a II. Vatikánummal a XIX. századi tanítóhivatali döntvények egyrészt korlátozás nélkül – ha nem egyenesen túlhangsúlyozva – továbbhagyományozódtak, másrészt új szöveggörnyezetbe lettek helyezve, megmagyarázza azt, miért nőtt át az I. Vatikáni Zsinat egyházképe a másodikéba, s váltott ki ennek megfelelő reakciókat.⁸ A Zsinat egyháztani sokrétegűsége azonban nem onnan adódik, hogy a hierarchikus egyházképpel egy testvériségen alapuló került szembe. Itt nem szabad, hogy bármiféle ellentét álljon fenn, miként ezt látni fogjuk. A téma további vizsgálata szempontjából célravezetőbb az a kérdés, hogy mely mértékig kell dedikatórikusan, s mely mértékig kell – a most következő fogalmat ezen a helyen kísérletképpen alkalmazzuk – kreatórikusan felfogni az egyházi életet. Ezzel a következőt akarjuk mondani: elvárás a hívekkel szemben, hogy feltétel nélkül elvesztésük magukat egy az utolsó szőrszálra pontosan előre meghatározott üdvintézményben, hogy így az egy, misztikus krisztustest „Én”-jében leljék fel újra magukat; vagy arra kapnak megbízást és felhatalmazást, hogy az Egyházat saját lelki adományaik és személyes hozzájárulásuk révén mindenekelőtt alakítsák, s mindannyiszor újra láthatóvá tegyék? A Zsinat letette az alapjait egyfajta közvetítői pozíciónak, ezért a tanításában feltételezett alternatívák, vagy a nagy ünnepélyességgel diagnosztizált ellentmondások túlságosan rövidlátók.

Megalapozható ez a tézis a források alapján? Mivel ezen tanulmány kerekein belül képtelenség akár csak név szerint felsorolni a további fejleménye-

⁷ Vö. DH 3074.

⁸ A szöveg keletkezéstörténetéhez ld. *Constitutionis dogmaticae Lumen gentium synopsis historica* (szerk. Alberigo, G.), Bologna 1975, 3–340; és még SCHAUF, H., *Das Leitungsamt der Bischöfe. Zur Textgeschichte der Konstitution «Lumen gentium» des Zweiten Vatikanischen Konzils* (Annuario Historiae Conciliorum Supplementum 2), München 1975, 91–93; PEJIC, P. M., *De fontibus et argumentis iuridicis in constitutione «Lumen gentium»*, Roma 1969, 91–116. A kutatás állásának újabb összefoglalása és a LG-ot megelőző tervezetek elemzése megtalálható: HÜNERMANN, P., *Theologischer Kommentar zur dogmatischen Konstitution über die Kirche «Lumen gentium»*, in *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil* (szerk. uő. és mások), vol. 2, Freiburg i. Br. 2001, 291–351.

ket, megfontolásaink további menetében néhány kiválasztott felvetés alapján mutatjuk meg, miben is áll a Zsinat egyháztani többlete, és ez mennyire tűnik elő a recepció során.

COMMUNIO MINT ÁLTALÁNOS FOGALOM?

Ha csak egy sietős pillantást vetünk is a zsinatutáni recepciótörténetre, már akkor látjuk, micsoda előszeretettel alakult ki a *communio*-téma iránt. Kétségtelen, hogy már magukban a zsinati szövegekben is fellelhető *communio*-gondolat többenél gyakoribb előfordulása, ám nem szükséges ezt minden további nélkül így elfogadnunk. Az Egyházra mint „közösségre” való hivatkozás valóban alapgondolat, vagy csak egy a sok, egyenlő jogot követelő modell közül? Mindenesetre már a bevezető fejezetben (és később is – LG 1.9) egyháztani szempontból szerephez jut a „szentség” értelmezési kategóriája, jóllehet nem kapunk sem definíciót, sem magyarázatot arra nézvést, „miként kell ezt a fogalmat az Egyházra alkalmazni”⁹. A szövegezésből azonban kiderül, hogy a „közösség”, a „részesedés” és az „egyesülés” gondolatai – vagyis a közösségi elemek – a zsinati atyák által hálásan üdvözölt szentségfogalomban kapcsolódnak össze. Az Egyház ugyanis eszközül kell, hogy szolgáljon „az Istennel való bensőséges egyesüléshez” és az „egész emberi nem egységéhez”¹⁰.

Mit is hordoz tehát magában a *communio*-fogalom a LG szerint? Milyennek tűnik fel, mire irányul? Kánonjogi szempontból évekkel ezelőtt Oskar Saier végezte el a fogalmi analízis fáradságos feladatát, végkövetkeztetései mégis csak kis mértékben győzik meg a szisztematikus teológusokat; hisz ennél többet is kiolvashatunk a szövegállományból.¹¹ Milyen módon nyer alakot a fogalom? Az ember elcsodálkozik azon, mennyire sokrétű a *communio* szó alkalmazási területe; ez már önmagában jelzi, hogy a zsinati atyák nem keveset vártak el tőle. Részleteiben is tudatosulnia kellett bennük ennek a reménységnek? Vagy másként, szónokian feltéve a kérdést: Nem a befogadók feladata, hogy a szövegállományból eljussanak a megfelelő következtetésekre?

⁹ GRILLMEIER, A., *Kommentar zu LG, Kap. 1*, in LThK² K1, 157.

¹⁰ Uo.

¹¹ Vö. SAILER, O., «*Communio*» in der Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils. Eine rechtsbegriffliche Untersuchung (Münchener Theologische Studien III. 32), München 1973, 138–140.

A *communio/communis/communicare/communitas* szómező hatvannégy-szer kerül elő a LG-ban (huszonöttször *communio*, tizenhatszor *communis*, tizennégy-szer *communicare* és kilencszer *communitas*). A szövegkörnyezetek teljességgel eltérőek, azonban nem teljességgel idegenek egymástól. Természetesen állandóan azzal kell számolnunk, hogy a *communio*-fogalom viszony-meghatározásra szolgál; azonban a viszonyok kifejezhetnek sokat és keveset is. Közelebbről megvizsgálva a *communio* főnévnek az alábbi jelentésbeli szintjeit különíthetjük el: viszonylat-megjelölésre szolgál a hívek és általában Isten, vagy konkrétan valamelyik szentháromságos Személy között (LG 4.7.13.50); az egészében vett Egyház természetét írja le (LG 9.13.14.50), vagy a pápa és a püspökök, illetve az egyetemes és a helyi egyház közötti viszonyt minősíti (LG 8.13.18.21.22.24.25); magában foglalja az egyházi rend és az Istennek szentelt élet fokozatait (LG 28.29.41.43) és a megkeresztelteknek az Eucharishtiában való részesedését jelzi (LG 7.11); végezetül – békéltető szándékkal – utal a nem katolikus keresztényekre (LG 15), valamint eszkatologikus színezettel a szentek közösségére (LG 51.69).

Szoros kapcsolatban áll ezzel a szövegállománnyal (még ha olykor más hangsúllyal ellátva is) a *communitas* fogalma. Ez a szó – a németben változtatás nélkül «Gemeinschaft»-ot mondunk¹² – egy jogilag felfogott, már intézményes formát öltött valóságra vonatkozik. A *communitas* tehát az eltérő módokon pontosítható *communio* jellegzetes jogi formáját jelenti. Konkrétan úgy fordul elő, mint az Egyház egészének lényeg-meghatározása (LG 8.11); mint az oltár körül összegyűlt helyi közösséget jelölő kifejezés (LG 26); s ebből következőleg mint a szentségi testületként felfogott helyi közösség (LG 26.28), mint utalás a kiválasztottak gyülekezetére (LG 65) és mint az egyházi rend fokozatai közötti belső viszonyok meghatározására alkalmas fogalmi zsinórmérték (LG 20). Egy helyen a *communitas* szóval ragadják meg az «egyházak» és az «egyházi közösségek» közötti különbséget (LG 15).

A *communicare* ige – a szövegkörnyezettől függően – jelentheti a személyek egybekapcsolódását («... közösségben lenni»), vagy leírhatja azt a cselekedetet, amelynek révén az egyes személy részt vesz egy gyülekezetben, vagy annak létrejöttében, illetve fennmaradásában. Ehhez még további jelentési szintek járulnak: az ige magára Istenre utal, aki kinyilatkoztatja önmagát, vagy egy szentháromságos Személyre, aki ezt teszi (LG 7.33.36). Közvetlenül egyháztanilag alkalmazva az intézménynek a hívek elébe való rendezésére utal, nem feledve, hogy az intézmény részt adva és bizonyos

¹² A magyar nyelvben mind a *communio*, mind a *communitas* szavakat a «közösség» kifejezéssel fordítjuk – a ford. megj.

mértékig szolgálatot nyújtva továbbra is a hívekre irányul (LG 8.26.49). Ehhez hozzákapcsolódik, hogy a hívek a javak egyfajta közösségében élnek, és az égi s földi Egyház feszültségében kölcsönösen a Lélektől kapott adományaik felé fordulnak (LG 13.49.50k.52). A pápa kommunikál a püspökökkel, és viszont, ezáltal megőrzi egymást a szolgálat közösségében (LG 22).

A *communio*-szómező melléknévi alkalmazása – *communis* – ugyanebbe az irányba mutat. A Zsinat ezzel a szóval kiemeli a világiak és a felszenteltek közös küldetését, közös méltóságát és közös papságát (LG 10.30.32). Hangsúlyozza a papi szolgálat kollegiális jellegét (LG 28), a szerzetesi közösségekben a *vita communis*-t (LG 43) és az összegyháznak a minden megkereszteltre tartozó ügyeit, mint például az evangelizációra vonatkozó megbízást (LG 22.23). Csak két helyen alkalmazták a melléknevet anélkül, hogy annak sajátos teológiai jelentése lenne (LG 35.45).

COMMUNIO MINT EGYHÁZTANI KULCSKATEGÓRIA?

Feltűnően gyakori és sok szöveggörnyezetű alkalmazása okán a *communio*-gondolatot nem értelmezhetjük egyszerűen egy egyháztani kategóriának a többi mellett. Túlságosan szétterülő, tágasra szabott és meghatározatlan fogalom ahhoz, hogy *terminus technicus*-ként szolgáljon. Az Egyházzal szülő konstitúció egy olyan valóságot kíván megközelíteni általa, amely éppen sokszintűsége okán csak nehezen foglalható szavakba. Éppen ezért technikailag pontosabb, ugyanakkor kevésbé összefoglaló jellegű kifejezéseket alkalmaznak az Egyház minőségeinek megjelölésére. Már szóltunk arról, hogy az Egyházat analógia alapján «szentségként» határozzák meg; ugyanígy jelen van a Krisztus teste-gondolat és az «Isten népe» kategória (vö. LG 1–8). Ugyancsak visszatér a *societas*-fogalom, amely az 1917-es Codex Iuris Canonici-ben rendszerképző szereppel bírt: „Ez az Egyház [vagyis Jézus Krisztus Egyháza, amelynek alapjai a kezdetek apostoli Egyházában lettek lefektetve] e világban mint alkotmányos és rendezett társaság [*societas*] ... a Katolikus Egyházban létezik [*subsistit*]” (LG 8).

Antonio Acerbi többek között ezen mondat miatt képviselte azt a mai napig befolyással bíró véleményt, hogy a LG két egymás mellé állított, párhuzamos, egymással nem összeegyeztethető egyháztant képvisel: egy hierarchikus-jogi és egy közösségileg meghatározott jellegűt.¹³ Peter Hünermann

¹³ Vö. az alábbi, két eltérő cím alatt, de azonos oldalbeosztással megjelent művet: ACERBI, A., *Due ecclesologie. Ecclesiologia giuridica ed ecclesiologia di comunione nella «Lumen gentium»* (Nuovi

LG-kommentárjában csak fenntartásokkal támogatja ezt az elképzelést, és felteszi a kérdést: „vajon a II. Vatikáni Zsinat munkájának egy ilyen előfeltevésen alapuló értelmezése kellő mértékben igazolható-e?”¹⁴ Az előbb végbevitt fogalom- és alkalmazás-elemzés kapcsán még egyszer rá kell mutatnunk, hogy a *communio*-szómező egyháztanilag inkább vezér-, mint alternatív-fogalomnak alkalmas; benne összegződik és nyer teológiai megalapozást mindaz, amiből a többi kategóriák is élnek. Milyen is lenne a szentség-ként felfogott Egyház a *communio* nélkül, és miként lenne képes Krisztus misztikus teste, az Isten népe és ennek valós társadalmi megvalósulása embereket közel hozni egymáshoz, ha nem állna fenn az önközlő Isten erejében semmiféle kölcsönös részvétel és részadás?

Ebben a fényben kell szemlélnünk azokat a véleményeket is, amelyek szerint a Zsinat a *communio*-gondolatot egyáltalán nem egyháztanilag alkalmazta (a LG zsinat utáni recepciótörténete során mindenesetre sor került ilyen értelmezésre is). A *communio*-ideál megalapozza, illetve átfogja és át-hatja a többi fogalmat, mivel az Egyház szótériológiai *lehetőségét* nevezi meg, még ha ezt nem is világítja meg teljes egyháztani hatósugarában. Wolfgang Thönissennek kell tehát igazat adnunk, aki megjegyzi, hogy a *communio*-gondolat lényegének felmutatása inkább „egy hosszú és intenzív zsinat utáni vitának, mintsem egy már a Zsinat idején nyilvánvalóvá vált tárgyi tartalomnak a gyümölcse”¹⁵. Az explicit fogalmiságra való túlzó irányulása miatt túlon túl merev Otto Hermann Pesch megjegyzése, aki szerint a *communio* szó egyáltalán nem nyert vezérgondolati szerepet a II. Vatikánum szövegeiben „az Egyházra vonatkoztatva”.¹⁶

Vajon az „Isten népére” való utalás (LG 8–18) betöltötte ezt a vezérgondolati szerepet? Ez a fogalom mindenesetre a zsinati teológia értelmezésében a XX. század nyolcvanas éveig fontos szerepet játszott. Az erre irányuló egyháztani elképzelések figyelemreméltó fogalmi spektrumot fednek le, amely Joseph Ratzinger biblikus-misztikus, egyszersmind apostoli-hierar-

saggi teologici 4), Bologna 1975, 107–111; Uó., *Da una ecclesiologia giuridica a una ecclesiologia di comunione. Analisi del passaggio nella elaborazione della Costituzione Dogmatica «Lumen gentium»*, Milano 1974; Uó., *Die ekklesiologische Grundlage der nachkonziliaren Institutionen*, in *Kirche im Wandel. Eine kritische Zwischenbilanz nach dem II. Vatikanum* (szerk. Alberigo, G. és mások), Düsseldorf 1982, 208–240.

¹⁴ Vö. HÜNERMANN, P., *Theologischer Kommentar* (ld. 8. lábjegyzet), 551

¹⁵ THÖNISSEN, W., *Gemeinschaft durch Teilhabe an Jesus Christus. Ein katholisches Modell für die Einheit der Kirchen*, Freiburg i. Br. 1996, 71.

¹⁶ PESCH, H. O., *Das Zweite Vatikanische Konzil 1962–1965. Vorgeschichte – Verlauf – Ergebnisse – Nachgeschichte*, Würzburg 1993, 191.

chikus irányultságú felfogásától¹⁷ egészen a latin-amerikai felszabadítás-teológusok forradalmi-politikai változataiig¹⁸ nyúlik. A Tanítóhivatal szemében túl messzire mentek az ott és máshol is végbevitt próbálkozások, amelyek az Isten népe-gondolatot a demokratikus tudat értelmében olvasták; ugyanis az elgondolás, miszerint az Egyházban minden hatalom a néptől függ, nem teszi többé lehetővé, hogy az egyházi lét szentségi dimenzióját (beleértve az apostoli szolgálat értelmezését) kielégítő módon fogalmazzák meg. Azonban ettől még nem kell a hierarchikus-jogi végletbe esnünk. Ebben az értelemben foglalt állást az 1985-ben Rómában tartott rendkívüli püspöki szinódus: „Az Egyház téves, egyoldalúan csak hierarchikus látásmódját nem helyettesíthetjük egy új, ugyancsak egyoldalú szociológiai felfogással”¹⁹.

A püspökök – az álláspontok közötti közvetítés és a kiegyenlítés céljával – visszanyúltak a *communio* gondolatához, amely újból súlyt kapott, és amely hatótásugarának megfelelő értékelést nyert: „A «Communio»-egyháztan” „a zsinati dokumentumok központi és alapvető gondolata” – írják²⁰. Mindazonáltal később a *communio*-gondolkodásmód kapcsán is tanítóhivatali kértelyek merültek fel: nem lehet *eo ipso* kizárni, hogy ez elferdült egyháztani elképzeléseket ébreszt. A vatikáni Hittani Kongregáció 1992-ben közzétett egy megnyilatkozást „a Katolikus Egyház püspökeihez az Egyház mint Communio egyes szempontjairól”. Ebben kritizálták azon felfogásokat, amelyeknek egyházértelmezése „nyilvánvalóan rövidlátó: alapvetően azért, mert egyrészt elmulasztják a *Communio*-fogalom tárgyyszerű integrálását az Isten népe és a Krisztus teste fogalmakkal, és másrészt nem adják meg a kellő súlyt a *communio*-ként értett Egyház mellett a szentségként felfogott Egyháznak”²¹. Való igaz, a szövegkörnyezetből adódó pontosítás és a többi egyháztani kategóriával való összekapcsolás nélkül a *communio*-gondolat tulajdonképpen üres maradna. Ez a maga durván kijózanító voltában mutatkozik meg az

¹⁷ Vö. RATZINGER, J., *Das neue Volk Gottes. Entwürfe zur Ekklesiologie*, Düsseldorf 1970², 147–170; másodlagos irodalomként ld. JANKOWIAK, G., *Volk Gottes vom Leib Christi her. Das eucharistische Kirchenbild von Joseph Ratzinger in der Perspektive der Ekklesiologie des 20. Jahrhunderts* (Bamberger Theologische Studien 28), Frankfurt a. M. 2005, 202–208; SURD, M. M., *Ekklesiologie und Ökumenismus bei Joseph Ratzinger. Einheit im Glauben – Voraussetzung der Einheit der Christenheit*, St. Ottilien 2006.

¹⁸ Vö. MAZZILLO, G., *Subjekt-Sein der Armen in der Kirche als Volk Gottes*, Würzburg 1983; EBENHOCH, M., *Das Theologumenon des «gekreuzigten Volkes» als Herausforderung für die gegenwärtige Soteriologie* (Religion – Kultur – Recht 10), Frankfurt a. M. 2008, 112–116.

¹⁹ *Zukunft aus der Kraft des Konzils. Die außerordentliche Bischofssynode '85. Die Dokumente mit einem Kommentar* (szerk. Kasper, W.), Freiburg i. Br. 1986, 26.

²⁰ Uo. 33.

²¹ HITTANI KONGREGÁCIÓ, *Communio*is notio levél (1992. május 28), in AAS 85 (1993), 838–850, nr. 1.

egyházi definíciókban, mint azt egy Ilona Riedel-Spangenbergertől vett példa is mutatja, aki szerint az emberek egy csoportját már a rendezett viszonylatok minimuma is *communio*-vá teszi.²² Provokatív módon azt is mondhatnánk, hogy akár egy futballcsapatról vagy egy falu lakóiról is szó lehetne itt. Mégis épp a *communio*-fogalom a priori meghatározatlansága (amelyet a zsinati atyák nagy valószínűség szerint csak intuíció alapján alkottak meg így) teszi lehetővé, hogy a gondolat egyháztani alapkategóriaként szolgálhasson. Azért rendelkezik egy tekintélyes kiterjeszthetőséggel, mert még az sem derül ki belőle, hogy egyáltalán egyenrangú, vagy éppen-séggel így vagy úgy tagozott emberek közösségére vonatkozik. Ezáltal a fogalom teljességgel megfelel a hagyomány és az újítás gondolatához kapcsolódó távlatátvitel zsinati szándékának.

COMMUNIO ISTENBEN?

A fentiekkel szemben meg lehet kérdőjelezni azt, hogy a *communio*-ideál alkalmas-e a biblikus istenkép megragadására. Ilyen jellegű kísérlettel találkozunk Gisbert Greshake szentháromságos teológiájában. Így ír: „Az egy keresztény Isten *communio*, önnön lényét a három Személy szeretetpárbeszédében valósítja meg”²³. Ebből következik, hogy „a teremtményeknek véges szinten kell visszatükrözniük a háromságos Isten *communio*-ját, és képessé kell válniuk arra, hogy egyszer s mindenkorra belépjenek a közösségi [communionaler] Isten életébe. Ez a kezdetekben akart, és most a hármasegy Isten megváltói tette által újra és végérvényesen létrehozott közösség az Egyház”²⁴. Greshake legyőzi ugyan a Szentháromsághoz való visszanyúlás-

²² A *koinónia* fogalom a profán görögben „olyan kifejezés, amely egy jogilag megalkotott viszonyt jelent egy szerződési kötétség értelmében” – RIEDEL-SPANGENBERGER, I., *Die Communio als Strukturprinzip der Kirche und ihre Rezeption im CIC/1983*, in *Trierte Theologische Zeitschrift* 97 (1988), 220.

²³ GRESHAKE, G., *Der dreieine Gott. Eine trinitarische Theologie*, Freiburg i. Br. 2001⁴, 182. A *communio*-fogalom greshakei megalapozásához ld. Uő., *Streit um die Trinität. Ein Diskussionsbeitrag*, in *Herder-Korrespondenz* 56 (2002), 534–537; Uő., *Communio – Schlüsselbegriff der Dogmatik*, in *Gemeinsam Kirche sein. Theorie und Praxis der Communio* (FS Saier, O.) (szerk. Biemer, G. és mások), Freiburg i. Br. 1992, 90–121. Hogy mely szinteken alkalmazza Greshake a *communio*-fogalmat, azt elemzi a következő tanulmány: BOLLIG, M., *Einheit in der Vielfalt. Communio als Schlüsselbegriff des christlichen Glaubens im Werk von Gisbert Greshake* (Bonner dogmatische Studien 37), Würzburg 2004.

²⁴ GRESHAKE, G., *Der dreieine Gott* (ld. 23-as lábjegyzet), 377. A *communio* egyháztani alkalmazásáról ld. legújabbán Uő., *Trinitarische Ekklesiologie als Chance für die Ökumene*, in *Catholica* (M) 64 (2010), 128–138.

sal a zsinat utáni vitában megfigyelhető kettősséget a krisztomonisztikus és a tisztán karizmatikus vagy demokratikus módon felfogott egyházképek között, ám ezért igen magas árat fizet. Biblikus szempontból nem alátámasztható az Istenről mint *communió*ról való beszéd; ugyanis ez a fogalom az egyháztanból ered. Greshake innen veszi át, és vonatkoztatja Istenre, hogy aztán újból visszatérjen az Egyházhoz. Ez egy be nem ismert *petitio principii*. Ezenkívül Greshake álláspontja igencsak a triteizmus határán mozog: a „Hár-mak” közössége?

Aki ezen látásmód megerősítésére a Szent Cipriántól áthagyományozódott, s a LG 4-ben idézett szövegre szeretne hivatkozni – az Egyház „az Atya, a Fiú és a Szentlélek egységéből eggyé vált nép” (LG 4) –, tévúton jár. Ciprián ugyanis nem az egyházi, még kevésbé a felekezeti sokféleséget akarta legitimálni, hanem arra tett kísérletet, hogy hangsúlyozza Krisztus egy és egyetlen, üldöztetéseket szenvedő Egyházának a szétzúzhatatlan egységét, amelyet az adott korban a felbomlás veszélye fenyegetett. Akár csak Yves Congar, mi sem kérdőjelezhetjük meg, hogy az Egyház a Fiú és a Szentlélek kettős küldéséből él.²⁵ De ezért ez máris töretlenül a szentháromságos Misztériumot tükrözi vissza? Egyedül a világnak ajándékozott Lélek ismertetőjegyei közé tartozik, hogy megőrzi a sokféleséget, amely teremtményi jelenség, és nem Isten jele. Greshake összekeveri a dimenziókat: „Az Egyház mindenekelőtt azáltal «a Szentháromság ikonja», hogy ő Krisztus egyetlen teste a sok taggal – a nem a tagok nélküli test, és nem a testbe való eleven beilleszkedés nélküli tagok. Éppen az egységnek és a sokféleségnek a közvetítésében válik [az Egyház] Isten háromságos Titkának képmásává”²⁶. A sok eltérő szerző között Greshake bizonyosan kiemelkedő módon tanúsítja, mennyire széles azon egyháztanok tájképe, amelyekben a zsinati *communio*-fogalom jó okkal vált az alapvető kategóriává.²⁷

COMMUNIO HIERARCHICA?

Bernd Jochen Hilberath a LG-ban felbukkanó *communio*-ideál sokrétűségét azzal magyarázza, hogy a Zsinat „az Egyházról beszélve elsőként és alapvetően azt akarta kimondani, ami mindenkire tartozik, amire mindenki meghívást és küldetést kapott”, hogy „csak ezután vizsgálja az egyes feladatokat,

²⁵ Vö. CONGAR, Y., *Der Heilige Geist*, Freiburg i. Br. 1982¹, 160–167.

²⁶ GRESHAKE, G., *Der dreieine Gott* (ld. 23-as lábjegyzet), 383.

²⁷ Vö. pl. WERBICK, J., *Kirche. Ein ekklesiologischer Entwurf für Studium und Praxis*, Freiburg i. Br. 1994, 344–347; KEHL, M., *Die Kirche. Eine katholische Ekklesiologie*, Würzburg 1992, 51.

hívásokat, karizmákat és szolgálatokat”²⁸. Ez a megállapítás megfelel az Egyházzal szembeni konstitúció külső szerkezetének. Ebben először „Isten népéről” (1. fejezet), majd az Egyház hierarchikus alkotmányáról (2. fejezet) van szó. Hilberath szerint a Zsinat felfogásában kettős gondolati modell működik: az Egyház egyrészt hittitokként és hitjelként, „szentségként” (LG 1) arra szolgál – mondhatni önzetlenül –, hogy rajta keresztül Krisztus kien-gesztelői szolgálata folytatódjon a világban. Másrészt az Egyház testületként meghatározott belső rend szerint épül fel, vagyis róla magáról is szó van mint társadalmi építményről. Hilberath úgy véli, hogy ezen kétarcúság kap-csán a szisztematikus reflexiónak az Egyházat meghatározó *communio-misztérium* és *communio-struktúra* közötti viszonyt kell tisztáznia.

Ezt az előfeltevést bizonyosan elfogadhatjuk, mivel pontosan kihallja azt a közösségi, kommuniónális alaphangot, amelyet megadnak az Egyházzal szembeni konstitúcióban. Hilberath saját indítása ezt követően azonban más utat jár be, mivel a „közösség” és a „hierarchia” egyházi alkotóelemeit – mint ahogy a közösségi istenkép nevében Gisbert Greshake is – dualisztikusan értelmezi. A pápa és a püspökök szolgálatára vonatkozóan felteszi a kérdést: „Egy alapvetően hierarchikusan szervezett Egyház, amelynek egységalapja a pápa, aki a többiek nélkül nem cselekedhet, s aki nélkül a többiek szintén nem cselekedhetnek, miként tud egy ilyen Egyház belső életét elvének külső jele lenni, hogyha ez az életelv a szentháromságos *communio*?”²⁹ Ezen el-lenvetéssel szemben a zsinati kijelentés az Egyházban fennálló *communio hierarchica*-ról, amellyel a LG 21 és 22-ben találkozunk, s amelyet a csatolt *Nota explicativa praevia*³⁰ külön is kiemel, nem más, mint „*contradictio in adiecto*”, „fából vaskarika”.³¹ Hilberath szerint ezt a fogalmat nem lehet az összegyházra, hanem csakis az egyházi rend testületére vonatkoztatni, amely-nek megbízatása abban áll, hogy felmutassa (minden összegyházi rend-szerelemen túl) az Egyháznak a Főtől, Jézus Krisztustól való függőségét.³² „Hierarchia” és „*communio*” ezen vélekedés által elsodródhatnak egymástól, míg végezetül két külön szintre nem kerülnek. A hierarchikus elemből kle-rikális „különvagon” lesz, amely szembehelyezkedik a többi megkeresztelt közötti testvériséggel. Ezzel szemben a zsinati atyákat az a meggyőződés ve-

²⁸ HILBERATH, B. J., *Kirche als communio. Beschwörungsformel oder Projektbeschreibung?*, in *Theologische Quartalschrift* 174 (1994), 46.

²⁹ HILBERATH, B. J., *Kirche als communio* (ld. 28. lábjegyzet), 51.

³⁰ Vö. NE 2.

³¹ HILBERATH, B. J., *Kirche als communio* (ld. 28. lábjegyzet), 52.

³² Vö. HILBERATH, B. J., *Communio hierarchica. Historischer Kompromiss oder hölzernes Eisen?*, in *Theologische Quartalschrift* 177 (1997), 213k, 218k; vö. újabban Uő., *Jetzt ist die Zeit. Ungeduldige ökumenische Zwischenrufe*, Mainz 2010, 91.

zette, hogy a püspököknek a pápa mint Péter-utód körüli hierarchikus közössége egyszerre jeleníti meg „Isten népének sokféleségét és egyetemes-ségét”, és így módon „Krisztus nyájának egységét” (LG 22). A „nyáj” nem él a hierarchiától független magánéletet, ahogy fordítva is igaz, hogy az össz-egyház közössége a klérust is magába foglalja.

Hilberath négy posztulátumot fogalmazott meg az Egyház közösségi életének minőségbiztosítása végett, s ennek a közösségi életnek újból a szentháromságos Istenben lelte fel az ősalapját. Így ír: „A *communio* a keresztény embereknek a hármasság-egy Isten által ajándékozott [rész-adás, Teil-gabe], a keresztségben megalapozott és az Eucharishtiában aktualizált összetartozása. Ezáltal van részük az üdvvalóságban [Teil-habe], amelyről a küldetésben való «rész-adás» révén tanúskodnak»³³. Ez a megfogalmazás kétségtől eredeti zsinati gondolatot közvetít; azonban a hajlam, hogy a hívők közössége mellé állítsa a hierarchák magába zárt közösségét, nem visz előre. Épp ellenkezőleg, úgy tűnik, hogy a *communio hierarchica* pont saját alapján állva integrálható az egyházi társadalomképbe. Hilberath (először) egy félelem- és elnyomásmentes egyházon belüli párbeszédet követel, amelyet (másodszor) a hivatalok viselőinek erejükhöz mérten támogatniuk kell; (harmadszor) javasolja a helyi egyházaknak, hogy erősítsék meg öntudatukat a „római dominanciával” szemben, hogy (negyedszer) megérezhessék a „felszabadító” tapasztalatot, miszerint a valódi és nyílt kommunikáció nem vezet önelvesztéshez.³⁴

A fenti posztulátumok előfeltevéseként szolgál Isten önkinyilatkoztatásának szentháromságos szótériológiája. Ennek megfelelően a tübingeni dogmatikus támogatja a *common ownership*, illetve a *corporate identity* irányába mutató egyházértelmezést.³⁵ Ezzel együtt – és ennek következményeképpen – egy olyan teológiai gondolkodásért emel szót, amely a kommunikációelmélet talaján áll. Az innsbrucki valláspedagógussal, Matthias Scharerrel „kommunikatív teológia” név alatt vetett fel egy kidolgozott javaslatot. Ez az álláspont – tág körvonalakkal – arra szolgál, hogy a tanítás és a lelkipásztori valóság egymásba olvadjon. Ebben a megközelítésben a dogmatikus gon-

³³ HILBERATH, B. J., «Nur der Geist macht lebendig». Zur Rezeption von Lumen Gentium, in *Das Zweite Vatikanische Konzil und die Zeichen der Zeit heute* (szerk. Hünemann, P. és mások), Freiburg i. Br. 2006, 257k.

³⁴ HILBERATH, B. J., *Kirche als communio* (ld. 28. lábjegyzet), 63–65; ld. még Uő., *Vorgaben für die Ausarbeitung der Communio-Ekklesiologiem*, in *Communio – Ideal oder Zerrbild von Kommunikation?* (Quaestiones disputatae 176), Freiburg i. Br. 1999, 295.

³⁵ HILBERATH, B. J., *Corporate Identity für das Unternehmen Kirche*, in *Ist Kirche planbar? Organisationsentwicklung und Theologie in Interaktion* (Kommunikative Theologie (szerk. uő. és mások), Mainz 2002, 101–104.

dolkodás nem más, mint „reflexió az Egyház hitbeli megvalósulására, annak úgy sokoldalú kifejezési formáiban, mint alanyainak sokféleségében”³⁶. Az egyházi lételvként felfogott *communio*-ideál egyszersmind megmutatja ismeretelméleti megokolását is, úgyhogy Hilberath így fogalmazhat: a „kommunikatív teológia” nem más, mint „az a teológia, amely a hívek *communio*-jának kommunikatív gyakorlatát tükrözi vissza”³⁷. Ennek megfelelően az Egyház mint *communio* egy „kommunikációs közösség”. Olyan fórumként áll előttünk, amelyen megszólalhatnak az egyéni hitélmények, hogy a párbeszéd révén teológiai és dogmatikai jelentőségre tegyenek szert. A megkeresztelték így egy Istentől kegyelemből adott, „ajándékozott mi”-vé növekednek.³⁸

Hilberath egyháztana, amelynek abban áll erőssége, hogy komolyan veszi a kommunikatív elemnek az egész teológiát érintő (és lehetőleg átalakító) felszín alatti áramlását, tipikusan mutatja a XX. század nyolcvanas és kilencvenes éveinek zsinatrecepciók súlypontját. Nem mentes a hivatalkritikus felhangoktól, amelyeknek a terén kevésbé felel meg a zsinati gondolkodásnak, és felveti a kérdést: miként lehet a klérust és a népet egy közös kommunikációs kultúrára kötelezni, hogyha léteznie kell egy hierarchikus hangsúlynak is? Ügyelnünk kell arra, nehogy kívülről láncoljuk hozzá a felszentelteket egy olyan Egyházon belüli elkülönüléshez, amelyet korábban épp ők követeltek meg saját maguknak.

COMMUNIO ECCLESiarUM MINT JOGI ALAKZAT?

A Zsinat egyháztana nem csak dogmatikus-szisztematikus téren vezetett ösztönző gondolatokhoz, aminek kapcsán – különleges esetként – az öku-menét kellene megnevezni, ahogyan az Wolfgang Thönissen álláspontjában is felmerül.³⁹ Az egyházjog is új utakra indulhatott a *communio*-gondolat alapján. Erre példaként hozhatóak a müncheni egyházjogász, Winfried Aymans megfontolásai, aki arra emlékeztet, hogy a *communio* szó az 1917-es Codex Iuris Canoniceben a szentáldozásra vonatkozott, vagyis szoros érte-

³⁶ HILBERATH, B. J., *Kirche als communio* (ld. 28. lábjegyzet), 49.

³⁷ SCHARER, M. – HILBERATH, B. J., *Kommunikative Theologie. Eine Grundlegung* (Kommunikative Theologie), Mainz 2003², 24. A modell rövid összefoglalását nyújtja gyakorlati-teológiai szempontból SCHNEIDER, G., *Auf dem Fundament von Dogma und Geschichte. Der pastoraltheologische Entwurf Franz Xaver Arnolds (1898–1969)*, Ostfildern 2009, 311–320.

³⁸ SCHARER, M. – HILBERATH, B. J., *Kommunikative Theologie* (ld. 37. lábjegyzet), 96.

³⁹ Ld. 14. lábjegyzet.

lemben szentségi konnotációval bírt. Évtizedekkel később került sor a fogalom kiterjesztésre: „A Zsinat számára a *communio* az a fogalom, amely egyszerre fejezi ki az embereknek Istennel való kegyelmi közösségét és az Istenhez tartozóknak egymással való közösségét”⁴⁰. A kánonjog szempontjából érdekesnek mutatkozott az egyházi alkotmányjogi viták során a *communio ecclesiarum*-ról való beszéd. Maga a szókapcsolat egy (nem csak) kánonjogiilag kezelhető neologizmust képez, „a tartalom szerint azonban” – írja Aymans – „a *communio ecclesiarum* sokféle módon tárgya a Zsinat leképezéseinek”⁴¹.

A meghatározó támpont a LG 23-ban található, ahol azt olvassuk, hogy „az egy és egyetlen Katolikus Egyház” részegyházakból és részegyházakban áll fenn. Aymans ebben a megfogalmazásban „az Egyház alaki törvényét” látja, amely „zeniális egyszerűséggel és rövidséggel lett megfogalmazva”⁴². A (jelentéktelennek tűnő) „-ban” és „-ból” ragok a Zsinat által javasolt, megújított egyházkép belső és külső oldalát jelölik. Isten önközlésének misztériumteljes gyümölcseként a hitből fakadó közösség elrejtett lényének megfelelően „részegyházakban” valósul meg, amelyek a püspök vezetése alatt az egyetemes Egyház küldetését konkretizálják és szentségi szinten teszik hatékonyá. Strukturálisan – vagyis kívülről szemlélve – a *communio*-fogalom azt mutatja fel, hogy az összegyház a megélt kapcsolatok társadalmilag szétválasztottan jogilag megragadható szöveteként „részegyházakból” áll egybe; vagyis az egyetemes Egyház csak azért kel életre, mert léteznek a helyi egyházak. A külső és a belső szempont bár világosan elkülöníthető, azonban „mégsem állnak mindenféle összetartozás nélkül egymás mellett”; sokkal inkább annyira „egymásba” hatolnak, hogy a *communio*-gondolat egy egyoldalú értékelés esetén el is veszne.⁴³ Ugyanis ha a „-ban” ragnak adnánk az elsőséget, akkor ennek folyományaképpen egy olyan rendszer állna elő, amely elismeri a helyi egyházak autokefáliáját. A mási eset – a „-ból” rag túlhangsúlyozása – pápai monarchiává alakítaná a világegyházat, amelynek a részegyházak csak fiókintézményei.

Érthető, hogy ezek a megfontolások kikerülhetetlenül felvetik a püspöki kollegialitás és a pápai primátus viszonyának a kérdését. Ezen a téren a

⁴⁰ AYMAN, W., *Die Kirche – Das Recht im Mysterium Kirche*, in *Handbuch des katholischen Kirchenrechts* (szerk. Listl, J. és mások), Regensburg 1999², 11; vö. Uő., *Die Communio Ecclesiarum als Gestaltungsgesetz der einen Kirche*, in *Archiv für katholisches Kirchenrecht* 139 (1980), 70–75.

⁴¹ AYMAN, W., *Gliederungs- und Organisationsprinzipien*, in *Handbuch des katholischen Kirchenrechts* (ld. 40. lábjegyzet), 315.

⁴² AYMAN, W., *Gliederungs- und Organisationsprinzipien* (ld. 41. lábjegyzet), 316.

⁴³ AYMAN, W., *Gliederungs- und Organisationsprinzipien* (ld. 41. lábjegyzet), 317.

II. Vatikánum túlhaladta közvetlen zsinat-elődjét. A pápai jurisdikciós primátus és tévedhetetlenség dogmatizálásával bizonyos körülmények között a püspökök tekintélye lett szembeállítva. A püspökök kollégiuma, akár csak annak fejeként a pápa, „hordozó alanya az egész Egyházra kiterjedő legfőbb és teljes hatalomnak” (LG 22).

Hogy a két tekintély pontosan miként viszonyul egymáshoz, nem derül ki a zsinati szövegből. Azonban a pápa javára megállapítást nyert, hogy a kollegiális cselekvés nélküle megengedhetetlen, mivel „az Úr egyedül Simont tette meg az Egyház sziklájának és kulcsárának” (LG 22). Az Egyházról szóló konstitúcióhoz fűzött *Nota explicativa praevia* is, amely Aymans szerint „egy tekintéllyel megfogalmazott pápai értelmezés”⁴⁴ ismertetőjegyével bír, láthatólag tendenciózusan törődik a pápai tekintéllyel. Arra hív fel, hogy a kollégium fogalmát „ne szorosan jögi” értelemben vegyük.⁴⁵ Ebben az esetben a püspökök és a pápa teljes rangegyenlősége kerülne kimondásra. Az utóbbi ekkor legfeljebb egy *primus inter pares* pozícióra tarthatna igényt. Ilyen szintre a Zsinat nem is juthatott el, hiszen félreérthetetlenül világossá teszi, hogy a római pápa „az Egyháznak az idők során változó szükségletei szerint” kell, hogy eldöntse, primátusi hatalmát egyedül vagy kollegiálisan akarja gyakorolni.⁴⁶ A püspökség vezetői méltósága mégis „mindig” fennáll, és nem csak akkor, amikor a pápa ezt érvényre juttatja.⁴⁷ A Zsinat egyháztani recepciója ezzel egy maradandó feladatot kapott.

A PARADOXONOK ZSINATA?

A Zsinat egyháztani örökségéről folyó vita (remélhetőleg) még messze van a végétől. Ehhez még túlságosan szelektívek, ha nem egyenesen összeegyeztethetetlenek az egyes vélekedések. A szentháromságos Misztériumra való utalás egyháztanilag a bizonytalanba vész, és egy elgondolkodtató istenkép sugall. A *communio*-gondolat szétbontása egy hierarchikus és egy laikus szektorra megsebzí az Egyház közösségi érzését. A pápa és a püspökök te-

⁴⁴ AYMAN, W., *Papst und Bischofskollegium als Träger der kirchlichen Hirtengewalt. Gedanken zu einer Schrift gleichen Titels von W. Bertrams*, in *Archiv für katholisches Kirchenrecht* 135 (1966), 137. A *Nota* értelmezéséhez ld. még *Primauté et collégialité. Le dossier de Gérard Philips sur la Nota Explicativa Praevia* (Bibliotheca ephemeridum theologicarum Lovaniensium 72), Louvain 1986, 23–61.

⁴⁵ NE 1.

⁴⁶ NE 3.

⁴⁷ NE 4.

kintélyére vonatkozó egyoldalú szemléletek pedig a zsinatellenes elutasítás veszélyét hordozzák magukban.

Korunk parancsa, hogy folytassuk a zsinati *communio*-gondolatnak mint egyháztani vezérkategóriának a kiépítését. A kiindulási- és a végpont ezen felfogás misztikus dimenziója marad, amelynek korlátozás nélkül érvényre kell jutnia az ehhez képest másodlagos szociológiai-jogi, vagy etikai pontosítások során. Ha tehát az „isten-i önközlés” teologumenájából indulunk ki, akkor ki kell dolgoznunk az elvet, miszerint minden hierarchikus elemet ugyanúgy jellemez a részesedés és a részadás alapelve, mint a testvériség gondolatát. Épp ennek okán nem létezhet egy hatalommentes, a tanítóhivataltól és a jurisdikciótól érintetlen egyházi fórum. Yves Congar már évtizedekkel ezelőtt megkísérelte, hogy a hierarchák és a különös szolgálat nélküli hívek feladatát komplementer módon értelmezze: míg a szolgálat a szótériológiai elvet (donné), addig a megkereszteltek lelki élete a hús és a vér elvét (agi) jeleníti meg.⁴⁸ Az egyházi *communio* így tehát az egymásba nyúló, eltérő eredetből fakadó megbízatások összjátékából él az egyetlen és megoszthatatlan egyházi küldetés szöveggörnyezetében.

Ebből kifolyólag a Zsinat egyházképét értelmezhetjük egyszerre dedikatórikusan és kreatórikusan. Dedikatórikusan: a keresztény élet kétségkívül megköveteli az előre adott szótériológiai-egyháztani tényekbe való beleegyezést. Ehhez tartozik többek között az a belátás is, hogy senki sem kiálthatja ki magát Egyháznak; hogy az Ige megtestesülése az üzenet intézményesülését is maga után vonja; hogy egyedül Krisztus az Egyház Ura, és ezért az apostoli szolgálatot lényege szerint helytartóian (az átadás szolgálatában), és nem ikonológiaian (egy kedvezményezett állapot értelmében) kell felfogni. Ezzel szemben kreatórikusan gondolkodva hangsúlyozni kell, hogy az Egyházban mindig meghatalmazásról is szó van. Ez azt jelenti: lényegi fontosságú, hogy a „felülről kapott” küldetés testet öltjön az emberekben, akik életvitelük útjának-módjának megfelelően és kölcsönös engedelmisségük révén alakot és arcot adnak az Egyháznak. Azt, hogy a Zsinat *communio*-fogalma mindkét fent nevezett dimenziót – a dedikatórikusat és a kreatórikusat – magában hordozza és megköveteli, a fentebb végbevitt fogalomalkalmazási elemzés megmutatta.

A hermeneutikai kérdésre vonatkozólag ez azt jelenti, hogy a zsinati szövegeket az eltérő érvényességi igények megőrzésével kell olvasni, anélkül, hogy a bennük rejtőző feszültséget feloldanánk. A vitatott szempontok, amelyeket a zsinati szöveg szó szerint egybeerőszakol, olyan határterülete-

⁴⁸ Vö. CONGAR, Y., *Esquisses du mystère de l'Église* (Unam Sanctam 8), Paris 1953, 111k.

ket jelölnek, amelyeket nem léphetünk át, ha meg akarjuk őrizni az eredeti egyházi talajt a lábunk alatt. Túlságosan békéltető megfogalmazás lenne, ha korrelációról vagy polaritásról beszelnénk. Sokkal inkább megfelel a valóságnak a paradox gondolkodási módja: ez tiszteletben tartja a feltétlen érvényességi igényeket, de nem érez kényszert ezek harmonizálására. A zsinati szövegek láthatóan ezen alapelv szerint épülnek fel: igen a pápaságra és igen a püspöki kollegialitásra! Az értelmezőt ez arra kényszeríti, hogy ide-oda mozgassa a tekintetét, hogy ezáltal egy olyan érvényességi teret mérjen ki, amelyen belül az eltérő felfogásokat meg lehet őrizni. A pápa szemben áll az episzkopalizmussal, a püspökök kollégiuma pedig az ultramontán kísértéssel. Nem helytelen pápaian gondolkodni; mégis más szövegrészletek a püspököket értékelik fel erőteljesen. Épp a szembenállás tartja meg elevenen és belső rendjében az Egyházat.

Megvan a jó oka annak, hogy a zsinati atyák egyháztani szemléletmódjából nem lett szintézis. A szövegek alkalmazása kapcsán ez azt jelenti, hogy itt ugyancsak tartózkodni kell a szintézistől – a megélt egyházi megbízatás javára. Az egyházi *communio* egyszerre valósul meg „jogilag-dedikatórikusan” és „kreatórikusan-testvériesen”. Dedikatórikusan, mivel senki sem élhet az Egyházban, ha nem fogadja el az Egyház Urától azt, amit csak Ő tud megadni (apostoli szolgálat mint helyettség); kreatórikusan, mivel az Isten népének egésze teszi láthatóvá az idők során az Egyházat mint társadalmi valóságot (az Isten népe mint *communio sanctorum*).

És a szintézis? Henri de Lubac egyik gondolatára emlékeztetve ez a végidőben jön csak el, hisz a szintézis a „előoldala” annak, ami itt és mostunkban „hátrulról” paradoxonként, vagyis töredékesen mutatkozik meg.⁴⁹

FORDÍTOTTA: TÖRÖK CSABA

ÉLETRAJZI ADATOK:

BERTRAM STUBERAUCH 1961-ben született, a dogmatikus és az ökumenikus teológia professzora, a müncheni Ludwig-Maximilians-Universität ökumenikus kutatóintézetének az igazgatója.

MICHAEL SEEWALD 1987-ben született, a müncheni Ludwig-Maximilians-Universität dogmatikus és ökumenikus teológiai tanszékének doktorandusza.

⁴⁹ LUBAC, H. de, *Glaubensparadoxe* (Kriterien 28), Einsiedeln 1972, 7.

TÖRÖK CSABA

Az Egyház mint *communio*

A közösség-gondolat
teológiai értelmezésének
kritériumai

A II. Vatikáni Zsinaton jelentős egyháztani megújulás kezdődött. A megszületett dokumentumok értelmezői ennek két végletes olvasatát nyújtják: egyesek szerint a második Vatikánum elhagyta a teológiai és a tanítóhivatali hagyományt, olyan új hangsúlyokkal és meghatározásokkal élt, amelyek elfogadhatatlanok az ősi, tiszta hit szempontjából. Mások pedig épp ellenkezőleg arra hivatkoznak, hogy a Zsinat előtti korban olyan teológiai konstruktumok keletkeztek, amelyek elzárták a katolikus tanítástól a Szentírás és az egyházi hagyomány éltető forrásvidékét. Akár így, akár úgy, de a zsinati egyháztan egyfajta törésvonalként értelmeződik, a végletes értelmezések tulajdonképpen abban térnek el egymástól, hogy a Zsinat *előtt* vagy a Zsinat *után* kategóriáját értelmezik pozitívan, illetve negatívan.

Mennyiben jelentheti ennek a hozzáállásnak alapját a nyugati gondolkodás azon vágya, hogy szembeállító distinkciók révén definiálja a valóságot, nem feladatunk most kifejezni. Jelen írásunkkal inkább a zsinati egyháztan vezérfogalmán, a *communio* elemzésén keresztül szeretnénk bemutatni, hogy a második Vatikánum tanítása egyszerre hordozza magán a régihez való hűség és az új utak keresésének ismertetőjegyeit. Ugyanakkor fogalomelemzésünk meg fogja mutatni azt is, hogy mindazon törekvések, amelyek (*pro* vagy *contra*) a *communio*-fogalomba kapaszkodva akartak zsinati törésről/radikális újításról beszélni, nem megalapozhatók az teológiatörténet fényében.

1. A FOGALOM GYÖKEREI

a) Az antik bölcsélet

A görög nyelvben a *koinóné* ige leggyakoribb jelentése: részt kapás valamiből, amit korábban csak a másik birtokolt (jóval ritkább esetben számít az,

amikor ez az ige nem a részt kapást, hanem a részt adást jelenti, erre más kifejezéseket alkalmaznak).¹ Az ebből képzett főnév – *koinónia* – ebből kifolyólag jelenthet részt kapásból, részeltetésből fakadó közösséget, tisztán jogi értelemben pedig közös vagy közösségi birtokot.

Az antik filozófia is alkalmazza ezt a kifejezést.² Platónnál a *koinónia* egyenesen a kozmosz fennállásának, megmaradásának az elve, a *szótéria*³, hiszen ahol ez nincs, ott minden részeire hullik. A *koinónia* tehát összefügg a renddel, a részek egymásra utaltságának gondolatával. A bölcs az, aki a legteljesebb *koinóniára* jut az istenekkel és az emberekkel, magával a valósággal, s ezáltal a legteljesebben valósítja meg a mértékletesség és az igazságosság erényét.⁴ Ahol ez a bölcsekre jellemző magatartás nincs meg, ott az ember rabló módjára él (amennyiben a *koinónia* mint közös birtoklás szemben áll a kisajátítással, az önzéssel, a szerzés erőszakával). Ahol nincs *koinónia*, ott ebből kifolyólag szeretet sem lehet.⁵ A *Politeiában* Platón a társadalom szintjére vonatkoztatva megkülönbözteti a közösség gondolatának kettős arcát:

– Negatív értelemben nem mást jelent, mint az ideák sokfélesége terén megvalósuló „közvéleményt”, közös álláspont kialakulását, ahogyan az a hétköznapi életben, az okos és oktan vélekedések sokaságának összképében megjelenik. A sokféleségben ugyanis mindannyiszor megvalósul valamiféle közösség, ha másként nem, hát úgy, hogy kiforr egy helytelen gondolatban való egyetértés az egyszerű nép körében – ez a „*tón praxeón kai szómatón kai allélón koinónia*”⁶. Ez valójában az egyszerű emberek idea-közössége, ami-
ben mindenki tud mindenről valamit, de senki sem tud igazán semmit. Inkább alapul tehát ez a *koinónia* a nem tudásra, mint a tudásra.

– A *koinónia* pozitív arca a tudomány útja. A bölcselő feladata, hogy a fenti helyzetben megtalálja azt a közösséget, rokonságot (*szüngenneia*), összefüggést, ami összeköti az emberi tudást a legteljesebb Jóval.⁷ A társadalmat azért kell tehát a bölcseknek vezetni, hogy létrehozassák az ilyen ér-

¹ Ld. HAUCK, F., art. *koinónosz* etc., in ThWNT 3, 798.

² Az eredetileg kultikus-mitikus jelentésű szó először Platónnál nyer filozófiai kifejtést – RIEDL, M., art. *Gemeinschaft*, HWPh 3, 239. Különös fontosságot nyer Platónnál az ideák közössége (*koinónia tón genón*), amellyel azt akarja megvilágítani, hogy az egyes ideák nem önmagukban állnak, nem elszakadtak, magukra maradtak – vö. PLATÓN, *Szofisztész*, 257a. Ha ez nem állna fenn, akkor a létmódok különbözősége okán az ideák világa mintegy „szétzuhanna”.

³ Ld. HAUCK, F., art. *koinónosz* etc., in ThWNT 3, 799.

⁴ PLATÓN, *Gorgiasz*, 508a.

⁵ Ld. uo. 507e.

⁶ PLATÓN, *Politeia*, 476a.

⁷ Uo. 531,c–d. Ezen a vonalon halad előre a késői Platón, amikor kidolgozza a *koinónia* szerepét a logikában (a fogalmak közössége, vagyis belső összefüggéseik tana) és az ontológiában (mint az ideák közössége) – ld. RIEDL, M., art. *Gemeinschaft*, in HWPh 3, 240.

telemben vett *koinóniát*. Ez a gondolat hatással lesz később Ciceróra is, aki politikai szinten alkalmazza ezt a megközelítést, amikor így alapozza meg a állami-társadalmi *consensus* (vezérelt) megteremtésének szükségességét.

A másik nagy bölcs, Arisztotelész a Nikomakhoszi etikában ezt írja: „*en kionónia gar hé filia*”, a közösségben van ugyanis a szeretet – ez a meglátása tükrözi Platónt.⁸ A szakfilozófia terén is alkalmazza ezt a kifejezést, és beszél a lélek és a test, az egész és a rész közösségéről.⁹ Arisztotelész hatása azonban a társadalomelmélet terén a legmaradandóbb. A jeles ógörög gondolkodó minden több embert érintő viszonyt, kötődést, szövetséget (*szümmakhia*) *koinóniának* nevez, legyen szó mesterséges (szerződésből, *szünthékéből* származó), vagy természetes (családi, népi) közösségről. Ezen közösségek mindmind a legtágabb értelemben vett politikai (értsd: poliszos, társadalmi) valóságnak, vagyis a városállamnak a részei, amely azért is a legfelsőbb rangú közösség, mert lényege szerint a legfőbb jó megvalósítására kell törekednie.¹⁰

A szakrális területen a *koinónia* gondolata úgy bukkan fel, mint az istenség és az ember közötti közösségre jutás kifejezése, egyfajta isteniből való részesedés leírása. Ennek kerete, formája nagyon sokszor a közös étkezés, vagy valamilyen mágikus, részegítő ital fogyasztása volt, amely extatikus állapotot hozott létre (amelyben az ember misztikusan egyesülhetett az istenséggel).¹¹ Ezért is jelenhet meg az ókori görögöknél az a felfogás, hogy az ember és az istenség kultikus asztaltársá lesz. Erre utal számos szerző (Démoszthenész, Euripidész). Platón szerint az áldozatok (s az azokhoz kapcsolódó lakoma) azért vannak, hogy létrehozzák a közösséget az istenek és az emberek között.¹²

A latin nyelvű irodalomban azt tapasztaljuk, hogy a *koinóniának* társadalmi téren nem annyira a *communio*, hanem inkább a *societas* vagy a *communitas* (amely szavak egymásnak szinonimái a nyelvhasználatban) felel meg. Ennek hátterében az sejthető, hogy az arisztotelészi szóhasználat – amelyben a *polisz* a legteljesebb *koinónia* – határozza meg a közgondolkodást.¹³ Arisztotelésztől ered az ókorban állandósuló, és napjainkban is használt *koinónia politiké*, vagy latinul *societas politica*, vagy *communicatio politica* (politikai, társadalmi közösség) kifejezés.

⁸ ARISZTOTELÉSZ, *Etica Nic.*, VIII, 11 (1159b 31).

⁹ ARISZTOTELÉSZ, *De anima*, 407b. Ez gondolkör leteszi azon filozófiai *communio*-felfogás alapjait, amely majd visszaköszön az egyházi szerzők krisztológiai irodalmában, amikor Jézus Krisztus emberi személyében a két természet viszonyát vizsgálják.

¹⁰ Ld. ARISZTOTELÉSZ, *Politika*, I, 1.

¹¹ Ld. HAUCK, F., art. *koinónosz* etc., in ThWNT 3, 799k.

¹² PLATÓN, *Szümposzion*, 188b.

¹³ Ld. KAUPP, P., art. *Gesellschaft*, in HWPh 3, 461.

b) A bibliai gyökerek

Az Ószövetség LXX-fordításában a *koinónia* a *hbr* gyökre visszavezethető *há-bér* fogalmat jelöli. A szöveghelyeket megvizsgálva azt látjuk, hogy a héber nyelv ezzel a szóval az emberek egymás közötti viszonyát írja körül (olykor a bálványokhoz fűződő emberi viszonyt is), ám soha nem alkalmazza ezt a kifejezést az Isten és az ember közötti kapcsolat megjelölésére.¹⁴ Ennek minden bizonnyal a pogányság kultuszai és bálványáldozatai jelentik az okát. Nem kell ezen csodálkoznunk, ha figyelembe vesszük a fentebb leírtakat, vagyis hogy pogány-kultikus szövegkörnyezetben az áldozati lakoma minősült az istenség és az ember közötti közösség megteremtőjének.

Elsőként alexandriai Filón kezdi el a *koinónia* szót Isten és ember viszonyára alkalmazni, ám ennek előfeltétele, hogy ő már késői szerző, akinek nem annyira a primitív pogány bálványimádás, hanem sokkal inkább a fejlett hellenista bölcselet a kortársa. Alapvetően átveszi a görög filozófia nyelvezetét, amennyiben a *koinónia* fogalma alatt azt a szoros közösséget érti, amely az ószövetségi áldozat, a kultusz révén Isten és az ő kiválasztott népe, a hívó ember között létrejön.¹⁵ Ez a megközelítés egyébként mondhatni zsidó alternatívája a keresztény gondolatnak, a kenyértörési *communió*nak.

Az Újszövetség szövegeit megvizsgálva azt látjuk, hogy a szentírási könyvek tartalmazzák a kifejezés főbb jelentési síkjait¹⁶:

– *Valakivel közös részt bírni valamiben, részesedni valamiből.* Elsősorban a hívő Istennel való közösségről van szó, amennyiben Krisztusból, Krisztusban részesedik.¹⁷ Ennek útja a hit, amely által az ember befogadja az evangéliumot. Mindazonáltal a részesedés¹⁸ legsajátosabb kifejeződése a kenyértörés közössége: „Az áldás kelyhe, amelyet megáldunk, nemde a Krisztus vérében való részesülés? S a kenyér, amelyet megtörünk, nemde a Krisztus testében való részesedés?” (1Kor 10,16). Ezen a ponton Szent Pál támaszkodik az ószövetségi áldozat gondolatára¹⁹, de nem kizárható a pogány filozó-

¹⁴ Ld. HAUCK, F., art. *koinónosz* etc., in ThWNT 3, 800–804.

¹⁵ PHILÓN, *De specialibus legibus*, I, 221.

¹⁶ Ld. HAUCK, F., art. *koinónosz* etc., in ThWNT 3, 804–810.

¹⁷ Ez a gondolat különösen is erőteljessé válik a jánosi teológiában: „Amit láttunk és hallottunk, azt nektek is hirdetjük, hogy ti is közösségben legyetek velünk. Mi ugyanis az Atyával és az ő Fiával, Jézus Krisztussal vagyunk közösségben” (1Jn 1,3).

¹⁸ Pálnál, de a *koinónia*-/*communio*-fogalom egész történetében elválaszthatatlan a közösség fogalma a részesedés tulajdonképpeni kifejezőjétől, a *metekhein* igétől, vö. HANSE, H., art. *metekhein*, in ThWNT 2, 830–832; SCHÖNBERGER, R., art. *Teilhabe*, in HWPh 10, 961–969.

¹⁹ „Nézzétek csak a test szerinti Izraelt: akik az áldozatból esznek, nemde az oltár részesei?” (1Kor 10,18) – az oltár itt Isten helyett áll.

fia kultikus asztalközösség fogalmának hatása sem (ld. a fentebb Philónról elmondottakat)²⁰. A részesedés másik kiemelt formája a Szentlélekből való részt kapás, amely megjelenik a közismert szentháromságos formulában: „Urunk, Jézus Krisztus kegyelme, Isten szeretete és a Szentlélek közössége legyen mindnyájatokkal” (2Kor 13,13). Akik közösen részesednek Istenben, azok egymással is közösségre lépnek. Ez a közösség nem csak lelki, hanem anyagi részesedést is magában hordoz, miként az nyilvánvalóvá válik akkor, amikor a jeruzsálemi közösség a lelki javait osztja meg a pogányokkal, a megtért pogány közösségek pedig anyagi javaikból adnak részt a jeruzsálemi közösségnek: „Jónak látták, de tartoznak is vele nekik [ti. a jeruzsálemieknek], mert ha lelki javaikban osztoznak a pogányok, kötelesek anyagiakban segítségükre lenni” (Róm 15,27).

– *Rész adni valakinek valamiből.* A profán görögben viszonylag ritka jelentés előfordul az Újszövetségben. A legnyilvánvalóbban az apostol és a helyi közösség kölcsönösségi kapcsolatában mutatkozik meg, amelyet Pál így ír le: „Akit a (keresztény) igazságokra tanítanak, engedjen részt tanítójának minden javából” (Gal 6,6). A közösségi gyakorlatban a másikért való gyűjtés fogja a közösségnek a részadási szintjét megjeleníteni.²¹

– *Közösség.* Az első jeruzsálemi közösség kapcsán ezt olvassuk: „Állhatatosan kitartottak az apostolok tanításában és közösségében, a kenyértörésben és az imádságban” (ApCsel 2,42). A közösség itt semmi esetre sem jelentheti még az intézményes egyházat, hiszen Pünkösöd után kevéssel még az sem volt letisztázott kérdés, milyen viszonylatban áll a keresztény közösség a zsidósággal, illetve a pogánysággal. Ami itt kifejezésre jut, az egyfelől a közösség a részadás értelmében (ld. fent, vö. ApCsel 2,44); másfelől pedig az a szeretetteljes ragaszkodás, amely az első krisztushívókat (akiket ekkor még nem is neveztek így) egybefűzte, a szeretetben elválaszthatatlanná tette. A közösség tehát inkább lelki, elvont jellegű, mintsem intézményes és állandósult.

Ezen a ponton kell még tennünk egy megjegyzést. Az Újszövetség megfogalmaz egy sajátos szempontot a közösség kapcsán, mégpedig az Atya és a Fiú közötti kapcsolatot. Ez a közösség és kapcsolat Jézusban mintegy kiterjed a benne hívőkre, akik így részt kapnak az Atya és a Fiú közösségéből.²²

²⁰ „Amit a pogányok áldoznak, azt nem Istennek, hanem a sátánnak áldozzák. Igazán nem óhajtom, hogy közösségre lépjete a gonosz lélekkel. Ti nem ihatjátok az Úr kelyhét is, meg a sátán kelyhét is. Nem részesedhettek az Úr asztaláról, meg a gonosz lélek asztaláról” (1Kor 10,20–21).

²¹ „A jótékonyaságról és az adakozásról ne feledkezzetek meg, mert az ilyen áldozat kedves az Istennek” (Zsid 13,16).

²² Ennek legszebb kifejtését ld. Jn 14–15.

Azonban az erre vonatkozó evangéliumi szakaszokban *nem találkozunk* a *communio* kifejezéssel – ennek oka az, hogy (miként láttuk) ez a szó nem jelenti azt az absztrakt értelemben vett közösséget, ahogyan az a mi fogalmainkban él. Amikor a szentháromságos belső dinamikáról, vagy az embernek abba való bekapcsolódásáról van szó, akkor képek, hasonlatok állnak előttünk. A legkifejezőbb minden bizonnyal a szőlőtőről és a szőlővesszőkről szóló parabola.²³ A páli nyelvezet ennek a közösség-gondolatnak a leírására használja a test és a tagok hasonlatát.²⁴

A fentiekből összegezve megállapíthatjuk, hogy a *koinónia* fogalom mind a pogányságban, mind az ószövetségi zsidóságban fellelhető. A görög filozófia kidolgozza a szeretet és a közösség szoros egységének gondolatát, ami az egész világ fenntartó és rendező elve, a kultusz terén pedig rendelkezik a szakrális áldozat és közös étkezés révén az istenség és az ember között létrejövő közösség vetületével. Épp ez utóbbi szempont miatt a zsidó irodalom az emberek közötti közösséget (elsődlegesen mint részt kapás) nem terjeszti ki Isten és ember kapcsolatára (a bálványokhoz kötődő kultusz és a szakrális áldozati étkezések okán). Alexandriai Philón az, aki egyesíti a két gondolati áramlatot a jeruzsálemi Szentélyben bemutatott áldozat kapcsán, és beszél a részt kapást jelentő közösségről Isten és ember között. Az újszövetségi szóhasználat nyilvánvalóan támaszkodik ezen örökségekre (ld. Szt. Pál), ám kidolgozza egyfelől a részt adás – részt kapás sajátos kölcsönösségi dinamikáját, másfelől pedig az elvont, a lelki-hitbeli közösség gondolatát. Mindazonáltal az intézményesült Egyház mint közösség fogalma (jól érthető okokból) még nem jelenik meg az újszövetségi iratokban.

2. COMMUNIO AZ EGYHÁZ TEOLÓGIAI HAGYOMÁNYÁBAN

a) A *communio* mint az Egyház struktúrája és funkciója

Mint láthatjuk, a *communio* fogalma nem az egyháztan sajátja, más teológiai területen, eltérő szöveggörnyezetben bukkan fel. Ez nem jelenti azt, hogy az Egyház életében ne lett volna jelen a közösségiség eleme, hanem alapvetően arról van szó, hogy az Egyház teológiai szinten nem mint *communio* kerül meghatározásra, hisz ez a fogalom sajátos jelentéssel bír az adott korban. F. Pierini így ír: „A kis keresztyény csoportokban, amelyek egyház közösségként is-

²³ Ld. Jn 15,1skk.

²⁴ Ld. Róm 12,5; 1Kor 12,12skk.

merték el egymást, a kereszténység gyakran eljutott a «*communio*» ideáljáig, vagyis a valódi «*totális kommunikáció*» egy formájához”. És miben nyert kifejezést ez a „*totális kommunikáció*”? Megújult struktúrákban, asszociatív folyamatokban, integrációban, a diszkrimináció felszámolásában és a konfliktusok sikeres kezelésében. Így a kereszténység mint közösség gondolata a Római Birodalom kontextusában nem annyira teológiai-spirituális, elvont jellegű, hanem sokkal inkább társadalmi színezetet ölt.²⁵ Megfigyelhető éppen ezért az is, hogy az Egyház mint közösség gondolatára milyen fontos hatást gyakorol az ókori államelmélet – látható ez már Római Szent Kelemennél is.²⁶

A *communio* tehát nem az Egyház lényegét, teológiai természetét, hanem struktúráját és funkcióját írja le, így valójában szinonimájaként kell olvasnunk a *societas* és az *institutio* kifejezéseket.²⁷ Az Egyház szintjén ez kettős megvalósulást nyer:

– Az üzenet kommunikációja *communiót* hoz létre, a megosztás fentebb kifejtett gondolata alapján. Ez állandósulva társadalmi intézménnyé lesz.

– A *communio* nem más, mint lépés a tömegtől a rendezett, strukturált társadalmi közösség felé. „Pontosabban fogalmazva: a tömegszerű részvételből egy szerep elsajátítása révén az egyén belép a közösségbe; majd pedig a személyek közötti kölcsönös csere révén eljut a közösségi kapcsolathoz”²⁸.

A *communio* tehát alapvetően az egyházalkotmányban érhető tetten. Jelentési síkjai igen gazdagok: leírja a püspöki kollégiumon belüli kapcsolatot, a püspök és a hívők közötti viszonyt, de sajátos módon – és eucharisztikus hangsúllyal – jelöli a hívek egymás közötti közösségét is (mindannyiszor társadalmi hangsúllyal).²⁹ Antióchiai Szent Ignác hangsúlyozza, hogy az Egyház közösségének egységét két dolog hozza létre: a hierarchia és a liturgia.³⁰ Ezen látásmód alapján nem meglepő, hogy a Vulgata a *koinónia* kifejezést nem egyszer *societas*-ként adja vissza a latinban.

Amennyiben az Egyház közösségi rendje fennáll, annak mindig sajátos ismertető jegye lesz a béke. Nem egyszer találkozhatunk tehát a *communio* et *pax*, a *koinónia kai eiréné* megfogalmazással.³¹

²⁵ Ld. PIERINI, F., *Mille anni di pensiero cristiano. Le letterature e i monumenti dei Padri*, vol. I: *Alla ricerca dei Padri*, Paoline, Cinisello Balsamo 1988, 216.

²⁶ Vö. VANYÓ, L., *Bevezetés az ókeresztény kor dogmatörténetébe* (Ókeresztény írók 20), SZIT, Budapest 2009, 98.

²⁷ Ld. uo. 221skk.

²⁸ Uo. 222.

²⁹ Ld. HERTLING, *Communio. Chiesa e papato nell'antichità cristiana*, PUG, Roma 1961, 5–7; vö. HAMER, J., *La Chiesa è una comunione*, Morcelliana, Brescia 1964, 170–174.

³⁰ Vö. VANYÓ, L., *Bevezetés az ókeresztény kor dogmatörténetébe*, 98k.

³¹ Ld. uo.

Ennek alapján világos az is, hogy a hitvallásban található *communio sanctorum* elsődlegesen a szent dolgok (*sancta*) közösségét jelenti, s csak ennek folyományaként, második helyen a szent személyek (*sancti*) közösségét. Külön már nem is kell hangsúlyoznunk, hogy ennek alapja továbbra is a *communio* mint részt kapás dinamikájában áll fenn.

„Az első ezredév kereszténységében az egyházi kommunikáció–társadalom–közösség gondolatához számos konnotáció kapcsolódik; magában foglalja (...) azt az elköteleződést és ragaszkodást, ami valódi megtérést jelent; mindenekelőtt liturgiaként, szent szolgálatként fejezi ki magát, Isten Szavának kommunikációja és az eucharisztikus kommunikáció–részesedés, valamint a többi szentség kommunikációja–részesedése által. Ez a szolgálat, amelyre alkalmas időkben és helyeken kerül sor, szeretetszolgálatként és támogatásként is kifejeződik, intézményes szervezetheként nyilvánul meg”³².

Az egyházatyák körében a *communio* témaköre az Egyházzal kapcsolatban még egy sajátos kontextusban bukkant fel. Tovább vezetve az ókori (Platón, Arisztotelész, Cicero) államelméleteket, megjelent az Egyház közösségi rendjén belül megteremtendő, megszületendő konszenzus szükségességének gondolata. Az erről való elmélkedést minden bizonnyal ösztönözte egyfelől az eretnokségek okozta széthúzás, másfelől pedig az a veszély, hogy az üldözésektől megsebzett Egyház részekre zuhan szét. A *communio*-teremtő konszenzus gondolatának legékesebb példája Lerinoi Szent Vince, aki megfogalmazza az igaz hit jól ismer kritériumrendszerét híres *Commonitorium*-ában: „*id teneamus, quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est, hoc est etenim vere proprieque catholicum*”³³ – azt tartjuk, amit mindenhol, amit mindenkor, amit mindenki hitt, mivelhogy ez az igazán és sajátosan katolikus. Ezzel a társadalmi értelemben vett *communio*-felfogás úgy jelenik meg az Egyházban, mint a mindenhol, mindenkor, mindenki által osztott konszenzus elve.

b) Példák *communio* alkalmazására a patrisztikus teológiában

A teológiában – alapozva a *koinónia* szó görög és bibliai jelentéseire – az egyházatyáktól kezdve Isten önközlésének leírására használták ezt a fogalmat.³⁴ Igei alakjának – *communicare* – szinonimájaként szerepel nem egyszer a *par-*

³² PIERINI, F., *Mille anni di pensiero cristiano*, vol. I, 223–224.

³³ LERINOI SZENT VINCE, *Commonitorium*, 2, 3 [PL 50, 610].

³⁴ Ld. LAARMANN, M., art. *Selbstmitteilung*, in HWPh 9, 487–490.

ticipare és a *coninquinare* (ismét csak összhangban a *koinónia* görög jelentésével). Lucius Apuleius, a II. században élt bölcsele és Ízisz-pap, az észak-afrikai Madaura városában tevékenykedett. Ő azt feltételezte, hogy az isteni és az emberi természet között semmilyen kommunikáció nem lehetséges. Ennek oka az isteni és az emberi természet közötti radikális különbözőségben keresendő. Nézetei – mint a korabeli platonikus áramlat kifejeződései – oly mértékben befolyásolták a közgondolkodást, hogy Szent Ágoston is reagált rájuk *De civitate Dei* című művében, ahol előbb leírta Apuleius álláspontját³⁵, majd kifejtette, hogy az emberi véges nyomorúság és az isteni végtelen boldogság között valóban nehéz elképzelni pusztán bölcselekedés révén a közvetítést.³⁶ Mindazonáltal az emberré válás misztériumában megjelenik a közvetítő (*mediator*) Isten és ember között, aki által az ember részt kaphat az isteni életből.³⁷ Isten és ember közössége (*communio*) a Jézus Krisztusban mint közvetítőben (*mediator*) megvalósuló részesedés (*participatio*) révén lehetséges.

Ez a gondolatiság szüli meg a keresztény teológia és lelakiség csodálatos világát, az Isten és az ember *koinóniájának* elképzelését. Már Lyoni Szent Iréneusz is szól arról, hogy az Egyházat nem más alkotja meg, hozza létre, mint az Atya és a Fiú ismerete, valamint a szentlelkes részesedés.³⁸ Mint látható, az egyházi–keresztényi közösség alapja az a közösség, amely a részesedés révén Isten és ember között létrejön.³⁹

Egyiptomi Makariosz szerint az emberi lélek igazi élete nem más, mint hogy titokzatos közösségre (*müsztiké koinónia*) lép Istennel.⁴⁰ Ezt a közösséget a Szentlélek hozza létre. A földi élet során mindvégig beteljesületlen marad ez a közösség, azonban az eszkatologikus perspektívában, a halál utáni beteljesedés ígérétében elnyeri végső mértékét. Az embernek a szeretettől megsebzett lelke ugyanis vágyakozik a szellemi és misztikus egyesülésre (*noété kai müsztiké szünouszia*) Istennel, ami csakis a megszentelő közösség által lehetséges (*en hágiaszmó koinónia*).⁴¹

A görög atyák szentháromságtani eszmélkedéseiben is találkozunk a *koinónia* fogalmával. Athéni Athenagoras szerint az Atya és a Fiú (mint az

³⁵ SZENT ÁGOSTON, *De civitate Dei*, IX, 12.

³⁶ A köztes lények mint teremtmények szintén tökéletlenek: az angyalokban véges boldogság, az ördögökben végtelen nyomorúság leledzik.

³⁷ „... beatus et beatificus Deus factus *particeps* humanitatis nostrae compendium praebuilt *participandae* diuinitatis suae” – SZENT ÁGOSTON, *De civitate Dei*, IX, 15 (kiemelés tőlünk – TCs).

³⁸ Ld. LYONI IRÉNEUSZ, *Adv. Haer.* II, 6, 1; III, 11, 6.

³⁹ Vö. VANYÓ, L., *Bevezetés az ökeresztény kor dogmatörténetébe*, 101.

⁴⁰ Vö. EGYIPTOMI MAKARIOSZ, *Hom.* IV, 15 [PG 34, 484].

⁴¹ Ld. EGYIPTOMI MAKARIOSZ, *Epistola magna et perutilis* [PG 34, 415].

Atyából előjött, teremtetlen Ige) között áll fenn *koinónia*. Ennek a közösségnek a kifejezője az is, hogy a Szentháromságban a Három különbözik a belső rend szerint, azonban mégis egy a lényeg, az erő szerint.⁴² A szentháromságtan *koinónia*-felfogása ihletet meríthet ezen a téren a platóni elgondolásból az ideák közössége gondolatából, ahol (mint láttuk) az egység és a differenciáltság egyszerre való fennállása (kizárva az egymásba olvadást vagy a szétzuhanást) a *koinónia* fogalmában nyer magyarázatot.

c) A középkori teológia

A középkori teológiára nagy hatással volt Dionysius Pszeudo-Areopagitész munkássága. Ő kifejtette, hogy Isten minden létezők ősoka, maga a legfőbb Jó, amelyről elmondható, hogy (önnön természetének megfelelően) mindent az önmagával való közösségre hív.⁴³ Csakis azért létezhet bármi, mert benne, Istenben mint okban és mint jóságban részesedik – ha a dolgok lényege (*ouszia*) és őselve (*arkhé*) nem részesedne benne, akkor az adott dolgok nem állhatnának fenn.⁴⁴ Dionysius-t követve Aquinói Tamásnál – a rögzült latin fordítás szerint – már így jelenik meg ez az alapelv: „*bonum est diffusivum et communicativum sui*”⁴⁵. A keresztény hitben a szentségek szentsége (*teletón teleté*), az Eucharisztia jelenik meg mint *koinónia* és szünaxisz. Ez ugyanis „*elkülönülő életeinket egybeköti az egy-alakú megistenülésben*” (*he-noeidé theoszisz*), így hozza létre a közösséget és az egységet (*koinónian kai heonószin*).⁴⁶

Alexander Hales ferences szerzetes és hittudós is igyekezett tovább építeni a Pszeudo-Areopagitész által letett alapokon. A legfőbb Jó közlése, megosztása szerinte kettős módon játszódhat le: egyfelől a természet szerint (*per modum naturae*), erre akkor kerül sor, amikor a Szentháromságon belül az Atya nemzi a Fiút; és akarat szerint (*per modum voluntatis*), amikor a Szentháromságban az Atya és a Fiú önközlése révén beteljesül a Szentlélek eredése által a szeretetközösség.⁴⁷ Ugyanezt az elgondolást képviseli a másik

⁴² Ld. ATHÉNI ATHENAGORASZ, *Legatio pro Christianis*, X és XII [PG 6, 909 és 916].

⁴³ „... *to prosz koinónian heautész ta onta kalein*...” – DIONÜSZIOSZ PSZEUDO-AREOPAGITÉS, *De coel. hierarchia*, IV, 1 [PG 3, 177].

⁴⁴ Uo.

⁴⁵ Ld. DIONÜSZIOSZ PSZEUDO-AREOPAGITÉS, *De div. nom.*, IV, 20 [PG 3, 717–721]; vö. AQUINÓI TAMÁS, *S. Th.*, I. q. 73. a. 3.

⁴⁶ DIONÜSZIOSZ PSZEUDO-AREOPAGITÉS, *De eccles. hierarchia*, III, 1 [PG 3, 423].

⁴⁷ „... *quae communio est per amoris affectum sive caritatem*” – ALEXANDER HALES, *Summa theologiae*, I. inq. 2. tr. un. q. 3. cap. 5; idézi: LAARMANN, M., art. *Selbstmitteilung*, in HWPh 9, 488.

jeles ferences hittudós, Szent Bonaventúra, amennyiben a Szentháromságon belüli, az abszolút jóság természetéből fakadó szükségszerűségként tételezi az isteni önközlést, amely által egy intratrinitáris kommunikáció valósul meg: „*divina natura est summe bona et actualissima: ergo summe potest et vult se communicare*”⁴⁸ – az isteni természet a legmagasabb fokon jó és aktusban lévő, tehát a legmagasabb fokon képes és akarja önmagát kommunikálni.

A középkori teológia elkezdett emellett foglalkozni a Szentháromságon kívüli önközlés és közösség gondolatával is, bár ez kevésbé vált hangsúlyossá. Petrus Johannes Olivi az egész teremtmői aktust Istennek mint a legfőbb jónak a kommunikációjaként fogta fel, míg Nagy Szent Albert abban a tényben, hogy Isten közli önmagát és jótéteményeit (*communicare se et bonitates suae*) az emberrel, az irigységet nem ismerő legfőbb Jó jelét látja.⁴⁹

Aquinói Tamás többszörösen is foglalkozik a *communio* kérdésével, és annak három nagy jelentési körét különíti el⁵⁰:

– *Közösség (társadalmi értelemben), társadalmi kapcsolat.* Ennek kapcsán Tamás egyfelől kitér a pogányokkal, a hitetlenekkel való közösség (értsd: társadalmi kapcsolat, közös étkezés) tilalmára⁵¹, illetve a családi (*communio domestica*)⁵² és az állami közösség (*communio politica*)⁵³ okaira, céljaira.

– *Részesedés, közös cselekvés.* Ezen a téren Tamás visszanyúl a görög filozófia örökségéig, és kiemeli az ilyen értelemben vett *communio* (szinonimája a *communicatio*) bensőleges kapcsolódását a szeretethez: „*beneficentia autem et communio pertinent ad caritatem, misericordiam et liberalitatem*”⁵⁴. Külön figyelmet érdemel, hogy ez a mondat sajátos szöveggörnyezetben hangzik el, a Zsidókhhoz írt levél magyarázata kapcsán: „*A jótékonyaságról [beneficentia] és az adakozásról [communio] ne feledkezzetek meg, mert az ilyen áldozat kedves az Istennek*” (Zsid 13,16). Vagyis a *communio* felmutatja a részt kapás – részt adás dinamikáját, amelyről a bibliai elemzésnél, az adománygyűjtések kapcsán már szoltunk.

⁴⁸ BONAVENTURA, *In 1 Sent.*, d. 9, a. un., q. 1, fund. 4.

⁴⁹ Ld. LAARMANN, M., art. *Selbstmitteilung*, in HWPh 9, 488 – Laarmann itt emlékeztet arra az alapelvre, amelyről a platóni *koinónia* kapcsán szoltunk, miszerint az szembeszegül az önzéssel, az irigységgel, a kisajátítással, ezért szükséges azt a világegyetem, illetve az állam belső rendjének fenntartójaként tételeznünk.

⁵⁰ Ld. SCHÜTZ, L., *Thomas-Lexikon. Sammlung, Übersetzung und Erklärung der in sämtlichen Werken des hl. Thomas von Aquin vorkommenden Kunstausdrücke und wissenschaftlichen Aussprüche*, idézve a Navarrai Egyetem által jegyzett elektronikus kiadás alapján: <http://www.corpusthomisticum.org/tl.html> (2011.03.20).

⁵¹ AQUINÓI TAMÁS, *S. Th.*, II–II. q. 10. a. 9.

⁵² AQUINÓI TAMÁS, *S. Th.*, I–II. q. 105. a. 4.

⁵³ AQUINÓI TAMÁS, *S. Th.*, I–II. q. 90. a. 2.

⁵⁴ AQUINÓI TAMÁS, *S. Th.*, II–II. q. 85. a. 3. arg. 3.

– *Oltáriszentség*. Tamás korára már állandósult az Oltáriszentségnek *communio*-ként való megjelölése, ám ennek megvan a maga erőteljes filozófiai-teológiai alapja: az, hogy az Eucharisztia által részesedünk Krisztus testén és vérében keresztül az Ő istenségében⁵⁵. Ez a gondolat visszatükrözi a közösség mint részt kapás gondolatát. Ehhez még hozzáfűz (más helyütt pedig megerősít⁵⁶) Tamás egy másik szempontot, mégpedig azt, hogy az Eucharisztia összegyűjti és egységbe kapcsolja az embereket – ezen a ponton láthatjuk, hogy az Eucharisztia miként kötődik az Egyház gondolatához.

Ahol ez a három szint egybetalálkozik (társadalmi szervezet, közös cselekvés és isteni *communio*) az nem más Aquinói Tamás szerint, mint az Isten népe gondolat. Ezt – követve Szent Ágoston tanítását – így fejt ki a Zsidókhoz írt levélhez fűzött kommentárjában: „*sicut enim dicit Augustinus: «populus est coetus multitudinis, iuris consensu et utilitatis communione sociatus»⁵⁷. Quando ergo consentiunt in ius divinae legis, ut sint adinvicem utiles et tendant in Deum, tunc est populus Dei»⁵⁸.*

A késő középkorban jelenik meg a *communio* fogalmának egy új vetülete, mégpedig az egyéni vallásosság, a lelkiség terén. Eckhart mester szól az Istenről, aki adományait szünet nélkül magát adja, ajándékozza az embernek. Az ember, aki ezeket befogadja, közösségre léphet vele. A *devotio moderna* számára is kedves gondolat, hogy Isten a kegyelemben közli (*communicat*) önmagát. Az embernek is Istennek ehhez a szerető kegyelmi dinamizmusához hasonlóan kell élnie: jósággal és szeretettel kell fordulnia szenvedő, nehéz helyzetben lévő embertársaihoz – az isteni jóság *communio*-teremtő *communicatio*-ja így valósul meg az emberi létezés szintjén.

Mint láthatjuk, a *communio*-gondolat kapcsán el kell választanunk a strukturális–intézményes és a szisztematikus teológiai szinten. Az Egyházat az első értelemben tekinti a keresztény hagyomány *communiónak*, ami jelenti úgy a szent dolgokban való közös részesedést, mint a szeretetszolgálatot, a kölcsönös segítségnyújtást. A dolog lényegéből fakadóan az így felfogott közösség mindannyiszor intézményt, *societas*-t is jelent.

⁵⁵ „... dicitur communio, quia communicamus per ipsam Christo et quia participamus eius carne et divinitate, et quia communicamus et unimur ad invicem per ipsam” – AQUINÓI TAMÁS, *S. Th.*, III. q. 73. a. 4

⁵⁶ „... dicitur communio vel synaxis, quod idem est, inquantum scilicet homo congregatur ad unum et ad seipsum et ad alios ei, quod est maxime unum, coniunctus” – AQUINÓI TAMÁS, *Scriptum super sententiis*, IV. d 8. q. 1. a. 1. qc. 3.

⁵⁷ SZENT ÁGOSTON, *De Civ. Dei*, II, 21.

⁵⁸ AQUINÓI TAMÁS, *In Hebr.*, VIII, 3.

A szisztematikus teológiában elsődlegesen a szentháromságtan terén jelent meg a *communio* fogalma az egyházatyák és a középkor teológiájában. Itt a Személyek dinamikus kapcsolatát, önközlését, szeretetben beteljesülő egységét írja le. Mindazonáltal felbukkant a másik szempont is, mégpedig a bibliai (elsődlegesen a jánosi és a páli) teológiára alapozva, miszerint maga az ember is részesedhet ebben az isteni közösségben. Mondhatni a Szentháromság (mint legfőbb Jó) lényegéből fakad, hogy megosztja, kommunikálja magát az emberrel, hogy így részt adjon neki életéből, és ezáltal közösségre lépjen vele. Ennek a szempontnak jelenti kivételes konkretizálódását és beteljesülését az Eucharisztia, a szentségek szentsége, amelyben Istennek ez az önmegosztó-közösségteremtő akarata a leginkább kézzelfoghatóvá válik.

Ha van a *communio* fogalmának egyháztani alkalmazása, akkor azt pont itt érhetjük tetten: az Eucharisztia egyházépítő, egyházi közösséget létrehozó, fenntartó és beteljesítő szerepében. Vagyis az Eucharisztia az a szentség, amelyben a *communio* strukturális–intézményes és szisztematikus teológiai dimenziója találkozik.

3. A REFORMÁCIÓ KORA – A FOGALOM ÁTALAKULÁSA

a) Luther és a reformátorok

A reformáció korában úgy az egyházban, mint a szisztematikus teológia más területein számos hangsúlyeltolódásra, eltérő álláspontok felbukkanására került sor. Mindeközben a *communio* fogalmának alkalmazása, a hozzá kapcsolt jelentés terén is eltérések mutatkoztak.

Martin Luther⁵⁹ a német nyelvbe az *ekklészia* szót nem akarja *Kirche*-ként fordítani (amely a görög *küriaké* kifejezésből ered), helyette a *Gemeine* (egyes esetekben *Sammlung*) kifejezést részesíti előnyben, amely magyarul gyülekezetként adható vissza. Ugyanezen szavak jelölik Luthernél a latin *communio*-t is, így gyakorlatilag a német nyelviség szintjén egyenlőségjel kerül az Egyház/*ekklészia* és a közösség/*communio* közé. Ebben a távlatban olvassa a nagy reformátor az Apostoli Hitvallás *communio sanctorum* fogalmát is. Ezt ő *heilige Gemeinde* vagy *Gemeine der Heiligen* formában adja vissza németül. A ki-

⁵⁹ A témához ld. HOLL, K., *Die Entstehung von Luthers Kirchenbegriff*, in Uő., *Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte*, vol. 1, Luther, Tübingen 1921, 245–278; ALTHAUS, P., *Communio sanctorum. Die Gemeinde im lutherischen Kirchengedanken*, Ch. Kaiser, München 1929; vö. Ld. RENDTORFF, T., art. *Gemeinde*, in HWPPh 3, 238.

fejezés jelentési mezeje elsődlegesen a Szentlélek működésére utal: a Lélek gyűjti egybe az Egyházat és tartja életben Isten Igéjének hallgatása által. Így tehát a *communio sanctorum* értelmezésében a lutheri hangsúly átkerül a szent dolgok (*sancta*) közösségéről az Isten által megszentelt személyek (*sancti*) közösségére, miként azt az ágostai hitvallás is megfogalmazza: „*Est autem ecclesia congregatio sanctorum, in qua evangelium pure docetur et recte administrantur sacramenta*”⁶⁰. Mint láthatjuk, a *communio* fogalmát felváltja a *congregatio*, ez is mutatja a szubjektum irányába való eltolódást. Hiszen a *communio* – miként írásunk elején megmutattuk – elsődlegesen a részt kapás, a részesedés objektív értelmében áll (fenntartója, középpontja az a valóság, amelyben az ember részesedik – az Egyház esetében a *sancta*). Ezzel szemben a *congregatio* mint gyülekezet egyértelműen a személyeket állítja a középpontba (az Egyház esetében a *sancti*-ről van szó).

Ez az eltolódás okozza, hogy a lutheri teológiában a *sancta* (a szent dolgok, a görögül *müsztérionnak*, latinul *sacramentum*nak nevezett szentségek) háttérbe szorulnak, nem ezek lesznek a tulajdonképpen egyházmisztérium hordozói. A misztérium mint olyan újfent személyes arcot ölt, hisz Luther számára maga Krisztus az: „*Mik tehát a misztériumok? Nem mások, mint maga Krisztus, vagyis Krisztus hite és evangéliuma*”⁶¹.

Luther a *communio sanctorum* értelmezésekor ezen felül még felhasználja a *communicare* ige jelentését is, amennyiben az Egyházon belül minden kereszténynek a kölcsönös szolgálat révén oda kell adnia magát, egyfajta áldozathozatalt kell felvállalnia.⁶² „*Mindennek, amink van, szolgálatban kell állnia. Ami nem áll a szolgálatban, az rablás*”⁶³ Ezzel a hangsúllyal tulajdonképpen a platóni államelmélet *koinónia*-felfogásának alap gondolatát vezeti tovább.

A nagy német reformátor megközelítésével radikálisan változott meg az Egyház képe. A *szentek közössége* elveszítette misztikus-objektív értelmét, és megjelent egy új hangsúlyú elgondolás, amelyben egyfelől radikálisan lecsökkent az intézményes-látható egyház szerepe (*Ecclesia visibilis*), míg a láthatatlan-szubjektív szempontú egyház (*Ecclesia invisibilis*) teljességgel az ekkleziológia központjába került. A lutheri felfogás jelentős hatást gyakorolt az újkori egyházfogalomra: a gyülekezet „*a vallási öntudat azon ténykedését jelöli, amelyben ez önnön előfeltételei felől nyilvánvaló módon bizonyosságot nyer*”⁶⁴. A szubjektum tehát az első, míg a gyülekezet – a maga objektív valóságával – a má-

⁶⁰ Ágostai hitvallás, VII. artikulus.

⁶¹ LUTHER, M., WA, 10/1/2, 126; vö. STUPPERICH, R. – RED., art. *Mysterium*, in HWPh 6, 265.

⁶² Ld. HONECKER, M., art. *Kirche. VIII. Ethisch*, in TRE 18, 318.

⁶³ LUTHER, M., WA 12, 470, 40; idézve: uo.

⁶⁴ RENDTORFF, T., art. *Gemeinde*, in HWPh 3, 238.

sodik. Nem csoda, ha ezen gondolatiság késői hajtásai között tarthatjuk számon az Európa-szerte elterjedt pietizmus erőteljes intézményellenességét. Ugyanez a megközelítés áll annak a kettősségnek a háttérében is, amelyet K. Barthnál figyelhetünk meg, aki következetesen külön akarja választani a hit (szubjektív-személyes) és a vallás (objektív-intézményes) szintjeit.

A *communio* gondolatának másik felbukkanása a protestáns teológiában krisztológiai természetű. Támaszkodva a *communicatio idiomatum* patrisztikus tanára, kidolgozzák Jézusnak mint közvetítőnek a gondolatát. Ő a „*simul Deus et homo*”, akiben (miként Khalkedón fogalmaz) a két természet nem keveredve, hanem egyfajta kommunikáció révén egybekapcsolva van meg. A protestáns ortodoxia így fogalmazza meg a *communio naturarum* gondolatát.⁶⁵

Eközben kialakul a *communio*-gondolatnak egy sajátos lelakiségi-misztikus vonulata is, amelyben a „*mystica et admiranda communio*” nem mást jelöl, mint a Krisztus és az emberi személy között titokzatosan létrejövő különös közösséget, ami a protestáns ortodoxia teológiájában koránt sem a katolikus értelemben vett misztikus élményre utal (*unio mystica* a Nagy Szent Teréz-i értelemben), hanem arra az egyesülésre, amely a hívő lelkében az úrvacsora vételekor lejátszódik.⁶⁶ Ebben az értelemben átértelmeződik az Eucharisztia mint *communio* gondolata. A katolikus (klasszikus) elképzelés azért nevezte azt *communiónak*, mivel éppen a reálprezencia okán lehetséges általa a részt kapás, amely megteremti Isten és ember, ember és ember között a közösséget. Ám a protestáns *relecture* pont a reálprezencia hagyományos értelme helyett kezd el misztikus közösségről beszélni, amennyiben a kenyérben, a kenyér alatt és mellette, lelkiekben játszódik le az Isten és az ember között a közösség létrejötte.⁶⁷ Másként megfogalmazva: a „reálkommunió” gondolata helyett bukkan fel a misztikus kommunió gondolata.

⁶⁵ Az már összetettebb kérdés, hogy ez a *communio* milyen *communicatio*-n alapul? A lutheri teológia nem csak Jézus Krisztus személyében, de a természetek között is reális *communicatio idiomatum*-mal számol, míg a kálvini az első esetben reális, a második esetben azonban csak verbális szinten tételezi azt – ld. PIEPMEIER, R., art. *Inkarnation*. III. *Der Inkarnations-Begriff von der Reformation bis zur Gegenwart*, in HWPh 4, 373; vö. HEPPE, H. – BIZER, E., *Die Dogmatik der evangelisch-reformierten Kirche*, Neukirchener, Neukirchen 1958², 328.350skk.

⁶⁶ A nagy reformátorok, mint Luther és Kálvin, tartózkodnak ettől a beszédmódtól (bizonyítva a katolikus teológia hatásától tartva), ám a protestáns ortodoxia nagyjai (C. Peucer, Ph. Nicolai) szívesen hivatkoznak Ph. Melanctonra, aki beszél „*a bennünk való isteni jelenlétről*” – MELANCTON, Ph., *Iudicium de Osiandro* (1552), in *Corpus reformatorum*, vol. 7 (szerk. Bretschneider, K. G.), Schwetschke, Halle 1840, 894; vö. HAAS, A., art. *Unio mystica*, in HWPh 11, 178.

⁶⁷ Az hármias prepozíció, *in*, *cum* és *sub* így nem fordul elő Luther saját tanításában. Halála után, a későbbi protestáns teológusok vitái során rögzül így ez a formula, elsőként Hesshus és Klebitz között heidelbergi összecsapásuk során (amely mindkettejük elbocsátásával végződött) –

b) Trient és a katolikus teológia

A XVI. század egyháztana az Egyházat a *societas* kulcsfogalma köré szervezve határozza meg: „több embernek morális és állandó kapcsolódása az egy közös célra való irányulásban, amelyet a közös cselekvés által lehet elérni”⁶⁸. A Trienti Zsinat kifejezetten egyháztani élő dogmatikai megnyilatkozást nem hozott, ám kiemelten a VI. sessio megigazulástani határozatában⁶⁹ foglalkozott – a *sola fides* elve és az üdvbizonyosság kapcsán – azzal a kérdéssel, hogy a hitnek milyen az összefüggésrendszere a tettekkel, s miért van kiemelt szerepe az Egyháznak mint látható valóságnak, közösségnek az egyes ember üdvössége szempontjából. A katolikus megközelítésben az *Ecclesia* tehát szükségszerűen *visibilis* is, hiszen – követve az ágostoni és a tamási vonalat – mint Isten népe és mint közösség, amelybe a megtérő felvételét kéri, intézményes-társadalmi karakterrel bír. Azonban az Egyház nem egyszerűen valamiféle társadalmi alakulat a sok eltérő csoportosulás között, hanem ez a *societas perfecta*. *Societas* mivolta hierarchikus alkotmányából, tökéletessége pedig eredetének és céljának természetfelettségéből adódik.⁷⁰

Ez a gondolkodás bő és alapos kifejtést nyert a zsinat utáni Római Katekizmusban, ahol az Egyház úgy jelenik meg, mint Isten hívő népe, amely szétszóródott a világban, s amely belső rendjénél, okánál és céljánál fogva különbözik a többi társaságtól.⁷¹ Itt már találkozunk a megszokott hármastagolással (küzdő, szenvedő és győzedelmes egyház), valamint az Egyház jegyének a látható közösség távlatában való olvasatával is.

Az újkorban ez a képlet nem csak a tisztán teológiai hangsúlyok miatt vált fontossá (ellensúlyozva a protestáns egyháztan szubjektív vonulatait, az objektivitás és a szakramentalitás terén fennálló hiányait), hanem azért is, mert a Katolikus Egyház merőben új helyzetbe került. Az északi államokban egyfelől kialakult a lutheri államfelfogás nyomán az államegyházi rendszer, élén az uralkodóval mint fővel, másfelől pedig a felekezeti tapasztalata okán újra meg kellett határozni az Egyház és az állam viszonyát úgy a kisebbségi katolikus területeken, mint a színgkatolikus államalakulatokban,

vö. WATT, H., art. *Eucharist (Reformation and post-Reformation Period)*, in *Encyclopedia of Religion and Ethics* (szerk. Hastings, J. – Selbie, J. A.), vol. 10, Kessinger, Whitefish (MO) 2003, 565.

⁶⁸ Idézi: LE GUILLLOU, M.-J., art. *Kirche. III. Theologische Vermittlung*, in *Sacramentum Mundi* 2, 1145.

⁶⁹ TRIENTI ZSINAT, *Határozat a megigazulásról* [DH 1520–1583].

⁷⁰ Vö. LE GUILLLOU, M.-J., art. *Kirche. III. Theologische Vermittlung*, in *Sacramentum Mundi* 2, 1145.

⁷¹ Különösen is nr. 105.

ahol nem egyszer (az újkori államelméletek hatására) kialakult az abszolút monarchia rendje. Az Egyház mint *societas perfecta* elgondolása lehetővé tette, hogy tisztán társadalmi szinten, mintegy „kifelé” lehessen értelmezni, milyen viszonyban áll a hívő közösség a civil intézményrendszerrel. A fogalom ezért mély és alapos kifejtést nyert a dogmatika mellett az egyházjog terén is.

Mindazonáltal a túlzóan objektiváló, az intézményes dimenziót túlhangsúlyozó egyháztan veszélyeket is hordozott magában: teológiai fogalmak váltak jogi természetűvé, az Egyház mint misztérium átalakult egyfajta fogalmi, elvont konstruktummá, amely nem volt képes integrálni a bibliai egyházfelfogás dinamikus elemeit, mindenekelőtt a részt kapás–közösségiség (*koinónia*) egyes szempontját.

4. ÚJKORI FILOZÓFIAI OLVASATOK – NÉHÁNY PÉLDA

Az újkori filozófiában megfigyelhető a *koinónia*–*communio* fogalmának a szekularizációja. Kilép abból a késő ókor és a középkor teológiai szöveggörnyezetéből, és új filozófiai jelentésekkel ruházzák fel.

Leibniznél egyedi kifejtést nyer a *koinónia*. Támaszkodva a keresztény irodalom Istennel való közösség, Isten közössége (*koinónia tou theou*) gondolatára, a neves filozófus kidolgozza ennek az elképzelésnek egy kozmológiai vetületét. Magát a monásként felfogott világot értelmezi *communió*-ként, amelyben létezik egy előre rögzített „*système de la communication des substances*”⁷². Ezen felfogás révén szembehelyezkedik a világ testre és lélekre, *res extensára* és *res cogitans*-ra való descartes-i megosztásával. Leibniz emellett használ egy másik teológiai kifejezést is a dolgok ezen egységének leírására, mégpedig a *perikhórésziszt*. Egy 1710-ben kelt, R. P. de Bosses-nak címzett levelében azt írja, hogy minden dolgok összefüggnek egymással, egyfajta *perikhórésziszt*-ben állnak, ezért egy dolog teljes megismerése feltételezné az egyetlen egészként felfogott univerzum ismeretét is. Mivel pedig ez lehetetlen, ebből kifolyólag az egyes dolgok tökéletes megismerésére sincs lehetősége az embernek.⁷³ Így tehát a leibnizi gondolatban a *koinónia* fogalma egybeolvad a *perikhórészisszt*-el.⁷⁴

⁷² Idézi: RIEDL, M., art. *Gemeinschaft*, HWPh 3, 240.

⁷³ Ld. LEIBNIZ, G. W., *Die philosophischen Schriften*, 2, 412; idézi: STEMMER, P., art. *Perichorese*, in HWPh 7, 258.

⁷⁴ A leibnizi szóhasználatnak megvan a maga előzménye J. H. Bisterfeldnél, aki a *perikhórésziszt* latinul így fordítja: *immetatio*. Ennek két formáját különíti el: reális (a természetben előforduló dol-

Kant *A tiszta ész kritikájában* szintén előveszi fogalmunkat, de Leibniztól eltérő módon alkalmazza. A *Gemeinschaft* az észlelés rendjében áll fenn, amennyiben az egyszerre létezőként észlelt tárgyakat egymáshoz való kapcsolódásukban tudom elképzelni. Azonos időben kölcsönösen meghatározzák egymás helyét, s egy egészet adnak ki. Ez teszi lehetővé számomra, hogy az egyes észleléseimet ne pusztán az egyedi tárgyakhoz kapcsoljam, hanem a belőlük összeálló egészhez. Ez kölcsönös egymásra hatást, viszonyt feltételez, egyfajta *commerciumot*. A dolgok tehát közösségben, vagyis egymáson kívül, de mégis egymásra hatással vannak.⁷⁵ Így tehát Kantnál a *Gemeinschaft* nem más, mint a viszony egy kategóriája, amelyet kölcsönhatásnak is nevezhetünk. Kant után ez a megközelítés – többek között Schopenhauer kritikájára – használaton kívül került. Az új-kantiánusok nem a viszony, hanem a mennyiség kategóriájába soroltan próbálták a közösség fogalmát feléleszteni, nem sok sikerrel.⁷⁶

A XIX. században a *communio*-gondolat sajátos megjelenésére figyelhetünk fel Hegel filozófiájában. Szerinte a *Gemeinde* nem más, mint az a közös öntudat, amelyben az isteni én legteljesebb módon kifejezi önmagát, és amelyre az egyes személy öntudata a szellem egységére való törekvés által eljut.⁷⁷ Az egyedi, egyszeri embertől így érkezünk meg az istenemberhez – itt található meg tehát az a pont, ahol a teológiából kiragadott fogalom végül mégis visszatér (még ha tisztán filozófiai síkon is) az Abszolútumhoz.⁷⁸

Mint láthatjuk, az újkor során a *communio* fogalma olykor kikerült a teológia berkeiből. Mindhárom példaként bemutatott elképzelés esetében azt tapasztaljuk, hogy a közösség gondolata szükségszerűen feltételez egy egységet, s a közösség mint olyan valami módon az egység és sokaság ősi problémakörére keresi a filozófiai választ. Mindazonáltal azt is észlelhetjük, hogy a szekularizált *communio*-fogalom nem bizonyult életképesnek elvágva a hitbéli gyökerektől. Mire eljutunk a XX. század kapujáig, tulajdonképpen csak két

gok egysége és közössége – *unio et communio*) és mentális (az emberi gondolatok egysége és közössége – *unio et communio*), ld. BISTERFELD, J. H., *Philosophiae primae Seminarium*, Leiden 1657, 186k; Uő., *Elementa logica*, Leiden 1657, 6k; ld. STEMMER, P., art. *Perichorese*, in HWPh 7, 258.

⁷⁵ Ld. KANT, I., *Kritik der reinen Vernunft* (Philosophische Bibliothek 505), Meiner, Hamburg 1998, 310 (II. Buch, II. Hauptstück, C: *Dritte Analogie. Grundsatz des Zugleichseins, nach dem Gesetze der Wechselwirkung, oder Gemeinschaft*, 306–313).

⁷⁶ Erre Hegelnek a *Gemeinschaft* kapcsán adott általános-mennyiségi olvasata is hatással lehetett – vö. RIEDL, M., art. *Gemeinschaft*, HWPh 3, 240.

⁷⁷ Ld. HEGEL, G. W. F., *Vorlesungen über die Philosophie der Religion* (Philosophische Bibliothek 63), Meiner, Hamburg 1966, 164 és 173.

⁷⁸ Meg kell jegyeznünk, hogy Hegel a kanti *Gemeinschaft* fogalmát azonban nem alkalmazza.

nagy tudománykör marad, amely még él ezzel a kifejezéssel: a szociológia (az ókori államelméletek által kijelölt pályán mozogva) és a teológia.

5. XX. SZÁZADI OLVASATOK A PROTESTÁNS TEOLÓGIÁBAN

A reformáció korabeli katolikus-protestáns vita az Egyházzal mint látható és láthatatlan valóságról, illetve ehhez kapcsolódóan a *communio sanctorum* gondolatáról meghatározta az azt követő évszázadok teológiai gondolkodását. A XX. században azonban mind a két oldalon olyan új szempontok merültek fel, amelyek hozzájárultak egyfelől a régi elvek újrafogalmazásához, másfelől pedig az álláspontok átgondolásához.

Az evangélikus teológiában mindenképpen külön említést érdemel D. Bonhoeffer munkássága. 1927-ben védte meg *Sanctorum communio* című doktori disszertációját⁷⁹, amely értékes munka, s a közösség fogalmát feszegeti. Az alcím elárulja a nagy vállalkozás központi hangsúlyát: *Eine dogmatische Untersuchung zur Soziologie der Kirche*. A dogmatikus elem egybekapcsolása az Egyház mint közösség szociológiai szemléletével az etika, az erkölcsiség kategóriáján keresztül sikerült Bonhoeffernek. A doktori téma vezetője, R. Seeberg is kiemelte, hogy ez a szerző sajátos szemléletének lényege: a krisztusi-etikai elem. Bonhoeffer szerint Krisztus közösségileg létezik, van jelen a világban, az Egyház ebben az értelemben *sanctorum communio* – ez a megfontolás hivatott a személyes és a közösségi dimenziót egybefogni. Ezáltal azt mondhatjuk, hogy a már Luthernél megfigyelt hangsúlyeltolódás a *sanctáról* a *sanctira* beteljesül Bonhoeffer munkásságában. Ennek gyakorlati-teológiai vetületeit megtalálhatjuk magyarul is megjelent művében, a *Követésben*.⁸⁰

Teológiai szempontból azt is mondhatjuk, hogy a boenhoefferi alapelv hermeneutikai szinten jut érvényre akkor, amikor R. Bultmann kijelenti, hogy „Krisztus a kérügmába támadt fel”⁸¹ – azaz Jézus egyfajta szubjektív hitmodellben, és egy ennek megfelelő „szentek közösségeként” megfogalmazott egyházkép szerint él tovább.

⁷⁹ BONHOEFFER, D., *Sanctorum communio. Eine dogmatische Untersuchung zur Soziologie der Kirche* (DBW 1) (szerk. Soosten, J. von), Gütersloher, Gütersloh 1986.

⁸⁰ BONHOEFFER, D., *Követés*, Luther, Budapest 2007².

⁸¹ BULTMANN, R., *Das Verhältnis der urchristlichen Christusbotschaft zum historischen Jesus*, Winter, Heidelberg 1961², 27.

K. Barth sajátos szempontból közelít a témához *Christengemeinde und Bürgergemeinde* című 1946-os írásában.⁸² Arra tesz kísérletet, hogy meghaladja az immár klasszikussá vált szembeállítást állam és egyház között.⁸³ Aból indul ki, hogy mindkét valóság a közösségiség egy-egy formája, amely még kisebb emberi közösségekből áll össze (*Gemeinschaft* és *Gemeinde*). Mindkettő azért áll fenn, mert van valami, amiben a tagjaik osztoznak. A *Christengemeinde* esetében ez az egy hit, egy remény és egy szeretet (mint az Egyház lételve), a *Bürgergemeinde* esetében pedig az azonos területen élőknek az azonos törvények alá való rendeltsége. Ez utóbbi közösség spirituálisan semleges. A kettő közötti viszony a tágabb és a szűkebb közösségi szinté: a *Bürgergemeinde* hordozza a *Christengemeinde*-t, biztonságot és keretet nyújt neki; míg a *Christengemeinde* imádkozik a *Bürgergemeindé*ért, ezáltal mintegy felelősséget vállal érte Isten előtt. A két *Gemeinde* között tehát egyfajta szolidaritás áll fenn, s ennek erőterében az Egyház akkor is be tudja tölteni tanúságtevői-igehirdetői küldetését, ha adott esetben nem nyer állami elismerést vagy támogatást.

A *communio*-egyháztan a XX. század végén került a protestáns teológiában előtérbe, amikor az ökumenikus párbeszéd keretében az Egyházak Ökumenikus Tanácsának *Faith and Order* Bizottsága a spanyolországi Santiago de Compostelában tartotta ötödik világkonferenciáját, amely *A koinónia felé vezető út a hitben, az életben s a tanúságtételben* címet viselte. Ezen az egyház-tani modellek közül a *koinónia*-gondolat vált vezérelvvé. A témával már az Egyházak Ökumenikus Tanácsának 1991-es canberrai (Ausztrália) konferenciáján is foglalkoztak. Ezen világtalálkozó hittani-reflektív folytatásaként is felfoghatjuk a F&O ötödik világkonferenciáját. A *koinónia*-modell alkalmazása az ökumenikus párbeszédben semmi esetre sem jelenti a katolikus *communio*-egyháztan átvételét. A legkritikusabb pont az a kérdés, hogy az egyházi *communio* elválasztható-e az eucharisztikus *communiótól*, vagy sem, s e kettő milyen viszonyban áll egymással. A protestáns szemlélet egyfelől feltételezi az elválasztás lehetőségét (pl. a református és evangélikus egyházi közösségek között megvalósult az interkommunió, az úrvacsorai közösség, az egyházi közösség azonban nem született meg), másfelől pedig az úrvacsorai közösségben az egyházi *communio* megvalósításának nem a célját, hanem az eszközét látják. A katolikus állásfoglalás egyfelől nem választja szét az egyházi és az eucharisztikus *communiót* (a korábbiakban már kifejtett teológiai okok miatt), és ezzel összefüggésben ellenzi az eucharisztikus kö-

⁸² BARTH, K., *Christengemeinde und Bürgergemeinde*, Kohlhammer, Stuttgart 1946.

⁸³ Vö. RENDTORFF, T., art. *Gemeinde*, in HWPPh 3, 239.

zösség eszközként való felhasználásának gondolatát – ez nem az ökumenikus együttműködés eszköze, hanem a célja, a teljes egyházi közösség elérésének kifejeződése.

Az ökumenikus szinten a *koinónia* gondolata alapvetően az apostoli hit közösségi megvallásának a vágyaként jelentkezik. Sor kerül a közös szentségi élet lehetőségeinek a keresésére (alapvető szinten a keresetség, kiemelten az Eucharisztia kérdése kapcsán), amely magában foglalja az egyházak és egyházi közösségek között megvalósuló közös életet (tagok és szolgáltevők kölcsönös elismerése), valamint a közös küldetést (igehirdetés, *kérügma* és tanúságtétel, *martúria*) is. Sok szempont okán úgy vélik, hogy ez a modell a legalkalmasabb az ökumenikus egyházközi viszonyok értelmezésére.

A Faith and Order 2005-ben jelentette meg *Az Egyház természete és küldetése. Állomás egy közös nyilatkozat felé vezető úton* című dokumentumát.⁸⁴ Ebben a *koinónia*-egyházmodell elfogadása után megkezdődött munka, az újabb teológiai vizsgálódások, valamint a BEM-dokumentum (Lima, 1982)⁸⁵ óta tapasztalt teológiai párbeszéd⁸⁶ nyert egyfajta összegzést. A dokumentum első fejezetének első része az Egyház természetét vizsgálja, ezen belül kapott helyet a *Biblikus megfigyelések* címet viselő alfejezet.⁸⁷ Első pontjai feltárják a biblikus vizsgálódás egyháztani eredményeit.⁸⁸ Mindenekelőtt az Újszövetségben tapasztalható egyháztani sokszínűség kerül említésre.

A kiválasztott négy egyháztani kulcsfogalom – Isten népe (Atya), Krisztus teste (Fiú), a Szentlélek temploma (Lélek) és a *koinónia* – összhangban áll a II. Vatikánum egyházzsemléletével.⁸⁹ Érdemes azonban megfigyelni, hogy az ökumenikus közelítés hogyan pozicionálja a *communiót*: nem alapelveként, központi modellként, hanem a többi bibliai képet összegző megközelítésként, szintetikus rendező elvként. Az Egyház mint *koinónia* témájának egymagában hosszabb részt szentelnek, mint az előző három pontnak

⁸⁴ WCC – COMMISSION ON FAITH AND ORDER, *The Nature and Mission of the Church. A Stage on the Way to a Common Statement* (Faith and Order Paper nr. 198), WCC Publications, Geneva 2005 [=NMC] (magyarul megjelenés alatt).

⁸⁵ A cím rövidítés: *Baptism, Eucharist and Ministry*; magyar fordításban megjelent: *Keresetség, Úrvacsora, Lelkesi szolgálat* (Limai dokumentum), in *Teológiai Szemle* XXIX (1986/4), 193–211.

⁸⁶ Ennek legfrissebb összegzését nyújtja: WCC – COMMISSION ON FAITH AND ORDER, *BEM at 25: Critical Insights Into a Continuing Legacy* (szerk. Best, Th. F. – Grzelidze, T.) (Faith and Order Paper nr. 205), WCC Publications, Geneva 2007.

⁸⁷ NMC nr. 14–33.

⁸⁸ A biblikus vizsgálódás fontosságáról ld. WCC – COMMISSION ON FAITH AND ORDER, *The Bible. Its Authority and Interpretation in the Ecumenical Movement* (Faith and Order Paper nr. 99), WCC Publications, Geneva 1980.

⁸⁹ Ld. II. Vatikáni Zsinat, *Lumen gentium* dogmatikus konstitúció az Egyházról.

együttvéve.⁹⁰ Jele ez annak, hogy *koinónia–communio* vált az ökumenikus egyháztani párbeszéd kulcsfogalmává. A szemléletmód biblikus megalapozottsága az Ószövetségben a teremtet világ épségének, teljességének gondolatában és a *b^erit*, szövetség fogalmában lelhető fel.⁹¹ Isten és ember eme kivételes kapcsolatában a bűn okoz törést. A megváltói tett, Isten és ember kapcsolatának helyreállítása az üdvrendben Jézus Krisztus istenemberi személyéhez és küldetéséhez kapcsolódik, akinek halálában és feltámadásában, valamint a Szentlélek kiáradásában az emberek Istennel és egymással is közösségre léphetnek.⁹² Ebben a megközelítésben a többi jelentős bibliai kép – nyáj, ültetvény, épület, jegyesség stb. – mind-mind azt a valóságot akarja szimbolikusan kifejezni, amit a *koinónia* (közösen birtoklás, közösség) jelöl. Az Egyház mint közösség belső dinamikája mutatkozik meg abban is, hogy a hozzá kapcsolódó emberek élete átalakul, megosztják a közös hitet, s ez a hit gyümölcsöket terem bennük. Így az Egyház képessé válik arra, hogy egybefogja az embereket, sőt az egész teremtet, és ezáltal az isteni üdvterv eszközévé váljon.⁹³

Mint láthatjuk, az Egyház mint *koinónia–communio* gondolata jelentős teret nyert a protestáns teológiában, s ezt megerősítette az a tény is, hogy képes volt az ökumenikus egyháztani párbeszéd kulcsfogalmává válni. A Faith and Order bizottság dokumentuma is mutatja, hogy jelentős biblikus vizsgálódásokra került sor, amelyek során igyekeztek a közösség gondolatát közelíteni a kinyilatkoztatásban foglalt hitletéteményhez. A szentháromságos üdvrendi mozgás: közösség Isten és ember, ember és ember között helyes irányba mutat, mindazonáltal ezen a ponton mutatkozik meg a protestáns egyháztan *communio*-felfogásának jelentős deficitje: amikor az Egyház megvalósulásának, konkrét valóságának terén értelmezni kell a közösség gondolatát, nem tud túllépni a lutheri küszöbön. A *communio* mindig a szent személyek (*sancti*) közössége marad. Érdekes megfigyelni, hogy az így beálló hiánynak (kimondatlanul is) tudatára ébred a dokumentum, ám mivel az egyházi és az eucharisztikus közösség gondolata szétválasztva marad, forrásként és gyökérként nem tud rámutatni a szent dolgok közösségére (*santa*). Ezért kidolgoz egy másfajta „útvonalat”: Isten és ember közössége Krisztusban valósul meg (vö. *solus Christus*), ez a közösség a hit közösségét jelenti az Egyházban az emberek között (vö. *sola fides*), akik az elnyert kegyelem révén közösségépítő és -fenntartó tetteket visznek végbe (vö. *sola gratia*),

⁹⁰ NMC nr. 24–33.

⁹¹ NMC nr. 25.

⁹² NMC nr. 26.29.

⁹³ NMC nr. 33.

közös istendicséretre indulnak.⁹⁴ Érték, hogy a közösség kapcsán felmerül a „miben osztozunk?” szempontja, mindazonáltal a szentségi közösség hiánya okán erre csak általános válasz adható (Istenben, hitben, kegyelemben). Ennek az a következménye, hogy protestáns megközelítésben a *communio* továbbra sem annyira a látható, mint inkább a láthatatlan egyház leírására marad alkalmas. Ha ugyanis csak az általános, fenti típusú megosztás jön létre, nehéz megragadni, miben különbözik az autentikus Egyház mint közösség bármilyen emberi gyülekezettől, amely önkezdeményezésből jött létre, s ahol önelszánásból olvassák a Szentírást, imádkozzák a Miatyánkot – ám nincs meg az apostoli folytonosság, a szentségi élet. Joggal kell tehát II. János Pálra hivatkoznunk, amikor rámutatunk, hogy ezen a ponton úr tátong az itt felvázolt *communio*-felfogásban: hiszen az Eucharisztia hozza létre az Egyházat, az Egyház pedig az Eucharisziát, ez a kettős *communio* szünet nélkül és szükségszerűen egymásra utalt.⁹⁵ Különválasztásuk egy kiüresedő, alakatlan, megragadhatatlan egyházi közösség-fogalmat eredményez.

6. A KATOLIKUS TEOLÓGIA COMMUNIO-OLVASATA

A XX. század elejének teológiájában tovább élt egyfelől a Trient utáni időszak egyháztanának erős *societas perfecta* elgondolása, másfelől ez további kifejtést nyert az olykor kifejezetten apologetikus élű, újszolasztikus rendszert alkalmazó hittudományban. Ezt szemléletmódot kiegyensúlyozta, finomította az I. Vatikánum végül elfogadásra nem került *De Ecclesia Christi* című tervezete⁹⁶, amely feltárta, mennyiben tökéletes és természetfölötti társaság az Egyház, ugyanakkor végbevitt egy fontos hangsúlyeltolódást is: a Krisztus misztikus teste-gondolat alá rendelte a *societas* fogalmát. Az Egyház természete szerint *corpus mysticum Christi*, és megvalósulásában *societas per-*

⁹⁴ Ld. WCC – COMMISSION ON FAITH AND ORDER, *So we Believe, So we Pray. Towards Koinonia in Worship* (Book from consultation on the role of worship within the search for unity, Ditchingham 1994) (szerk. Best Th. F. – Heller, D.), (Faith and Order Paper nr. 171), WCC Publications, Geneva 1994; WCC – COMMISSION ON FAITH AND ORDER, *Worship Today. Understanding, Practice, Ecumenical Implications* (szerk. Best, Th. F. – Heller, D.), (Faith and Order Paper nr. 194), WCC Publications, Geneva 2004.

⁹⁵ Ld. II. JÁNOS PÁL, *Ecclesia de Eucharistia*, SZIT, Budapest 2003.

⁹⁶ A tervezet eredeti, és a javaslatok szerint átdolgozott verziója: *Schema Constitutionis dogmaticae de Ecclesia Christi Patrum examini propositum*, in MANSI, J. D., *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio*, vol. 51, 539–553; és *Schema Constitutionis dogmaticae secundae de Ecclesia Christi secundum reverendissimorum patrum animadversiones reformatum*, in MANSI, J. D., *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio*, vol. 53, 308–317.

fecta. Ennek folytán a tanítóhivatal mind erőteljesebben képviselte azt az álláspontot, miszerint a túlzó hangsúly a társaság elemén elfelejteti, hogy a látható és a láthatatlan Egyház együttesen szemlélendő. XIII. Leó *Satis cognituma* így int: „Amint Krisztus, a Fő és a minta, nem egész, ha benne csakis a látható emberi természetet tekintjük, (...) vagy csak a láthatatlan isteni természetet, (...) így az ő misztikus teste igazi Egyház, csakis amiatt a dolog miatt, hogy látható részei természetfölötti ajándékokból veszik az erőt és az életet, és a többi dolgokból, ahonnan a részek saját törvénye és természete kifejlík”⁹⁷. Ez mindazonáltal nem akadályozott meg olyan nagy befolyású teológusokat, mint L. Billot bíborost abban, hogy az Egyház külsődleges struktúráiban lássa meg azokat a kivételes azonosító jegyeket, amelyek elkülönítik azt más, tisztán emberi társaságoktól.⁹⁸ XII. Piusz *Mystici corporis* kezdetű enciklikája (1943)⁹⁹ a szomatikus egyháztani modellt vezette tovább, s utat mutatott a második Vatikánum felé.

a) A II. Vatikáni Zsinat tanítása

Mint láthattuk, az egyháztan megújulása már az első Vatikánumon megkezdődött, ám annak beteljesedése a második Vatikánum *Lumen gentium* kezdetű konstitúciójában érkezett el. A szöveg megszületése során nyilvánvalóvá vált, hogy az Egyház mint *communio* gondolata szükségszerűen előfeltételezi úgy biblikus, mint szisztematikus teológiai síkon az Egyház mint misztérium, mint szentség szemléletét. Ennek az is oka, hogy csakis a szakramentalitásban, a valóság és a jel kettősségében (azaz: reálszimbólumként) értethetjük meg helyesen azt, mit jelent a közösségként felfogott Egyház.¹⁰⁰

A zsinati *communio*-szemlélet elemzésekor nem tekinthetünk el attól, hogy kiindulási pontul Krisztust kell vennünk, akiben az Isten és az ember közötti tökéletes kommunikáció megvalósult¹⁰¹: Ő a kinyilatkoztatás teljes-

⁹⁷ DH 3301.

⁹⁸ LD. BILLOT, L., *Tractatus de Ecclesia Christi*, PUG, Roma 1903, 1927⁵.

⁹⁹ XII. PIUSZ, *Mystici corporis Christi*, in *Discorsi e Radiomessaggi di Sua Santità Pio XII*, vol. V. (*Quinto anno di Pontificato, 2° marzo 1943–1° marzo 1944*), Tipografia Poliglotta Vaticana, Città del Vaticano 1960, 267–324.

¹⁰⁰ Vö. LE GUILLOU, M.-J., art. *Kirche*. III. *Theologische Vermittlung*, in *Sacramentum Mundi* 2, 1140.

¹⁰¹ S. PIÉ-NINOT épp ebben látja a második Vatikánum áttörését: hogy az Egyház elfordult önmagától (egyfajta ön-központú ekkleziológia, az önmagában vett Egyház túlzó hangsúlya, ekkleziocentrizmus), Krisztust állította az egyháztan középpontjába (krisztocentrikus ekkleziológia), ld. PIÉ-NINOT, S., art. *Chiesa*, in *Dizionario di Teologia Fondamentale* (szerk. Latourelle, R. – Fisichella, R.), Cittadella, Assisi 1990, 149k.

sége, akiben Isten megosztja önmagát velünk (az Egyház mint részt kapás). „Az Egyház [egyrészt] a Szentháromságnak az emberiségre kiterjesztett életeként értelmezi magát, amelynek végkifejlete a megtestesülés misztériuma, [másrészt] a Szentlélekben beteljesülő közösséggé értelmezi magát”¹⁰².

A zsinati tanítás két kimagasló fontosságú szövegrésze a következő:

„Az egyetlen közvetítő, Krisztus szent Egyházát, a hit, a remény és a szeretet közösségét, ezen a földön látható szervezatként alapította és tartja fenn szüntelen, s általa árasztja mindenkire az igazságot és a kegyelmet. De a hierarchikus szervezettel ellátott társaságot és Krisztus misztikus testét, a látható gyülekezetet és a kegyelmi közösséget, a földi egyházat és a mennyi javakban bővelkedő egyházat nem szabad két valóságnak tekintenünk, hanem emberi és isteni elemekből álló, egy összetett valóságot alkotnak.”¹⁰³

„Jöllehet bármely időben élő és bármely nemzetből származó ember kedves Isten előtt, ha féli őt és teszi az igazságot (vö. ApCsel 10,35), mégis úgy tetszett Istennek, hogy az embereket ne egyenként, minden társas kapcsolat kizárásával szentelje meg és üdvözítse, hanem néppé tegye őket, mely Őt igazságban megismeri és szentül szolgál Neki. (...) [Az Egyházat] Krisztus szerezte meg tulajdon vérére (vö. ApCsel 20,28), betöltötte a saját Lelkével és ellátta a látható és társas egység szükséges kellékeivel. Isten összehívta azokat, akik hittel tekintenek Jézusra, az üdvösség szerzőjére, az egység és béke princípiumára, és Egyházat alkotott belőlük, hogy ez az Egyház legyen minden egyes ember számára ennek az üdvöt hozó egységnek a látható szakramentuma.”¹⁰⁴

A fenti szakaszokban azt látjuk, hogy elkülönülő szempontok találkoznak, mutatják fel, hogy az Egyház *complexa realitas*, összetett valóság. A második Vatikánum nagy egyháztani képei – Isten népe, Krisztus teste, a Szentlélek temploma – egyfajta összegzést nyerne (a fogalom analóg alkalmazása révén) abban, hogy az Egyház Krisztus kegyelmének a közössége.¹⁰⁵

Ugyanakkor látnunk kell, hogy a *Lumen gentium* dokumentumnak nem szándéka a *communio* és a *societas perfecta* elképzelések gyökeres szembeállítás. Ez magának a szövegnek szó szerinti elemzéséből is kiviláglik, hiszen a *societas* eleme többszörösen felbukkan, mindannyiszor kiemelve, hogy az Egyház isteni alkotmányából kifolyólag intézményes valóság: „*isteni alapon elért konkrét társadalmi közösség*”¹⁰⁶. A *communio* és a *societas* fogalmak erő-

¹⁰² LE GUILLOU, M.-J., art. Kirche. III. Theologische Vermittlung, in *Sacramentum Mundi* 2, 1141.

¹⁰³ LG 8.

¹⁰⁴ LG 9.

¹⁰⁵ Ld. LE GUILLOU, M.-J., art. Kirche. III. Theologische Vermittlung, in *Sacramentum Mundi* 2, 1146.

¹⁰⁶ LE GUILLOU, M.-J., art. Kirche. III. Theologische Vermittlung, in *Sacramentum Mundi* 2, 1146.

tetett szembeállítás mesterkélt és ideologikus színezetű – mint arra a közös gyökér, a görög *koinónia* gondolat elemzése kapcsán már fentebb utaltunk.

Mégis vannak olyanok, akik a *Lumen gentium* konstitúció első két fejezetét úgy értékelik, mint két egyháztan párhuzamos egymásmellettségét: az ellenreformációs, intézményes, jogi szemléletű egyháztan megmarad, ám emellé odakapcsolják a modern *communio*-egyházant. Ez a vélekedés túlzóan sematikus, és nem mutatja fel azt a teológiai érzékenységet, amellyel maguk a szövegek íródtak. Nincs szó természetesen minden szempontból egységes szövegezésről, mégis látnunk kell, hogy a két látásmód, oldal miként szövődik egybe. Az alaposabb vizsgálat felmutatja, hogy a zsinati dokumentumban nem is a fenti kettősséggel kell számolnunk (tradicionális-jogi és modern-személyes), hanem egy másfajtaival. Az első fejezet kulcsgondolata az *Egyház mint szentség, misztérium*. Ez tulajdonképpen egyfajta *ad intram* egyháztani vizsgálódást jelent, a Szentháromság misztériumából kiindulva ragadja meg az Egyház szisztematikusteológiai lényegét. A második fejezet azonban már *ad extram* fordul.

„A második fejezettel az Egyházzal mint misztériumról szóló fejtegetések elnyerik szükségszerű kiegészítésüket. Az Egyházat nem lehet az emberek egymás közötti és Istennel való leghensőbb egysége jeleként és szentségeként felfogni, ha nem fogjuk fel azt egyszersmind történelmileg cselekvő és felelősséggel bíró testületként is. Az Egyházat nem lehet elgondolni a történelmi megvalósulásaitól, alapvető tevékenységeitől és magatartásformáitól elvonatkoztatva.”¹⁰⁷

Ebben a távlatban kell kezelnünk egy másik problematikus egyháztani gócpontot is. A Zsinat sajátos megfogalmazása, a *hierarchica communio* gondolata ugyanis szintén felkorbácsolta az indulatokat. Progresszív teológusok ebben a *communio*-gondolat kompromisszum okán végbevitt elerőtlenítést látták, mások ellenben tisztán egyházjogi szinten próbálták értelmezni ezt a kifejezést, ezzel mintegy teológiailag kiüresítve a *communio*-fogalmat.¹⁰⁸ Kiúttalan dilemma születne itt meg (*intézmény* és *közösség*, *hierarchia* és *communio* között), ha elfelednénk a Zsinat kifejezett szándékát és teológiai összlátását. Ugyanis a *Nota explicativa praevia* a második pontjában kiemeli, hogy egyfelől a *communio hierarchica*-szemlélet „*formam iuridicam exigit*”, jogi (külső) formát igényel, „ezzel azonban nem kerül kimondásra, hogy a *hierarchica communio* egy tisztán jogi valóság, és teljességében jogi megalapozottságú.

¹⁰⁷ HÜNERMANN, P., *Theologischer Kommentar zur dogmatischen Konstitution über die Kirche Lumen gentium*, in *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil* (szerk. Hünermann, P. – Hilberath, B. J.), vol. II. (SC, IM, LG), Herder, Freiburg i.Br. 2004, 2009; 402.

¹⁰⁸ A jogi szemléletre ld. GHIRLANDA, G., *Hierarchica communio. Significato della formula nella Lumen gentium*, PUG, Roma 1980.

Ugyanerről a *communioról* ezért ugyanezen a helyen azt is kimondják, hogy azt a szeretet élteti, és utalás történik ezen fogalom egyháztörténelem során feltárult gazdag jelentésére¹⁰⁹.

Meg kell még említenünk, hogy a *communio*-egyházképnek eszkatologikus távlata is van, hiszen csakis Krisztus második eljövetele és a mennyei Jeruzsálem megvalósulása képes beteljesíteni azt a szakramentális, részesedési dinamikát, amelynek erejében az Egyház Isten és ember, ember és ember kegyelemben megvalósuló közössége.¹¹⁰

b) A zsinati tanítás recepciója

Mint láthattuk, a zsinati tanítás számos vitát felvetett. Ez azt eredményezte, hogy az Egyház mint *communio* elgondolás a recepció szintjén sajátos visszhangra talált, ám nagyon eltérő módon.

A felszabadítás teológiája a középpontba helyezi a *communio* fogalmát. Ám milyen egyházképet takar ez a perspektíva a felszabadítás-teológusok szerint? Két fő jellemzőjét emelhetjük ki:

– Demokratikus/differenciálatlan közösség, egyfajta *iglesia popular*, egy „bibliai értelemben” átformált „nép egyháza”. Ez nem zárja ki a hierarchikus szolgálat fennállását, ám radikálisan a második helyre állítja azt. Az elsődleges a krisztushívők alapvető egysége. A második Vatikánum valóban elmélyítette az „Isten népe” gondolatot, azonban a későbbi teológiai eszmélődés ennek pontos értelmezése során eltérő véleményekre jut. Sokakkal egyetemben L. Boff úgy véli¹¹¹, hogy a zsinati teológia alapján a hierarchikus szolgálatok rendje nem az Egyház isteni alkotmányának része, hanem pusztán emberi intézmény.¹¹²

¹⁰⁹ HÜNERMANN, P., *Theologischer Kommentar zur dogmatischen Konstitution über die Kirche Lumen gentium*, 417, 222. lábjegyzet.

¹¹⁰ Ez az eszkatologikus szempont hangsúlyossá válik a LG 50-ben (Az egész misztikus test közössége), ahol a halottakért végzett imáról és a szentek tiszteletéről esik szó.

¹¹¹ A témához ld. BOFF, L., *Kirche: Charisma und Macht. Studien zu einer streitbaren Ekklesiologie*, Patmos, Düsseldorf 1987.

¹¹² Ezen elgondolás hivatkozási alapja a *Lumen gentium* kezdetű dogmatikus konstitúció már idézett szöveghelye (nr. 8). A sokak által képviselt olvasat szerint itt az kerül kimondásra, hogy a földi és a mennyei egyház megosztás párhuzamosan fut az emberi és isteni elemek kettősségével (vagyis ami az Egyházban isteni, az a mennyei egyház kategóriájába tartozik; ami pedig a földi egyházhoz tartozik, az mind emberi elem). Ezen értelmezési távlatokról ld. LThK² 12 (K1), 156–337, 170skk. Ez az olvasat kizárólag a szöveg alapján nem támasztható alá feltétel nélkül: adott esetben a szöveg alapján fenntartható az a vélekedés is, hogy az összetett mivolt már önmagában a földi egyházban is tetten érhető, amennyiben egymagában ez is isteni és emberi elemek-

– Szolidaritáson alapuló közösség. Bár a szolidaritás gondolata sokszor és sokféleképpen felmerült az Egyház társadalmi tanításában, a felszabadítás teológiája ebben központi konstitutív elemet lát.¹¹³ Ez azt is jelenti, hogy az Egyháznak cél-oka, fennállásának valódi *ratio*-ja a társadalmi szolidaritás megvalósítása, nem pusztán egy a szegények iránti opcióval, az elnyomottak támogatásával, a karitatív tevékenységgel, hanem egyenesen a társadalmi elkötelezettségnek és változtatásnak a hitgyakorlati, ortopraktikus abszolutizálásával. Ebben a közegben a *communio* mint etikai elv bukkan fel.

Összegezve tehát azt mondhatjuk, hogy a *communio*-egyházkép mint társadalmi-politikai modell bukkan fel a felszabadítás teológiájában.¹¹⁴ Mindemögött azonban kitapintható az Egyház mint misztérium, mint szentség gondolatának az elsovadása – az Egyház mondhatni „szekularizálódik”, elvilágiasodik. Közösségi mivolta társadalmi célok megosztásában, közös szolgálatban ölt testet, és alapvetően (és olykor kizárólag) etikai elkötelezettséget takar. Mindez azonban nem egyezik az egyháztani hagyománnyal, és a második Vatikánum tanításából sem vezethető le.

Emellett találkozunk olyan elképzelésekkel is, amelyek a *communio*-felfogásnak a szubjektív értelmezését állítják a központba, erre nyújt példát J. Finkenzeller, aki a *Theologische Realenzyklopädie* Egyház-szócikkének katolikus fejezetét jegyzi. Így fogalmaz: „Az Egyház elsődlegesen *communio* fidelium, a hívők közössége, amennyiben minden keresztény egymáshoz tartozó és egymásra utalt, és ki kell venniük a részüket Krisztus testének a felépítéséből”¹¹⁵. A szomatikus egyházmodell keretében kerül sor a *communio* szentek (*sancti*) közösségeként való megragadására. Mindazonáltal fennáll a kérdés: mi alapján tartoznak egymáshoz ezek a személyek? Mi alapján egymásra utaltak? Szent Pál így fogalmaz: „Mi ugyanis mindnyájan egy Lélekben egy testté lettünk a keresetséggel” (1Kor 12,13). Ez azonban azt jelenti, hogy a megkeresztelték közössége előfeltételezi a keresetség szentségének közösségét. Máshelyütt

ből épül fel. Ezen értelmezési kérdés hosszú távú kihatásai a szolgálat teológiájában (*Amtstheologie*) érhetők tetten, hiszen egyrészt a zsinat utáni tanítóhivatali megnyilatkozások pontosítást célzó fáradozásai, másfelől pedig az ökumenikus párbeszédben felmerült kérdések megerősítették azt a katolikus álláspontot, miszerint a szolgálatok alapvető hármass hierarchikus rendje az Egyház isteni alkotmányának része. A hierarchikus egyház mint olyan tehát nem tekinthető pusztán emberi intézménynek (vö. CIC 207. kán. 1. §).

¹¹³ Vö. ARNS, P. E., *Gemeinschaft und Austausch zwischen den Kirchen*, in *Concilium* 17 (1981), 335–341.

¹¹⁴ Ebbe az irányba hat a nyugat-európai gyakorlati- (politikai-) teológia nem egy képviselője is. Megemlíthető W. Schillebeeckx és H. Küng is, akik az Egyház értelmezése kapcsán a fent ismertetettekhez hasonló álláspontra jutnak.

¹¹⁵ FINKENZELLER, J., art. *Kirche* IV. *Katholische Kirche*, in *TRE* 18, 227–252, 250.

a páli egyháztan ugyanilyen konstitutív szerepben említi az Eucharisziát is. A *communio fidelium* tehát nem lehet elsődleges, csakis másodlagos a *communio sanctorum* (mint a *sancta* közössége) után.

Egészen sajátos G. Greshake esete, aki hatalmas munkát végez, amennyiben egész teológiai rendszert akar felépíteni a *communio* gondolata köré, amelynek ősfarmáját a Szentháromságban leli fel. Az alapelgondolás védhető, mi magunk is megmutattuk, hogy a *koinónia* gondolata miként jelenik meg a szentháromságtanban. Ám a végkifejlet már kérdéseket vet fel. Helyesen jegyzi meg Greshake, hogy: „Az egyházi gyülekezet princípiuma tehát se nem az emberiség szubsztanciális egysége (ami nem is áll fenn mint ilyen), se nem a sokak erkölcsi akarata, hanem a hármass Isten, aki részt ad önnön létmegvalósulásából az egységben és a sokféleségben”¹¹⁶. Ám ez a részt adás elveszíti később lehetőség szerint objektív karakterét, és lecsupaszított szubjektív szempontjában áll már előttünk: „Amennyiben az egyének a számukra előre adott hitben és Istentől ajándékozott szabadságukban kölcsönösen elismerik egymást, megnyílnak egymás előtt, egymást szolgálják és együtt állnak meg Isten előtt, létrejön az a *communio*, amely a hármasságos Isten teremtményi visszatükrözése”¹¹⁷. Ezen meghatározás rámutat, hogy a szentségi-eucharisztikus közösség tulajdonképpen nem alkotója, legfeljebb betetőzője, megkoronázója ennek az isteni-emberi dinamizmusnak. Így a közösség alapvetően az emberi személyek közösségeként áll előttünk, amely a személyek között beteljesülő *communio*–*communicatio* révén képe az isteni *communio*–*communicatio*nak. Így nem csodálkozhatunk azon, hogy a közösség kifejeződései a kontrasztársadalmi lét, a szegények szolgálata, az emberi személyek önmegosztása. Ugyancsak meglepődés nélkül láthatjuk, hogy a megélt egyházi közösség első helyen megemléített kérdése az intézmény és a karizma viszonya.¹¹⁸ Mi is történik itt? A misztériumok, szentségek közössége kilép a keretből, elveszíti szerepét – helyére lép be a *communio*-szentháromságtan. Ez a transzpozíció azonban kínos és veszélyes következményekkel jár. A legsúlyosabb így ragadható meg: a *communio* nem Isten lényege, hanem a hármasságos Személyek viszonyának leírása; az Egyházra vonatkoztatva: a közösség nem az egyházi lét lényege, hanem a struktúrája és funkciója. Mivel azonban Greshake lényeggé teszi azt, ami valójában struktúra, a tulajdonképpeni lényeg elvesz – így tűnik el az egyháztanból a *misztérion*, így válik lehetségessé, hogy a *sacramentum et mysterium* dimenziójának hiányával alkossunk meg egy egy-

¹¹⁶ GRESHAKE, G., *Der dreieine Got. Eine trinitarische Theologie*, Herder, Freiburg i.Br. 2001⁴, 380.

¹¹⁷ Uo. 383.

¹¹⁸ Uo. 389skk.

házfelfogást. Mindez azonban azt eredményezi, hogy egy olyan Egyház képe áll előttünk, amely a megosztott hit, megosztott szolidaritás, megosztott kontraszt-társadalmi volt révén a személyek közössége. A *koinónia* mint részt adás *mit*-je, objektív oldala helyére is a szubjektív oldal tör be: Isten háromságos személyességét és a hívő emberek személyességét osztja meg az Egyház. Ez a végkifejlet nem ad súlyt Pál tanításának: „Az áldás kelyhe, amelyet megáldunk, nemde a Krisztus vérében való részesülés? S a kenyér, amelyet megtörünk, nemde a Krisztus testében való részesedés? Mi ugyanis sokan egy kenyér, egy test vagyunk, mivel mindnyájan egy kenyérből részesülünk” (1Kor 10,16–17).

c) Egy sajátos ortodox olvasat

Bár nincs közvetlen összefüggésben a katolikus teológia folyamataival, mégis érdemes röviden megemlítenünk egy olyan példát, amely az ortodoxia köréből származik. Oroszországban, az orosz ortodox teológiában komoly jelentőségre tett szert a *szobornosztj* (nagyjából a *koinónia*, a *communio* megfelelője) gondolata.¹¹⁹ Milyen értelemben? Az alapvetően vallási eredetű, tartalmú fogalom¹²⁰ társadalmi-erkölcsi relevanciáját igyekeznek sokan megvilágítani. Az a véleményük, hogy szemben egyfelől a pártoskodással, a politikai pártokhoz fűződő megosztottsággal, de ugyanakkor alternatívaként ahelyett, amit a klasszikus kommunista ideológia „osztály nélküli társadalomként” írt le, a *szobornosztj*, a közösség képes visszaadni az oroszoknak a nemzeti egység tudatát és a tiszta orosz szellemet. „A *szobornosztj* az orosz identitástudat vallásilag megalapozott formája. Az emberek abszolút, feloldhatatlan hitközössége, az emberi együttélés legmagasabb típusa, az egyetemesség rangjára emelt, szakralizált (egy)házirend.”¹²¹ Ebben a fogalomban sajátosan ke-

¹¹⁹ Ld. GOERDT, W., art. *Sobornost*, in HWPh 9, 993–1000; vö. FLOROVSKIJ, G. V., *Sobornost. Kirche, Bibel, Tradition*, Kyrill & Method, München 1989; GULYGA, A. W., *Die 'russische Idee' und der deutsche Idealismus*, in *Neue Realitäten – Herausforderung der Philosophie. XVI. Deutscher Kongress für Philosophie, Sektionsbeiträge I* (szerk. Lenk, H. – Poser, H.), Verlag der Technischen Universität, Berlin 1993, 71–84.

¹²⁰ A hitvallás szavai így hangoznak: „Veruju... vo jedinu, szvjatuju, szobornuju i aposztolszkuju Cerkov”. A *szobornosztj* ebben a kontextusban a katolikus megfelelője – vö. STELLER, L.-K., *A katolikus értelmezés problematikája az Egyház ismertetőjegyeinek és tulajdonságainak orosz ortodox rendszerében*, in *Tudományos lapok a rendszerről* 1 (2006/2), 33–59. Ez a tanulmány rámutat a fogalom körül kialakuló filozófia platóni gyökereire is.

¹²¹ HAJNÁDY, Z., *Sophia és Logosz. Az orosz kultúra paradigmatiszta-szintagmatikus rendszere (bináris oppozíciók, leküzdésük alternatívái)*, Kossuth Lajos Tudományegyetem Kiadó, Debrecen 2002, 184.

veredik a vallási jelentés (amely közelebbről nehezen lehatárolható¹²²) és a nacionalista gondolat, érdekes mintáját nyújtva annak, hogy egy teológiai fogalom miként nyerhet politikai értelmet. Ez a megközelítés azért figyelemre méltó, mert az egyházi *communiót* a közép-kelet-európai régióban máshelyütt is nemzeti-társadalmi kategóriává változtatják át (elég saját hazánk példájára gondolni). Így megjelenik Egyház és nemzet szükségszerű egységének gondolata, amely végül az Istennel való közösséget alárendeli az emberi közösségnek, a *communio* tárgyaként a nemzeti szellemet, értéket, valamiféle elvont közösségtudatot jelölve meg (a „magyarok Istene”, a magyar Jézus és ebből kifolyólag a magyar ősegyház gondolata). Ez az elképzelés elfeledteti, hogy a társadalom nemzeti-közösségi öntudata soha nem olvadhat egybe az egyházi közösség öntudatával: „Itt már nincs görög vagy zsidó, körülmetélt vagy körülmetéletlen, barbár vagy szittya, szolga vagy szabad, hanem Krisztus minden mindenben” (Kol 3,11). Ez a mondat nem kérdőjelezi meg a társadalmi közösségtudat létjogosultságát, ám nyilvánvalóvá teszi, hogy az egyházi közösség öntudata el kell, hogy váljon ettől, épp az isteni *communio–communicatio* okán.¹²³

6. KÍSÉRLET AZ ÖSSZEGZÉSRE

Mint láthattuk, a *koinónia–communio* fogalma a pogány bölcsületben kristályosodik ki. Számos lehetséges jelentése közül a leginkább hatással bíró a társadalmi-politikai közösség gondolata. Alapjában véve nem másról van szó, mint hogy emberek csoportját a valamilyen megosztott dologban való részesedés szövi egybe közösségé – hisz a *koinónia* nem más, mint részt kapás, részesedés. Arisztotelész ezt a legmagasabb, legnemesebb formában az államban, a poliszban leli fel, amennyiben az minden polgár közössége, amely természeténél fogva a legmagasabb jóra, a közjóra irányul.

Úgy az Ószövetség LXX-fordításában, mint az Újszövetség görög szövegében találkozunk ezzel a kifejezéssel. Jelentése mindannyiszor visszatükrözi a görög-hellén kultúra, társadalom, filozófia felfogását. Nem véletlen, hogy az egyházi közösség ismérveit az ApCsel 4,32 így fogalmazza meg: „A sok hívő mind egy szív, egy lélek volt. Egyikük sem mondta vagyonát sajátjá-

¹²² Hogy mi is a *szobornoszty* tulajdonképpeni súlypontja, az szerzőről szerzőre változó: hol maga Krisztus, hol az orosz ortodox egyház, hol az Istenanya kultusza.

¹²³ Erre a veszélyre figyelmeztetett a magyar katolikus püspökök körlevele is; MAGYAR KATOLIKUS PÜSPÖKI KAR, *Az élő Egyház hitével összhangban. Körlevél a katolikus hit megőrzéséért*, 2009.09.20.

nak, mindenük közös volt". Vagyis a közösség semmi esetre sem lelki-szellemi, elvont természetű, hanem két kézzel fogható, látható. A szövegkörnyezetből kiderül, hogy a közösség forrása a Szentlélek kiáradása (mint részt kapás), betetőzése a kenyértörés közössége (mint részt kapás, osztozás, megosztás), külső formájában pedig az apostoli tekintély és tanítás őrzi meg (mint az emberi közösség szükségszerű társadalmi formája). Ez a gondolat él tovább az első keresztény nemzedékekben, akik számára a közösség az egyház struktúráját és funkcióját, nem pedig a lényegét jelöli. A lényeg a *müszterion*, az isteni kegyelem műve (az Egyház mint Krisztus teste).

Ezek a gondolatok élnek tovább az egyházatyáknál és a középkorban is, azonban tapasztalható a *communio* fogalmának a kiterjedése: eltérő szövegkörnyezetekben jelenik meg, más és más teológiai valóságok kapcsán merül fel. Mindazonáltal mindvégig megőrzi az elsődleges jelentési szintet, a *valamiben* osztozás gondolatát. Így beszélhetünk tehát egy objektív közösség-felfogásról (*communio sanctorum* mint a *sancta* közössége).

A reformáció korában ez a helyzet változik meg. A lutheri teológia szubjektív perspektívába állítja a szentek közösségét (*communio sanctorum* mint a *sancti* közössége). Ez a alapállás megannyi formában tér vissza az elkövetkező századokban, nem csak a protestáns, de a katolikus teológiában is. Az újkor megpróbálja a filozófia számára visszanyerni a *communio* fogalmát, de ez a vállalkozás nem vezet sikerre, a kifejezés mondhatni a teológia (és részben a szociológia) *propriuma* marad.

A XX. században a protestáns teológia tovább viszi a szubjektív közösség-felfogást. Sokan a második Vatikánum szövegeit is ilyen kulcsban értelmezik, ám alaposabb szövegelemzés rámutat, hogy ez nincs így. A *Lumen gentium* konstitúcióból kiviláglik, hogy az Egyház lényege szerint *sacramentum universale salutis*, az üdvösség egyetemes szentsége, és megvalósulása, élete, rendje (funkciója és struktúrája) szerint *communio*, közösség. A zsinat utáni katolikus teológia nem egy nehézsége abból adódik, hogy e két szintet egybemossa, sőt egyenesen a struktúrát állítja a lényeg helyébe, ezáltal súlyos egyháztani szakadékokat képezve.¹²⁴

Az ökumenikus párbeszéd is rámutat, hogy ez a legkényesebb pont, mert katolikus hitünk meggyőződéssel vallja, hogy mind a Szentírás, mind a Szentagyomány szükségszerűen kötelez a közösség elsődlegesen objektív szemléletére (a részt kapás gondolata, a szent dolgok közössége). Ettől füg-

¹²⁴ Ld. pl. HÄRLE, W., art. *Kirche*. VII. *Dogmatisch*, in TRE 18, 283k (2.2: *Das Wesen der Kirche: Gemeinschaft der Glaubenden*).

gően, ennek következményeként értelmezhető a szubjektív hangsúlyú közösség (az osztozás révén létrejövő személy-közösség, *communio fidelium*).

Természetesen körültekintéssel kell eljárunk, hisz a barokk teológia és az újszolasztika olykor túlhangsúlyozta a külsődleges, objektív elemet, s ez is veszélyt rejtett magában. Ennek kifejezője lett a *societas perfecta* gondolat túlzó hangsúlya. A nehézséget itt az okozta, hogy a korábbi, egyházjogi értelmezés a *societas* kifejezést univok módon alkalmazta úgy a profán (állam), mint a teológiai (Egyház) szférában. A második Vatikánum igyekszik analógia alapján állva alkalmazni a társaság és közösség fogalmakat.

„A *communio* nem csak isteni adomány, hanem emberi feladat is, nem csak intézmény, hanem azon belül élő megvalósulás is”¹²⁵ Így kell valóban kezelnünk a kérdést. Az Egyház Isten misztériuma, kegyelmi és emberi valósága ebben a világban. Az első hordozza a másodikat, az elsőből kiindulva tudom értelmezni a másodikat. Csak az az egyháztan tud megmaradni a teológiai pontosság keretein belül, amely számol ezzel a kettősséggel, s amely épp ezért az Egyház lényegéből (*mysterium*) kiindulva értelmezi annak struktúráját és funkcióját (*communio*).

ÉLETRAJZI ADATOK:

TÖRÖK CSABA 1979-ben született, katolikus pap. Lelkipásztori szolgálata mellett az Esztergomi Hittudományi Főiskola fundamentális teológia tanára.

¹²⁵ AYMANS, *Handbuch des katholischen Kirchenrechts*, 11; idézi: FINKENZELLER, J., art. *Kirche* IV. *Katholische Kirche*, in TRE 18, 250.

JOSEPH RATZINGER
XVI. BENEDEK

A NÁZÁRETI
JÉZUS

* *

Fordította: Dr. Martos L. Balázs

SZENT ISTVÁN TÁRSULAT

Terjedelem: 288 oldal
Keménytáblás
envelopos
Ára: 3400 Ft

JOSEPH RATZINGER XVI. BENEDEK A NÁZÁRETI JÉZUS

MÁSODIK RÉSZ

* *

A JERUZSÁLEMI BEVONULÁSTÓL A FELTÁMADÁSIG

Vége nyilvánosság elé tárhatom a Názáreti Jézusról szóló könyvem második részét. Hálával veszem tudomásul, hogy az exegézis módszertanát és hermeneutikáját, az exegézist mint történeti s ugyanakkor teológiai szak tudományt illető vita az új irányokkal szembeni, helyenként tapasztalható elzárkózás ellenére lassan megélénkül.

Az első résszel kapcsolatos reakciók előre sejthető sokféleségét látva nagyra értékelttem az exegézis olyan kiváló mestereinek bátorítását, mint az időközben sajnos hazaköltözött Martin Hengel, illetve Peter Stuhlmacher vagy Franz Mußner, akik nyomatékosan biztattak kísérletem folytatására és a megkezdett mű befejezésére.

Világosnak tűnik számomra: a történeti-kritikai értelmezés kétszáz év exegetikai munkájával elérte azt, amit lényege szerint elérhetett. Ha a tudományos magyarázat nem kívánja újabb és újabb feltevésekben kimeríteni, teológiai értelemben pedig elveszíteni jelentőségét, akkor új módszertani lépésre kell elszánnia magát: újra fel kell fedeznie teológiai szaktudomány mivoltát anélkül, hogy feladná történeti jellegét... Fel kell ismernie, hogy a hit helyesen kifejtett hermeneutikája megfelel a szövegnek, s módszertani egységbe kapcsolható egy olyan történeti hermeneutikával, amely tudatában van korlátainak...

Természetesen mindig maradnak vitatható részletek. Reményeim szerint mégis megadatott úgy megközelítenem Urunk alakját, hogy az segítségére lesz minden olvasónak, aki szeretne találkozni Jézussal, és hinni őbenne.

*Joseph Ratzinger
XVI. Benedek*

„Minden bizonnyal nem kell külön
mondanom, hogy ez a könyv
semmiképpen sem tanítóhivatali
aktus, hanem csupán »az Úr arca«
(vö. Zsolt 27,8) személyes keresésének
kifejeződése részemről. Így mindenki
szabadon ellentmondhat nekem.
Mindössze a rokonszenvnek azon
megelőlegzését kérem az olvasóktól,
amely nélkül nem létezik semmilyen
megértés”
(a könyv első részének előszavából).



Miért halt meg Jézus a kereszten?
Hiteles-e Jézus feltámadásának üzenete?
Mit jelent a feltámadás?

XVI. Benedek pápa Jézus-könyvének második részében
a keresztény hit alapkérdéseit járja körül.

„Csak ha Jézus feltámadt, akkor történt valami igazán új,
ami megváltoztatja a világot és az ember helyzetét.
Akkor ő lesz a mérce, amelyre ráhagyatkozhatunk.
Hiszen akkor Isten valóban megmutatta magát.”

Joseph Ratzinger – XVI. Benedek

SZENT ISTVÁN TÁRSULAT

www.szit.katolikus.hu
1053 Budapest, Veres Pálné u. 24.
Telefon: 3188-6957; 317-1049

POSTAI RENDELÉS:

Szent István Társulat Vevőszolgálati Iroda, 1364 Budapest, Pf. 277.
Telefon: +36-1218-5820. Fax: +36-1455-0881
Email: szit@stephanus.hu;
Stephanus Internetes Könyvtárház: www.stephanus.hu

COMMUNIO

NEMZETKÖZI KATOLIKUS FOLYÓIRAT IDEGEN NYELVŰ VÁLTOZATAI

ANGOL (USA): *International Catholic Review Communio* (P.O. Box 4468 Washington, D.C. 20017-0468) – David L. Schindler–Nicolas J. Healy III–D.C. Schindler–Adrian J. Walker (dir.)

ARGENTIN: *Revista Catolica Internacional Communio* (Luis Baliña, Av Alvear 1773, AR-1014 Buenos Aires)

BRAZIL: *Revista Internacional Católica Communio* (Edson de Castro Homem, Rua São Pedro Alcantara, 12. Centro, Petrópolis, Rio de Janeiro 25.685-300)

CSEH: *Mezinárodní Katolická Revue Communio* (Husova 8/234, CZ-110 00 Praha 1) – Prokop Broz (dir.)

FLAMAND-HOLLAND: *Internationaal Katholiek Tijdschrift Communio* (Burgemeesterstraat 59 bus 6, B-3000 Leuven) – S. Van Calster (dir.); (Heijendahl-laan 82, NL-6464 EP Kerkrade) – J. Ambaum (dir.)

FRANCIA: *Revue Catholique Internationale Communio* (5, passage Saint-Paul, F-75004 Paris) – Serge Landes (dir.)

HORVÁT: *Svesci Communio* (Kršćanska Sadašnjost, Marulićev trg 14, HR-41001 Zagreb)

LENGYEL: *Miedzynarodowy Przegląd Teologiczny Communio* (Oltarzew, Kilinskiego 20, PL-05-850) – Ozarow Mazowiecki (dir.)

NÉMET: *Internationale Katholische Zeitschrift Communio* (Lindenmattenstrasse 29, D-79117 Freiburg, i.B.) – Maximilian Grenier (dir.)

OLASZ: *Rivista Internazionale di Teologia e Cultura Communio* (Via Gioberti 7, I-20123 Milano) – Aldino Gazzago (dir.)

PORTUGÁL: *Revista Internacional Católica Communio* (Universidade Católica Portuguesa, Palma de Cima, P-1600 Lisboa) – Henrique de Noronha Galvão (dir.)

SPANYOL: *Revista Catolica Internacional Communio* (Cedaceros 3-2, E-28014 Madrid)

SZLOVÉN: *Mednarodna Katoliška Revija Communio* (Depala Vas, 1, SLO-1230 Domzale) – Anton Štrukelj (dir.)

UKRÁN: *Sopricastija–Koinonia–Communio* (bd. Vinniczenka 22, CP 808, UA-79008 Lviv (Leopoli))

TARTALOM

ELŐSZÓ	1
ANGELO SCOLA BÍBOROS: Hinni az Egyházat	3
HENRIQUE DE NORONHA GALVÃO: Az Egyház misztériuma Joseph Ratzinger teológiájában	8
MICHAEL FIGURA: Fő és test, egy Krisztus – Eucharisztia és Egyház	15
PETER HENRICI: Az újkor filozófiai egyházmodelljei	29
BERTRAM STUBENRAUCH – MICHAEL SEEWALD: A Zsinat és az Egyház – Egy sokrétű ekkleziológia recepciójához	43
TÖRÖK CSABA: Az Egyház mint communio – A közösség-gondolat teológiai értelmezésének kritériumai	61