

Yves Congar

Szeretem az egyházat

mű a Pázmány Péter Elektronikus Könyvtár (PPEK)
– a magyarnyelvű keresztény irodalom tárháza – állományában.

Bővebb felvilágosításért és a könyvtárral kapcsolatos legfrissebb hírekért
látogassa meg a <http://www.ppek.hu> internetes címet.



Impresszum

Yves Congar
Szeretem az egyházat

A mű eredeti címe:
Cette Église que j'aime
(Les Éditions du Cerf, 1968)

A kötetet fordította:
Farkas Mária

Lektorálta:
Illényi Balázs

A könyv elektronikus változata

Ez a publikáció az azonos című könyv elektronikus változata. A könyv 1994-ban jelent meg a Vigilia Kiadó gondozásában az ISBN 963 7964 16 9 azonosítóval. Az elektronikus változat a Vigilia Kiadó engedélyével készült. A könyvet lelkipásztori célokra a Pázmány Péter Elektornikus Könyvtár szabályai szerint lehet használni. Minden más szerzői jog a Vigilia Kiadó tulajdonában marad.

Tartalomjegyzék

Impresszum	2
Tartalomjegyzék	3
Előszó.....	4
I. Az egyház: Isten népe.....	5
Az Isten népe gondolat megújulása a mai teológiában.....	6
Isten népe: termékeny fogalom.....	8
„Isten népe” és „Krisztus Teste”.....	14
II. Az egyház mint az üdvösség egyetemes szentsége.....	18
Isten népe az üdvösség történetében.....	22
III. Az egyház: messiási nép.....	28
Az egység és reménység csírája az egész emberi nem számára.....	28
Isten népe és az emberiség.....	29
Teljesség és közösség.....	31
A csíra, mely a világban dolgozik.....	32
Messiási nép.....	35
IV. Az egyház igazi értelméért.....	37
Az emberi és az isteni az egyházban.....	37
Az egyház az időben.....	39
A keresztény élet növekedése.....	41
Négy szint.....	42
V. Ima az egységért.....	45
Az imádság.....	45
Az ember vágya és az Isten akaratával való egyesülés.....	45
Jézus imája az üdvösségtörténetben.....	46
A Szolga imája.....	46
Az Úr apostoli imája.....	47
Az ima állandósága az egyházban.....	47
Imánk az egységért a szétszakítottság jelen körülményei között.....	48
Az Úr imájának megújítása.....	48
A Szentlélekben.....	49
Közös ima.....	49
Lehetséges ez?.....	50
Lelki ökumenizmus.....	51
Bibliográfiai megjegyzés.....	52
Szabó Ferenc S. J.: Yves Congar. Az egyház egységének apostola.....	53

Előszó

Igaz, hogy olyan témákhoz térünk vissza itt, melyeket már máshol is érintettünk, de hát nem beszél-e a száj a szív bőségéből? (Vö. Mt 12,34; Lk 6,45) Szent Lajos ezt vésette gyűrűjébe, melyet ujján viselt: Isten, Franciaország, Margit. A három szerelmét. Hadd véssük mi is a doktrína és lelkeség e két kötetének¹ az élére: egyház, világiak, papság; a misszióra való közös utalásuk által egybekötve e három szerelmet. Az itt összegyűjtött tanulmányok némelyikének doktrinális és csaknem didaktikus jellege van. Legnagyobb részük annak az igénynek szándékozik megfelelni, hogy segítse a papokat és a híveket abban, hogy örömmel éljenek a ma egyházában és világában, minden nehézség ellenére, melyet hozzájuk hasonlóan és velük együtt mi is átérzünk.

¹ Lásd ugyanebben a gyűjteményben: Á mes frères.

I. Az egyház: Isten népe

A Koordinációs Bizottság közbenjárására *Az egyházzól* szóló zsinati iratban *De Populo Dei in genere* címen beiktattak egy fejezetet „Az egyház titka” című első fejezet és „Az egyházi hierarchiáról, különösképpen a püspökökről” című fejezet közé. Azzal a szándékkal történt ez, hogy miután bemutatták az egyház isteni eredetét a Szentháromságban és Isten Fiának megtestesülésében: 1. megmutassák azt is, ahogyan az egyház az emberi történelemben építkezik; 2. ahogyan kibontakozik az emberek között, akik az élet Krisztusban meglévő teljessége szempontjából igen különbözőek, és akik számára az általa alapított egyház: szentség; 3. végül bemutassák azt, ami közös Isten egész népében a keresztény méltóság szempontjából – s ami minden hivatal- vagy életállapotbeli különbségnél előbbre való.

Az első szándékot éppen csak hogy vázolták a zsinati szövegben. Így elég távol van attól, hogy eleget tegyen a Szentatya kifejezett kérésének, melyről a megfigyelőkhöz intézett beszédében 1963. október 17-én szólt: „Szívesen jóváhagyjuk a magunk részéről „az üdvösség történetére összpontosított” „konkrét és történelmi teológia” kifejtésére irányuló kívánságukat, és a javaslatot tanulmányozásra és elmélyítésre teljesen méltónak találjuk.” A harmadik szándék elég széles körben megbecsülést szerzett, anélkül azonban, hogy eljutottak volna a keresztény antropológiának, a keresztény ember képének a megfogalmazásáig. Végül egy lényeges első rész után – mely válasz volt e harmadik szándékra –, a *De Populo Dei* fejezet szólt a *de membris Ecclesiae*-ről (második szándék), anélkül, hogy használta volna ezt a szót, mely végeláthatatlan vitákat szült már előzőleg. Az Isten népe egyetemességéről vagy katolicitásáról szóló paragrafus köti össze ezt a két részt.

A Koordinációs Bizottság kezdeményezése nagy jelentőségű tény. Az új fejezet nemcsak tartalma révén fontos, hanem már címe és a neki szánt hely miatt is. A szavaknak általában saját értékük és – azt lehet mondani – saját dinamizmusuk van. Az „Isten népe” kifejezés önmagában véve is olyan tömörséget, olyan erőt hordoz, hogy alkalmazásával lehetetlen az egyház valóságáról úgy gondolkodnunk, hogy ez a gondolat bizonyos távlatot ki ne bontana. Az új fejezet számára meghatározott hellyel kapcsolatban tudnunk kell, hogy gyakran döntő doktrinális jelentőségű, hogy milyen sorrendbe és helyre kerülnek a témák. Aquinói Szent Tamás *Summa*-jában ez a rend és ez a hely – egy meghatározott tárgy esetében – az érthetőségnek nagyon fontos eleme. *Az egyházzól* szóló vázlatban követhettük volna *Az egyház misztériuma, hierarchia, Isten népe általában* sorrendet. Elmulasztottuk volna így a harmadik – fent említett – szándék tiszteletben tartását: annak kifejtését, ami az egyház minden tagjának közös tulajdonsága, még *mielőtt* arról beszélnénk, ami különbséget tehet közöttük a hivatás és életállapot alapján. Ráadásul azt sugallhattuk volna, hogy az egyházban az első érték a hierarchikus szervezet, azaz a tagok fölé- és alárendeltség szerint való felosztása. De aztán ez lett a sorrend: Az egyház misztériuma, Isten népe, hierarchia. Így elsődleges érték lett a tanítvány-minőség, a keresztény létezés méltósága vagy egy kegyelmi ontológia valósága, és csak azután, ezen a valóságon belül következett: a társadalmi szervezet hierarchikus szerkezete. Nemde ez az Úr által követett út, aki először maga köré gyűjtötte a tanítványokat, majd kiválasztott közülük tizenkettőt, akikből az apostolokat nevelte, és akik közül még kiemelte Simon Pétert, hogy őt tegye meg az apostoli kollégium és az egyház fejének. Nem pontosan ezt találja-e valaki, ha a szolgálat és a hierarchia mint szolgálat igen

fontos témáját tanulmányozza az Újszövetségben²? Egy népen belül – melynek sajátos létformája a szolgálat –, bizonyos tagokat a parancsolás pozíciójába helyeznek, mely végül is nem egyéb, mint a felelősség magasabb szintje a szolgálatban. Ennek a választásnak a következményei pedig, a *De Populo Dei* fejezet most említett elrendezésével, csak bizonyos idő múltával tárulkoznak föl. Meggyőződésünk, hogy figyelemreméltóak lesznek. Az egyházzal való gondolkodás egy egészen újfajta egyensúlyát fogják eredményezni, az Efezusi levél 4. fejezetének 12. verse szellemében, melyben Szent Pál így határozza meg a hierarchikus szerepkörök helyét és feladatát: „hogyan szolgáljunk betöltésére (amely az egész test műve) neveljük a szenteket (azaz: a keresztényeket), és fölépítsék (éppen szolgáljuk által) Krisztus Testét”.

Mégis, *Az egyházzal* szóló irat 11. fejezetében a zsinat csak részben vállalta az Isten népe biblikus fogalmának visszaállítását, amely 1937-1957 között egyik törekvése volt a katolikus ekklesiológiának³.

Az Isten népe gondolat megújulása a mai teológiában

Utólag nem mindig lehetséges azon gondolatok első kiadásának és eredetének pontos meghatározása, melyek néhány év alatt meglehetősen széles körben megnyerték a közvéleményt. Az „Isten népe” gondolat 1937-1942 között szilárdult meg a katolikus teológiában. Újrafelfedezése olyan személyekhez fűződik, akik – túlhaladva azon az inkább jogi egyházképen, mely az egyháznak egykor Krisztus által való alapításán nyugszik – a Szentírás egészében keresték az Isten tervének kibontakozását. Így újra fölfedezték az egyház és Izrael közötti folytonosságot, s az egyházat az üdvtörténet tágasabb perspektívájába helyezve úgy tekintették, mint a messiási idők Isten népét. Ez összekapcsolódott a kinyilatkoztatás és az üdvösség intézményi természetének vagy történelmi dimenziójának újrafelfedezésével, mely az eszkatológiában hasonló eredményre vezetett. És mindez éppen akkor történt, amikor – hála a liturgikus mozgalomnak és mindenekelőtt az *Actio Catholica*-nak – új formában vált érthetővé, hogy az egyház nemcsak intézmény, a kegyelem objektív eszközeinek együttese, hanem azoknak az embereknek az összessége is, akiket Isten hív, és akik válaszolnak erre a hívásra.

A liturgikus mozgalom megszületése és a teljes kibontakozásában lévő *Actio Catholica* elvezettek a Titokzatos Test fogalmának meglehetősen lelkes újrafelfedezéséhez. Ennek kritikai tanulmányozása következett ezután. M. D. Koster atya egy rövid, éles hangú könyvében vitára bocsátotta az egyháznak, mint Titokzatos Testnek egy bizonyos gondolatát (1940)⁴. Ez az eszme szerinte arra volt hivatva, hogy az ekklesiológiát egyfajta isteni előretudás állapotában tartsa. Ideje volt tehát, hogy az egyház természetének valódi meghatározását kidolgozzák, ezt pedig az Isten (Krisztus) népének eszméjében kellett keresni. Az egyházba az emberek a kereszttség által lépnek be, és a bérmálás és papszentelés

² Lásd „La Hierarchie comme service d'après le Nouveau Testament et les documents de la Tradition” a *L'Épiscopat et l'Église universelle*-ben („Unam Sanctam” 39), Párizs 1962, 67–99. lapok (Újrakiadása a *Pour une Église servante et pauvre*-ban, Párizs, 1963.)

³ Az Isten népe gondolat újrafelfedezése mutatkozott meg még Coster és Cerfaux kritikai tanulmányai előtt, egyszerű gyümölcsként annak az erőfeszítésnek, mellyel mindenfelé keresték az útját, hogy az egyházat újból biblikus alapjaihoz és Isten Ábrahámban föltárt Tervéhez kapcsolják. Lásd U. Valeske, *Votum Ecclesiae*, München 1962, 202. oldal 62. pont. A mi itt idézett – 1937-ből való – tanulmányunk, franciául megjelentetve az *Esquisses du Mystère de l'Église*-ben, Párizs, 1941. a 11. oldaltól.

⁴ M. D. Koster, o.p.: *Ekklesiologie im Werden*, Paderborn 1940. – K. Adam kritizálta igen erőteljesen a könyvet a *Theol. Quartalschrift*-ben (Tübingen), 1941–44. 145–166. lapok. Ugyancsak tőle *Volk Gottes im Wachstum des Glaubens*, Heidelberg, 1950; „Von den Grundlagen der Kirchengliedschaft”, a *Die neue Ordnung*-ban (4) 1950, a 206. laptól.

által válnak felszentelt tagjaivá: e szentségek – eltörölhetetlen jegyet hagyva – egyszerre jogi (törvényes) jelek, melyek által Isten népe látható szerkezetté lesz, és a kegyelem természetfölötti hatékony jelei, melyek által ez a nép megtalálja a természetfölötti életet és az üdvösséget.

Nem sokkal ezután, egészen más szempontból kiindulva és egy teljesen más, a filologikus-exegetikus elemzés technikáját alkalmazva L. Cerfaux kanonok rámutatott, hogy a test (a Titokzatos Test) fogalma Szent Pál számára nem az az *alapvető* fogalom volt, mely által az egyház önmagát *meghatározza*⁵. Szent Pál – a zsidó szemléletből kiindulva – Izraelt tekintette Isten népének, amely a szövetség és az ígéretek letéteményese volt, és hozzájuk tartozott az igaz Isten ismerete, kultusza, és végül jelenléte. A keresztények az *új Nép*, amely mélyeséges folytonosságban van Izraellel. Az ő gyülekezetüket is, éppúgy, mint Izraelét, „Isten templomának” hívják. Ez kifejezi egyrészt a közösségek vagy az „egyházak” mély egységét Krisztusban, másrészt az egyház mennyei létezését, Krisztussal való misztikus egységét, melyet Szent Pál a Lélek szerint való új Izraelnek, „Krisztus Testének” nevezett: ez pedig nem egyéb, mint az egyház transzcendentális jellege, melynek meghatározása (ha ezt a szót akarjuk használni) az „Isten népe” fogalom szintjén marad. Ha a protestáns exegeta, A. Oepke az összes technikai megfontolásokban nem is, de a végkövetkeztetésekben egyetért Mgr. Cerfaux-val⁶. Nyilvánvalóan nem mutathatjuk be itt a számos, szigorúan exegetikus tanulmányt, melyeket az Isten népe témájának szenteltek⁷. Több újabb kori ekkleziológiai előadás szorított helyet az Isten népe fogalom számára vagy építette be keretei közé. Dom Anschaire Vonier, miután megírta *The Spirit and the Bride* című művét (London, 1935; francia fordítás: *L'Esprit et l'Épouse*, Párizs, 1947), melyben az egyházat, mint a dicsőség Urának makulátlan jegyesét mutatta be, természetfölötti létének kizárólagosságában, egy kisebb könyvet is kiadott *The People of God* címmel (London, 1937; francia fordítás: *Le Peuple de Dieu*, Lyon, 1943), melyben tanulmányozta, vagy legalábbis felidézte ennek az egyháznak emberi és történelmi vonatkozásait. Szerinte az „egyház” szó a szentségi és kultikus vonatkozásokat jelenti, míg „az Isten népe” az éltetőelemet, Istennek az emberiségben való teljes életét. Ez utóbbit tehát egyaránt használta annak üdvtörténeti értelmezésében, és egyensúlyozó elemként egy túlságosan tökéletes, sőt dicsőséges egyházfogalommal szemben.

⁵ L. Cerfaux: *La Théologie de l'Église suivant saint Paul* („Unam Sanctam” 10), Párizs 1942.

⁶ A. Oepke, *Das neue Gottesvolk in Schriftum, Schauspiel, bildender Kunst und Weltgestaltung*, Gütersloh, 1950, azután a „Leib Christi oder Volk Gottes bei Paulus”-ban a *Theologische Literaturzeitung*-ban (79), 1954. 363–368. Oepke rámutat, hogy már a zsidó gondolkodásban (mégpedig logikusan) is van átmenet a „nép”-ből a „test”-be, de fordítva ez nem igaz. A test fogalma kidolgozott fölépítmény, nem pedig alapfogalom. Szent Pál az Isten népe eszméből indul ki: erről beszél missziós prédikációiban és megigazulásról szóló tanításában is. Csak ezután tér át, mint egy mélyebb tanításra, a „hívek” használatára, Krisztus *bennünk* való megerősítésére és a *vita in Christo* minden erkölcsi következményére.

⁷ Különösen H. F. Hamiltont idézzük: *The People of God* 2. kötet Oxford, 1912 (ekkleziológiai érdekessége: rámutat az Ószövetség és az ószövetségi vallás állandó érvényére, az egyházi funkciók vagy szolgálat születésére és jelentőségére); E. Käsemann: *Das Wandernde Gottesvolk, Eine Untersuchung zum Hebräerbrief*, Göttingen, 1938; H. Strathmann cikke „Laos” a *Theolog. Wörterbuch zum N. T.*-ban Kittel-től IV. kötet 29–57. oldalak, (1938-ban jelent meg!); N. A. Dahl: *Das Volk Gottes, Eine Untersuchung zum Kirchenbewusstsein des Urchristentums*, 1941. Oslo, alapvető tanulmány, a háború miatt meglehetősen mellőzve, de újra kiadva 1962-ben; C. Spicq: *L'Église de Christ, a La Sainte Église universelle*-ben (teológiai füzetek a protestáns aktualitásról); Neuchâtel és Párizs 1948, 175–219 oldalak; F. Asensio, *Yahveh y su Pueblo*, Róma, 1953; J. M. Nielsen: *Cottesvolk und Gottes Sohn. Zum christlichen Verständnis des Altens Testaments*, Frankfurt 1954; G. von Rad, *Das Gottesvolk in Deuteronomium*, Stuttgart 1929 és *Theologie des Alten Testaments, I.* München 1957; H. J. Kraus: *Das Volk Gottes im Alten Testament*, 1958 (francia fordítás *Le Peuple de Dieu dans l'A. T.*, Neuchâtel–Párizs 1960); W. Trilling: *Das wahre Israel. Studien zur Theologie des Matthäus-Evangeliums*, Leipzig 1959; H. Wildberger: *Jahwes Eigentumvolk. Eine Studie zur Traditionsgeschichte und Theologie des Erwählungedankens*, Zürich–Stuttgart 1960.

Biblikusabban értelmezte a témát Frank B. Norris atya: *God's own People. An introductory Study of the Church* (Baltimore, 1962). Az egyház az a nép, melyet Isten alkotott; amelyet Izrael története folyamán, mintegy méhén belül hordozott, és amely a megtestesült Ige és az általa küldött Lélek működése révén alakult az általunk ismert formává.

Az Isten népe téma a német nyelvű teológiában hatotta át legjobban az ekkleziológiát. M. Schmaus *Dogmatikájában*⁸ egy egész elemző részt szentel neki. I. Backes is élénken helyeselte ezt, gazdag szöveggyűjteménnyel egészítve ki a maga részéről⁹. Több szerzőt lehetne még idézni¹⁰. Hadd utaljunk még a kánonjogász, Kl. Mörsdorf határozott gondolatrendszerére, mely meglehetősen összhangban van M. D. Koster törekvéseivel¹¹. Meghatározása szerint az egyház Isten népe, mely egy élő szervezethez hasonló: vannak tagjai és van feje, és így – egy bizonyos hierarchikus rend szerint –, ez a nép végül is az Isten Országának megvalósítására hivatott. Istennek ez a népe szentségi alapra szerkesztett és szervezett, a keresztség, a bérmálás (mely teljessé teszi a keresztséget) és az egyházi rend által, mely utóbbi maga is hierarchikusan diakonátusra, áldozópapságra és püspökségre tagolódik. E nép minden tagjának része van az egyház tevékenységében, és Mörsdorf itt kidolgoz egy nagyon értékes teológiai tanítást a laikusokról. Egyeseket azonban megkülönböztet a többiektől, mivel eltérő módon vesznek részt a kultusz, a tanítás és a pasztoráció hármasságában.

Isten népe: termékeny fogalom

Történelmi érték. – Az Isten népe fogalom először is arra alkalmas, hogy kifejezze az egyház folytonosságát Izraellel. Önmagában hordozza azt is, hogy az egyház történelmét úgy szemléljük, mint amelyet Istennek az emberekkel kapcsolatos terve – a szövetség és az üdvösség terve – ural és határoz meg. Az Isten népe általánosabb jelentésében az Isten terve, tehát szent történelem. Erről a tervről és erről a történelemtől tudjuk, hogy Isten történelmi, tényleges és kegyelmi beavatkozásában jut kifejezésre. De azt is tudjuk, hogy ez a beavatkozás bármennyire is *egyedi* (mely lényeges vonása az egyház történelmének), az emberek összességét, sőt magának a teremtésnek az összességét célozza meg, mely sorsában szorosan kötődik az emberekhez.

Ha az egyházat így újra az Ószövetséghez kapcsoljuk, egy csapásra minden érték a javára íródik, mely az Isten népe biblikus fogalmához tartozik, és e nép vallásos törvényeit meghatározza:

⁸ *Katholische Dogmatik* III. 1. kötet *Die Lehre von der Kirche*, München, 1958, 204–239. lapok.

⁹ „Die Kirche ist das Volk Gottes im Neuen Bund” a *Trierer Theolog. Zeitschrift*-ben (69) 1960, 111–117. lapok; „Gottes Volk im Neuen Bund” uo. (70) 1961, 80–93. lapok; „Das Volk Gottes im Neuen Bunde” a *Kirche Volk Gottes*-ben H. Asmussen kiadása Stuttgart 1961, 97–129. lap.

¹⁰ H. Hanssler: *Das Gottesvolk der Kirche*, Düsseldorf, 1960. (nem foglalkozik a mi témánkkal igazán; a nagyközönség számára is érthető kifejezésekkel magyarázza a keresztények tevékenységét a világban); O. Semmelroth „Um die Einheit des Kirchenbegriffs”, a *Fragen der Theologie, heute*-ban, Einsiedeln–Köln, 1957, 319–335. lapok (főleg a 321–323. lapokon). Karl Rahner különleges értelemben használja az „Isten népe” kifejezést, úgy utal az emberiségre, amennyire az – Krisztus eljövételéből adódóan – Istennek szentelve él, egy mindenki számára lehetséges üdvösség objektív helyzetében; az egyház hivatása, hogy ezt a megváltott emberiséget formális társadalommá alakítsa: lásd a *Schriften zur Theologie*-ben II. kötet, Einsiedeln–Köln 1955, a 84. laptól, (francia fordítás: *Écrits théologiques* II. kötet, Párizs 1960. 101. laptól.)

¹¹ „Die Kirchengliedschaft im Lichte der kirchlichen Rechtsordnung” a *Theologie und Seelsorge*-ban 1944, 115. laptól. „Die Stellung der Laien in der Kirche” a *Revue de Droit canonique*-ben, 10–11. kötet, (*Mélanges en honneur de S.E. le Cardinal Jullien*), 1960–1961, 214–234. lapok; Mörsdorf: *Lehrbuch des Krichenrechts* (1953. 25. lap) című művében így határozza meg az egyházat: „Isten új népe egy bizonyos hierarchikus rendben élve, összegyűlve, hogy az Isten országát megvalósítsa”.

a) A kiválasztás és hívás (*ecclesia = convocatio*) fogalma. Erről a gondolatról nagyon megfélekedtek *Az egyházzól* szóló klasszikus tanulmányban. Végül is milyen kapcsolat volt a predestinációról vagy a kegyelemről szóló fejtegetések, és az egyházzól szólók között? A Szentírásban a kiválasztottság nem privilégium. Mindig szolgálattal és küldetéssel jár: valakit *arra* választanak ki, hogy részt vegyen Isten egy tervének megvalósításában, mely meghaladja a választott személyt. Az egész Bibliát átszövi a *Pars pro toto* gondolata, mely már a kezdeteknél is jelen van.

b) A szövetség oly gazdag fogalma.

c) Az *Istennek szenteltség* fogalma: Isten népe arra van szánva, hogy Istent magasztalja, hogy tanúja legyen, hogy életében Őt szolgálja, az Ő nevét dicsérje és megdicsőítse. Őhöz tartozik: *populus acquisitionis* (vö. 1Pét 2,9).

d) Végül: az ígéret fogalma. Nemcsak a segítség ígérete („Veled leszek”: Kiv 3,12; Mt 28,20), hanem a beteljesítés is – tehát a jövő felé és végső soron az eszkatológia felé mutató feszültség. A mai katolikus teológia egyik legjelentősebb eredménye az eszkatológikus érzék visszanyerése, mely feltételezi a beteljesülés felé tartó történelem és az Isten terve iránti érzéket is. Ez másképpen hangzik és több, mint a *de Novissimis* egy-egy merev tanulmánya, amilyeneket általában a teológiai kézikönyvek közöltek. Úgy tűnik, hogy a 17. század klasszikusaitól örökölt szemléletben, a mindenekelőtt kultuszként és erkölcsi kötelezettségként bemutatott vallásból egy kicsit elvesztettük azt az érzést, hogy a kereszténység *reményt* nyújt, mégpedig mindenre – magára az anyagi világra is – kiterjedő reményt. Az észre támaszkodó vallás hagyta, hogy az eszkatológia laicizálja magát. Valójában abban a pillanatban, amikor a keresztények elhanyagolták küldetésüknek ezt az oldalát, születtek meg azok a történelemfilozófiák (Vico, Montesquieu), amelyek előkészítették egy Isten és Krisztus nélküli világtörténelem nagy, modern interpretációit (Hegel, Marx). Egy világ nélküli vallással szemben az emberek megfogalmazták a vallás nélküli világ ideálját. Mi kilépünk ebből a szánalmas helyzetből; Isten népe ismét tudatosítja messiási jellegét és azt, hogy ő hordozza a világ Jézus Krisztusban való beteljesülésének reményét.

Ennélfogva az Isten népe fogalom valami dinamikusat visz be az egyházzól való gondolkodásba. Ennek a népnek megvan a maga élete, és úton van az Isten által kitűzött vég felé. Isten arra választotta ki, arra alapította és szentelte, hogy az Ő szolgálja és tanúja legyen. Isten népe úgy van jelen a világban, mint az üdvösségnek a világ számára fölkínált szentsége. Ezen a következőt értjük: Isten minden ember üdvösségét akarja, ezért a világba helyezett valami önmagában elegendő okot, hogy az hatékonyan megvalósítsa ezt az akaratot. Így helyezte a világba Jézus Krisztust és a tőle függő és származó egyházat, vagyis a szövetség új és végső állapota szerint formált messiási népet, mely ennek a szövetségnek a javaiból él az Úrtól erre rendelt eszközök által. Isten népe, melyet a kinyilatkoztatás, valamint a szövetség új és végső állapotának intézményei és szentségei alakítanak, a világban és a világgért van; jelként, mint az üdvösség minden ember számára felajánlott szentsége.

Mint a beteljesülés felé haladó, szolgáló és tanúskodó nép, az Isten népe arra van szentelve, hogy minél szélesebb körben terjedjen, amint azt az ősi szövegek oly csodálatosan fejezik ki a misszió fogalmával. Ezt fejezik ki gyakran a liturgikus szövegek nagyon pontosan a *populus* vagy a *populi* szavakban.

Az egyházat az üdvösség történetének kereteibe helyezve az Isten népe fogalom különösképpen lehetővé teszi, hogy felvessük a nehéz, de fontos kérdést: nevezetesen Izraelnek, a test szerint való zsidó népnek a problémáját, mely, bár valóban „megbotlott” (Róm 11,11), mégis Isten által kiválasztott és szeretett nép maradt¹². Izrael és az egyház

¹² Cf. P. Démann, „Israël et l'unité de l'Église” a *Cahiers Sioniens*-ben, 1953(1), 23. lap.

misztériuma között lévő kapcsolat, melynek megértésére való törekvés nem kerülhető el, csak az üdvösségtörténet perspektívájában szemlélhető megfelelő módon, mind ami az egyház Izraelben való gyökereit jelenti, mind pedig ami a zsidó nép sorsát illeti az eszkatológiában (lásd Róm 9-11).

Antropológiai érték. – Gyakran előfordul, hogy ha valaki az „egyház” szót leírja vagy kimondja, csak az intézményre gondol. Néha ebben a szemléletben az egyházat az emberektől függetlennek tekintették, és még mindig annak tekintik, mintha nem éppen lényegénél fogva állna keresztény emberekből. Ezen a ponton bizonyos szövegek megkülönböztetik az „egyházat” és az embereket – szinte szembeállítva őket –, mint közvetítő intézményt, és azokat, akiknek a kedvéért ez az intézmény működik¹³. Abban, amit ennyire hangsúlyoznak, mindig van valami igazság. Így gondolkodva azonban az egyház egy lényeges jellemzőjét mellőzik: azt, hogy az egyház azokból az emberekből jött létre, akik az Evangéliumhoz tértek. Ez az a vonatkozás, melyhez az egyházatyák mindenekelőtt ragaszkodtak. Ennek náluk tapasztalható előfordulási gyakorisága meggyőzött minket arról, hogy ekkleziológikus gondolkodásmódjuk meghatározó jegye, hogy számukra az egyházban magában foglal egy bizonyos antropológiát¹⁴. Ezért fejtik ki az egyházatyák oly gyakran az egyházzal való felfogásukat bibliai személyeket (Ábrahám, Rácháb, Mária, Magdolna stb.), vagy egyes evangéliumi példabeszédeket magyarázva. Az egyházat ugyanis emberek alkotják, akik Isten hívó szavára megnyílnak; keresztények alkotják, akik vallásos kapcsolatukat élik, melyben az élő hit összeköt bennünket Istennel... A liturgia is hasonlóképpen jár el. Számára az egyház az üdvösség útján járó hívek közössége: ezt az egyházat gyakran a *populus tuus*¹⁵ kifejezéssel jelöli.

A keresztény ember elhossa a számára megadott összes lelki adománynak a hasznát abba a közösségbe, ahol örök boldogságán és megszentelődésén munkálkodik. Így újból tudatosítjuk egyrészt a sokféle karizmát vagy lelki adományt, mely a hívők oly nagy számának megadott, másrészt az üdvösségszerző cselekedeteket, azt a valóságos lelki anyaságot, melyet a keresztény közösség gyakorol¹⁶. Az biztos, hogy az Isten népe fogalom – akárcsak a „(Titokzatos) Testé” – nagyon alkalmas arra, hogy hordozza mindezeket a

¹³ Példaként álljon itt egy szövegrész az osztrák *Katekizmusból* 1894-ből, melyet a német *Katekizmus* 1925-ben lényegében átvett (a dolgok hogy megváltoztak azóta!):

– Miért alapította Jézus Krisztus az egyházat?

– Jézus Krisztus azért alapította az egyházat, hogy az embereket az örök boldogságra vezesse.

– Hogyan vezeti az egyház az embereket az örök boldogságra?

– Az egyház úgy vezeti az embereket az örök boldogságra, hogy az Isten segítségével által gyakorolja Krisztus hármast: tanító, főpapi és királyi tevékenységét.

Vö. M. Ramsauer: „Die Kirche in den Katechismen” a *Zeitsch. f. kath. Theol.*-ben (73) 1951. 129–169., 313–346. lapok: 330. lap.

¹⁴ Az Atyák ekkleziológiai érzéke még igen élő lehetne az ortodox gondolkodásban. A *De Ecclesia* vázlatának vitája alatt, a Zsinat második ülészaka közben egy nap két barátunkkal együtt ortodox megfigyelőkkel beszélgettünk, N. Nissiotiss-el és Alexandre Schmemmann atyával. Ezt mondták nekünk: „Ha nekünk kellene egy *De Ecclesia*-t csinálni, íránk egy fejezetet a Szentlélekről, egy fejezetet a keresztény emberről. És ezután megállhatnánk, hiszen a lényegét már elmondtuk...” Ez éppen a *fordítottja* az általunk ismert ekkleziológiának, gyakorlatilag az intézmény leszűkítése egy meglehetősen jogi elméletre vagy „hierarchiológiára”.

¹⁵ Lásd *Ausdruckformen der lateinischen Liturgiesprache bis Elften Jahrhundert* ges. u. dargeb. v. V. Manz, Beuron 1941; A Schaut „Die Kirche als Volk Gottes Selbstaussagen d. Kirche im römischen Messbuch” a *Benediktinische Monatschrift*-ben 25 (1949), 187–196. lapok: a *populus* 90-szer található a római Missaléban, az *ecclesia* 80-szor, *familia* 12-szer. A Leó témához lásd P. T. Garriga, „La Palabra Ekklesia”, *Estudio historico-teologico*, Barcelona, 1959, 300. oldaltól.

¹⁶ Ehhez lásd K. Delahaye: *Erneuerung der Seelsorgsformen aus der Sicht der Frühen Patristik*, Freiburg, 1958. (francia fordítás a mi előszavunkkal: *Ecclesia Mater, chez les Pères des trois premiers siècles. Pour un renouvellement de la Pastorale d'aujourd'hui* 1964. Párizs)

valóságokat.

A történetiség értéke. – A liturgia meglehetősen sokszor alkalmazza a *populus tuus* kifejezést a bűnbánattal kapcsolatban, például a nagyböjt imáiban (lásd Schmaus szövegeit, már idézett műve 205. lapjától és A. Schaut idézett művét a 14. jegyzetben). A *populus Dei* itt olyan embereknek a közösségét jelzi, akik számára Isten segítségét és irgalmát, a hűség vagy a megtérés kegyelmét kérik. Az isteni tett ajándékában részesülők által bocsát meg és ment meg Isten, gyakran tipológiai utalásokat téve azokra a különféle üdvözítő tettekre, melyeket Izrael kapott, kezdve az Egyiptomból való kimeneküléssel és a Vörös-tengeren való átkelésen. Az „Isten népe” azzal, hogy kifejezi, hogy az egyház Isten Országára felé úton lévő emberekből áll, egyúttal alkalmas a történetiség értékeinek átadására. Mint azt A. Vonier jól látta, ez az a „pont”, ahol az egyházban megtalálhatók a hiányosságok és a bűnök, a küzdelem a nagyobb hűségért, a reform állandó igénye és az arra válaszoló erőfeszítések. Az egyháznak mint intézménynek nem kell megtérnie. Lehet, hogy egyik-másik részletében szükséges lenne megreformálása, legalábbis ami az intézmény létét és történelmi formáit illeti. De nem figyelemreméltó-e az, hogy az egyházatyák kora – mely ebben a tekintetben egészen a XI. század közepéig terjed – nem ismerte az *egyház reformjának* középkori és modern gondolatát? Viszont az *ember* vagy a keresztény reformjáról beszélt, hogy az egyre inkább megfeleljen annak a képmásnak, amelyhez való hasonlatossága elhalványodott benne¹⁷: ez az antropológiai szempont.

Érdeklődés az egyház alapításának kérdése iránt. – Az „Isten népe” kategória – ahogy a Szentírásban szerepel – *egyszerre* erősíti meg minden hívő keresztény létének méltóságából adódó egyenlőségét és a tagok organikus vagy funkcionális egyenlőtlenségét. Az egész nép, mint olyan, papi és királyi minősége (vö. Kiv. 19,5-6) már Izraelben sem akadályozta meg, sőt éppen megkívánta a – közösség kultuszának szolgálatára intézményesített és felszentelt – papság létezését. A papi, királyi és prófétai nép, az egész szent és tanúságtévő nép a papi, királyi és prófétai szerepkörök szerint volt megszervezve: ezt mutatja Izrael egész történelme, ez található összegyűjtve és rendszerezve a Deuteronomiumban (MTörv 17,14-18;22). Ebből a szempontból a „test” fogalma ugyanazt a szerepet tölti be, mint a „nép”-é. Másrészt a keresztény valóságok építkezéséhez ez szolgál modellt¹⁸. Megtalálható benne a tagok együttese, akik mindnyájan élők és aktívak, mindnyájan részesek a test életének vagy méltóságának, és ugyanakkor megtalálható benne a feladatok szerinti szervezeti különbözőség is, az egész test egységének és kormányzásának biztosítására rendelt fővel. Egy népben minden polgár részt vesz az állam életében, és különféle tevékenységeket gyakorol¹⁹... Ugyanebben a témakörben már láttuk *Az egyházzal* szóló zsinati irat *de Populo Dei in genere* fejezetének jelentőségét. Még egy gondolatot fűzzünk ehhez, mely egyáltalán nem idegen ettől a fejezettől, és amely az üdvösség szentségének fentebb említett gondolatához társul. Az így megszervezett Isten népe, megvalósítja küldetését, és a világban *az üdvösség látható jele* – melyet Isten egyszer s mindenkorra megalkotott, önmagából tökéletes és elegendő módon –, *in Christo et in Ecclesia*²⁰.

¹⁷ Ehhez lásd G. B. Ladner, *The Idea of Reform. Its Impact on Christian Thought and Action in the Age of the Fathers*, Cambridge (Mass.) 1959.

¹⁸ Erről a témáról lásd J. Auer: „Corpus mysticum” a *Die Kirche und ihre Aemter. Festgabe cardinal J. Frings*, Köln 1960, 1–23. lapjain; „Das 'Leib-Modell' und der Kirchenbegriff der katholischen Kirche” a *Münchener Theolog. Zeitscher*-ben (12) 1961, 14–38. oldal.

¹⁹ Ezt hangsúlyozza Szent Tamás egyik szövegében, melyben az egyházzal, mint Isten népéről és államáról beszél: *Com. in. Ephes., c. 2, lect. 5*, az államról és a politikai hatalomról szóló tanításával összefüggésben.

²⁰ Lásd P. Barrau: „Le laïc, signe d'Église” a *Masses Ouvrières*-ben no. 135. 1957. november, 130–188 lapok; Crespin atya: *Qu'est-ce qu'un laïc?* a *Lettre aux Communautés de la Mission de France*-ban 1962. február.

A helyi közösségek és az egyetemes egyház szempontjából vizsgált érték. – Ez is olyan kérdés, melyet több ízben, meglehetősen szerencsés módon érint az *Egyházzól* szóló irat²¹. Két szempontból veti föl, egyrészt a helyi közösség, mint az Eucharisztia megünneplésének gyülekezete szempontjából – melyhez a német teológia szívesen ragaszkodik –, másrészt az egyes egyházak szempontjából, melyek a világegyházon belül valamiképpen a népek és kultúrák különféleségének megtestesítői. Ez utóbbi élénk érdeklődést vált ki a lelkipásztori, az ökumenikus és a missziós területen működőkből. Ezeken a különféle területeken nagyon fontos – az egész egyházon belül és arra hivatkozva – egy olyan teológia kifejtése, mely egyrészt a helyi közösségre, mint az *Eccllesia* megvalósulására, másrészt az egyes, nemzeti egyházakra vonatkozik, például az egyetemességhez való viszonyukban. Az egyházatyáknál és a liturgiában a *populus* gyakran a helyi közösséget jelenti, főleg az eucharisztikus közösséget, melyben az egyház mélységes misztériuma már megvalósul²². Mint tudjuk, az exegeták egybehangzóan így értelmezik Szent Pál leveleiben a címzéseket, például a Korintusiakhoz: *Isten Egyházának, amennyiben az Korintusban létezik vagy megvalósul*.

Ugyanígy mondhatnánk: „Isten népének, amennyiben az Korintusban létezik”. De ez azért egy nép, mely az egész világon Isten uralmáért toborzódik... A föld népeinek pedig – bár olyan módon alakultak, hogy egyéniek lettek, és eredeti kulturális és emberi értékeket hordoznak – nyilvánvaló helyük van Isten népének vagy az egyháznak egyetemességében. Ez a gondolat, mely a katolicitás teológiájára utal és amellyel kapcsolatban tucatnyi patrisztikai, sőt liturgiai²³ szöveget idézhetnénk, a zsinati okmány *de Populo Dei* fejezetében is megfogalmazódik.

Így ez a fejezet, úgy tűnik, ilyen vagy olyan módon az Isten népe gondolat minden fő értékét kellően feldolgozta, főleg a keresztény lét méltóságában való egyenlőség értékét és a *de membris* fejezet értékeit. Azokat az értékeket, melyeket most részleteztünk, inkább csak futólag említi vagy utal rájuk, de nincsenek igazán kidolgozva.

Lelkipásztori érték

Lelkipásztori szempontból az Isten népe fogalom alkalmas arra, hogy rendkívül szemléletessé tegyük a katekizist, és hogy az egyház konkrét és dinamikus értelmezését adjuk. Jól bemutatható, hogyan választ ki Isten a föld összes népéből egyet, hogy az csak az övé legyen: *Isten népe*. Nemcsak a szó antropológiai vagy esetleg politikai értelmében vett népek köréből gyűjti, hanem bármilyen népességből: a falum, a városom, a lakónegyedem embereiből, a vonatról, melyen utazom, a kórházból, melyben ápolnak... Ebből a szempontból a hit és a szeretet minden különbséget átlényegítenek, miközben semmiféle természetes köteléket nem rombolnak le; sőt elismerik, megtisztítják és megerősítik az összes hiteles értéket. Az egyes népeknél az emberek által alkotott istenek mindegyike egy népet gyűjtött maga köré, hogy szolgálják őket: Merkurt, a kereskedelem istenét, Marsot, a háború és erő istenét, Vénuszt, a szerelem istennőjét stb. Az igaz Isten és Jézus Krisztus, az Ő szeretett Fia, akit a világba küldött, szintén toborozni akarnak egy népet szolgálatukra: egy szent népet, melynek a törvénye az alázatos és szolgáló szeretet. Ez a nép a munkaadókból és

²¹ A *De populo Dei* és a *De Episcopis* fejezetekben, akár az egyes egyházakra, akár a papságra és annak a helyi közösségekben való működésére vonatkoztatva.

²² Lásd J. Ratzinger: *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche*, München 1954, 159. laptól.

²³ Az Atyáknál és a latin nyelvű liturgiában nagyon gyakran, mindenekelőtt hivatkozással a keresztségre és az anyaságra, melyet az egyház abban gyakorol, a *populi* (többes számban) jelenti a híveket, amennyiben belépnek a keresztény közösségbe és ők maguk közösségeket alakítanak. A kifejezés vagy az egyházat mint közösséget, vagy az emberek között terjedő egyházat jelenti. Számtalan ilyen szöveg van.

munkavállalókból, férfiakból és nőkből, görögökből és barbárokból gyűlik össze; de benne, mindezek fölött és mindezeket túl Krisztus lakozik (vö. Gal 3,28). Ennek a népnek van törvénye: az Isten és a felebarát szeretete, vannak hívő közösségei, hierarchiája, jelvényei és szokásai. Ez a nép arra hivatott, hogy tanúskodjon Krisztusról és az ő szeretetéről. Ez a nép bűnösökből áll, de ezek az emberek vezekelnek és arra törekszenek, hogy a megtérés útján járjanak; ezt a szempontot az egyház számos „klasszikus” bemutatása mellőzi a maga statikus és gyakran jogi megközelítésével!

Ökumenikus érték

Az Isten népe fogalom ökumenikus haszna nyilvánvaló, különösen a protestánsokkal való dialógusban²⁴. Abban a párbeszédben, amelyben oly sok minden összeköt és elválaszt egyszerre... A protestánsoknak az „Isten népe” kategóriában mindenekelőtt a kiválasztás és meghívás gondolata tetszik: minden az Isten kezdeményezésétől függ. Aztán a történelemmel megjelent a tökéletlenség érzése és az eszkatológia felé való törekvés. A határokat kevésbé érezzük mereveknek, mivel olyan sokaságról van szó, melyet Isten maga gyűjt össze. A protestánsok az „Isten népe” szabad használatát azért kedvelik, mert lehetőséget nyújt arra, hogy elkerüljék egyrészt az intézményesülést (a „hatalom” és a tévedhetetlenség fogalmainak pontatlan használatával); másrészt a Misztikus test romantikus biológiai fogalmát, melynek kedvelt kifejezése a „folyamatos megtestesülés”: mintha az egyház szó szerint „a kiterjedt és szétszórt Jézus Krisztus”²⁵ lenne. Az Isten népe fogalom, ha ezzel kapcsolatban az ember bizonyos protestáns szerzőknek hinne, megengedné, hogy megkerüljük az egyház ontológiai felfogását (melyet R. Mehl professzor *Ecclesia quoad substantiam*-nak nevezett), és egyszerűen úgy tekintsük, mint amelyet Isten eszkatológikus uralma számára gyűjt össze: tehát nem szubsztanciális testnek, melynek végérvényesen meghatározott formája van, hanem a kegyelem működésének eredményeként értelmezzük, mely éppen mert választ, mindig el is taszíthat... U. Valeske eljutott odáig, hogy feltegye önmagának a kérdést: ilyen feltételek mellett lehet-e még magának a struktúrájának tévedhetetlenségéről és megváltoztathatatlanságáról beszélni²⁶?

Nekünk magunknak úgy tűnik, hogy a protestáns gondolatból hiányzik annak meglátása, hogy mi minden újat és meghatározót hozott Isten Fiának megtestesülése. Ez a hiányosság kétségtelenül már krisztológiai szinten megvan. Aminek következtében a Krisztus Teste fogalmat sem fejtik ki teljes mélységében. Hajlanak arra, hogy a Megtestesült Ige egyházát visszahelyezzék Isten népének őszövetségi helyzetébe²⁷. Úgy látszik, a vándorló egyház jellegzetes kettősségében, a *már* és *még nem* dialektikájában a protestáns gondolat szerint a

²⁴ Lásd B. Reicke „Die Bedeutung des Gottesvolksgedanken für den neutestamentl. Kirchenbegriff” a *Kirchenblatt für die Reformierte Schweiz*-ben 1955. 17; N. A. Dahl: „The People of God”, az *Ecumenical Review*-ban (9) 1957. jan. 154–161. lapok; *Die Kirche, Volk Gottes*, H. Asmussen kiadása, Stuttgart 1961. (a protestáns és katolikus teológusok közötti párbeszéd. Ennek a fogalomnak az ökumenikus dialógusban való szerepéről: Th. Sartory, *Die Ökumenische Bewegung und die Einheit der Kirche. Ein Beitrag im Dienste einer ökumenischen Ekklesiologie*, Meitingen 1955. 51, 57, 60, 61, 70, 71, 104, 105, 127, 128, 129, 130, 145, 156, 180. Más referenciák U. Valeske-nál, *Votum ecclesiae*, München 1962. 239. lap 11. szám.

²⁵ Lásd H. Asmussen: Az idézett mű 33. laptól; U. Valeske az idézett mű 202. és 233. lapjától; 248–249. lapok. A „folyamatos megtestesülés” gondolatának kritikája állandó a protestáns teológusok részéről.

²⁶ Idézet mű 249. oldal.

²⁷ Lásd a mi *Vraie et fausse réforme dans l'Église*-ünket (Unam Sanctam, 20) Párizs 1950, 466–482. lapok; „Pour le dialogue avec le Mouvement oecuménique” a *Verbum Caro*-ban (4) 1950, 111–123. lapok. *Le Christ, Marie et l'Église*, Párizs, 1952; „Regards et réflexions sur la Christologie de Luther” a *Das Konzil von Chalkedon. Geschichte und Gegenwart*-ban Würzburg III. kötet 457–486. lapok, 1954. (újra a *Chrétien en dialogue*-ban, (Unam Sanctam, 50), Párizs 1964, 453–489. oldal); *Le Mystère du Temple...* (Lectio divina, 22), Párizs 1958. 310–342. lapok.

még nem lerombolja vagy elhomályosítja a *már* igazságát... Mindez egyébként azt az előérzetet kelti bennünk, hogy pusztán az Isten népe fogalom, akármilyen gazdag és igaz legyen is, nem elegendő ahhoz, hogy kizárólag általa megfelelő módon gondolkodjon valaki a jelen egyház misztériumáról.

„Isten népe” és „Krisztus Teste”

Jakab, az „Úr testvére”, talán 49 évesen, levelét „a szétszóratás tizenkét törzsének” címezte. Ez olyan címzés, mely bizony az Isten népe gondolatot eleveníti fel. Jakab kétségkívül a szétszóródott zsidókeresztényeknek írta ezt. De kielégítő-e az egyház mint Isten népe megfogalmazás az ősi Izraelre vonatkoztatva, amelynek egyszerűen el kellett volna fogadnia és föl kellett volna ismernie Messiását? Természetesen nem. És mivel a maga keretei között az „Isten népe” kategória nem mond ennél többet, úgy tűnik, hogy az egyház meghatározásához vagy megjelöléséhez túl kell haladni ezen a fogalmon, és ki kell egészíteni egy másikkal, amely azt juttatja kifejezésre, hogy milyen újszerűséget jelent az egyház Izraelhez képest, annak ellenére, hogy mindkettő Isten népéhez tartozik.

A nagy újdonság nyilvánvalóan maga Jézus Krisztus és az, hogy Krisztus nem egyszerűen a Messiás, hanem magának Istennek az emberré vált Fia vagy Igéje: „Te vagy Krisztus, az Élő Isten Fia” (Mt 16,16). Igen, Jézus biztosan „Dávid fia, Ábrahám fia” (Mt 1,1; vö. Lk 3,31 és 34). Kell, hogy az legyen: a szövetség és az ígéretek szerint így kell lennie. De Jézus Krisztus betöltve az ígéretek arra lett szánva, hogy az eszkatológikus, mennyei javak szolgája legyen (vö. Zsid 9,11). Az ígéreteknek a Törvény csupán árnyéka (vö. Zsid 10,1). Ő az Isten Fia. Belé testesülve Isten fiait tudunk lenni vele a kegyelem által; mint társörökösei, beléphetünk a boldogságba, már nem e teremtés földi boldogságába, hanem magának az Istennek atyai házába (vö. Róm 8,17). Igen, csak egy emelkedik a mennybe, hogy birtokba vegye: az Emberfia, aki az égben van (vö. Jn 3,15). De ha mi belé vagyunk testesülve, vele és benne elnyerjük fiúi kiváltságos életét és az Isten örökségéhez való jogot. Vele és benne az égbe jutunk, amit az egyházatyák szüntelenül hangoztatnak, Szent Pált magyarázva (vö. Ef 2,6; Kol 3,1-4).

Látjuk, hogy Isten népe életének programja – ahogy azt az Ószövetségben meghirdették, majd Krisztusban, Isten emberré lett Fiában, a mi Urunkban megvalósult – azt akarja, hogy ez nép Krisztus Testének mintájára szerveződjék: ezt az új elnevezést az új és örök szövetségben kapta (*novi et aeterni Testamenti...*)²⁸.

Izraelt néha az Isten „fiának” nevezték az Ószövetségben²⁹, mint ahogy Jahvét néha „Atyának”. Ez az atyaság egy különlegesen bensőséges kapcsolatot jelent, s Jahvénak Izrael kiválasztására és a vele kötött szövetségre való következetes, gondviselő figyelmét. Az ennek megfelelő fiúság pedig nem személyes természet szerinti fiúság, hanem a népnek egyfajta kitüntetett kapcsolatát jelzi, aminek következtében Isten különleges kiválasztottjaként élvezheti hathatós gondoskodását, és része van örökségében³⁰. Az Újszövetségben a Szentlélek továbbadásából és az isteni életben való igazi részesedés által megvalósult fiúságról van szó³¹. Nincs-e nagy jelentősége annak, hogy miután a Jelenések Könyve idézi a jellegzetes szavakat: „ők az ő népe lesznek, és maga az Isten lesz velük”, utalva Nátán prófétára hozzáfűzi a következő mondatot, mely messze túlmutat az előző gondolat közvetlen

²⁸ Folytatásához lásd a mi *Mystere du Temple*-ünkhöz fűzött III. függelékét, a 310–342. lapokon.

²⁹ Lásd Ex 4,22; Oz 11,1; MTörv 14,1; 32, 5–6; Jer 3,4. 14. 19. 22; 31,9.22; Iz 45,11; 63,16; Mt 2,10; Bölcs 2,16–18; Sir 23,4; 51,10.

³⁰ Lásd a *Bible de Jérusalem* jegyzetét Mt 4,3-hoz és J. de Fraine: *Adam et son lignage*, Párizs 1959. 116. laptól. Már Origenésznél is: *De oratione* 22,2 (P. Koetschau kiad. 346–347. lapok)

³¹ Vö. Róm 8,14–17; Ef 1,5; Jn 1,12; 1Jn 3,1; Pét 1,4.

értelmén: „Ez lesz a győztes öröksége (=az élet forrása); Az Istene leszek és ő az én fiam lesz” (Jel 21,3;7).

Az örökség fogalma, mely úgy jelenik meg itt, mint magának az életnek az öröksége, igazából már az Ószövetségben gondosan előkészített átalakuláson ment át³². Az Ábrahámnak tett ígéreteken Kánaán földjének örökléséről volt szó (vö. Ter 15,1-től). A Deuteronomiumban és Jeremiásnál megfigyelhetjük az örökség – és ezzel összefüggésben az örökös – gondolatának progresszív spiritualizálódását: azokról a javokról van szó, amelyek a szövetség megőrzéséhez kapcsolódnak. Ezeket azon hívők csoportjának ígérték, akik szívükben hordozták a körülmetéltséget (vö. MTörv 30,5; Jer 30,3). Ugyanezt a témát a száműzetés után Zakariás (8,12) és Izaiás (57,13; 60,21; 65,8-9) vetik fel. Végül maga Jahve lesz az igazak öröksége... (vö. Siral 3,24; Zsolt 16 és 73). Az Újszövetségben az Isten Országának, az örök életnek a megörökléséről van szó³³: ez maga „a föld”, amit a szelídeknek ígérték (Mt 5,5). A halottak liturgiája szerint ez az a világosság, melyet Isten ígért Ábrahámnak és leszármazottainak.

Az egész Ószövetséget áthatja az ígéret, hogy Isten majd népével lakik; közöttük vett lakóhelyet, Jeruzsálemben, a Templomban. De nem valamilyen anyagi helyen, nem is emberkéz által készített templomban akar lakni Isten: az Ő igazi Jelenléte, igazi temploma: Ő maga. Ezért az Újszövetség ígérete szerint Isten, mint saját templomában lakik az őt szerető tanítványban, Krisztus följajlott és megdicsőült testében (Jn 2,21), övéi közösségében...³⁴.

Az Ószövetségben Isten Lelke nem személyként jelent meg, hanem olyan erőként tevékenykedett az emberekben, melyet Isten azért küldött, hogy különleges esetekben megvalósítsa terveit. Már a száműzetés prófétáinál – akik vallási megújulást hirdettek –, Jeremiásnál és Ezekielnél megtalálható a Törvény bensővé válásának (interiorizációjának) ígérete, mint egy új lélek adományának gyümölcse. Sőt új szövetségről beszéltek (Jeremiás) és a Lélek hatalmas kiadásáról: Iz 32,15; Ez 29,29; Joel 2,28-29. Ez utóbbi szöveget maga Péter idézi pünkösöd napján (ApCsel 2,16-tól); amit hirdettek, azóta megvalósult. A Lélek többé már nemcsak működik, hanem köztünk is lakik; már nemcsak időnként lép közbe, hanem Ő az egyház éltető elve. A *Mystici Corporis* enciklika – Szent Ágoston szövegeit újra elővéve kifejtette azt a tanítást, hogy a Szentlélek Krisztus egyházi testének a „lelke”; kiemelve így azt a köteléket, mely a pünkösödöt a Kereszttel egyesíti: a pneumatologikus mozzanatot a krisztológiaival. A Szentlelket személyesen kapták meg a tanítványok, és Ő bennük lakik, de az egyház, mint olyan is megkapta, lévén nemcsak Isten népe, hanem Krisztus Teste is. Maradjunk most ez utóbbi – ekkleziológiai – szempontonál. Miután az egyház megkapta a Szentlelket, mint éltető elvét, megváltoztak a feltételek, melyek alapján az egyházzal kapcsolatban a bűnről, a kötelességmulasztásról és a bűnbánatról beszélhet valaki³⁵. Ez az ajándék valamiképpen rávezet arra, hogy meg tudjuk különböztetni az egyházat, mint személyek fölötti valóságot, mely elszakíthatatlanul Krisztushoz kapcsolódik – jegyes, Krisztus teste –, és mint a keresztények közösségét, mely együtt és egyenként egyaránt gyenge és bűnös: ekkor lehetne Dom Vonier-vel „az Isten népéről” beszélni. Ugyanakkor ha jogosan lehet beszélni – bizonyos körülmények között – az egyház múlhatatlanságáról és tévedhetetlenségéről, legalább annyira szükséges elismerni a

³² Vö. L. Cerfaux „L'Église et le regne de Dieu d'après saint Paul” az *Ephem. Theol. Lovan*-ban (4) 1925, 181–198. lapok (újra a *Recueil Lucien Cerfaux*, Gembloux, 1954. 365–387. lapok; F. Dreyfus „Le theme de l'héritage dans l'A.T.” a *Rev. Sc. Phil. théol*-ben (42) 1958, 3–49. lapok.

³³ Az Ország: Mt 25,34; 1Kor 6,9–10; 15,50; Gal 5,21; Ef 5,5; Jac 2,5. Az örök élet: Mt 19,29; Mk 10,17; Lk 10,25 és 18,18.

³⁴ Lásd a mi *Mystere du Temple*-unkat (Lectio divina, 22) Párizs, 1958.

³⁵ A 26-os jegyzet első és utolsó referenciáján kívül lásd: „Comment l'Église sainte doit se renouveler sans cesse” az *Irénikon*-ban (34) 1961. 322–345. lapok (újra a *Sainte Église*-ben Párizs, 1963. 131–154. lap).

kettősséget: az egyház még nem teljesen szent, ahogyan Szent Ágoston vallja az Efezusi levél 5,27 értelmezésében: *sine macula et ruga*³⁶. Egyike ez az igazság számos és gyümölcsöző – dialektikus formában való – alkalmazásainak, mely az egyházat úton lévőnek tekinti a pünkösöd és a parúzia között: a *már* és a *még nem egészen* között. De – mint már előbb megjegyeztük – nem szabad hagyni, hogy a *még nem* a „már”-tól elragadja annak teljes igazságát.

Végezetül álljon itt még egy olyan vonatkozás, mely az új szövetség szerint az egyházat, mint Isten népét jellemzi a messiási időkben, ami Isten Fiának testben való eljövételéből és a Szentlélek elküldéséből áll, és aminek következtében az egyházat Krisztus Testének kell nevezni³⁷. A szövetség régi rendjében Isten népe egyetlen meghatározott – a szó emberi, társadalmi és etnikai értelmében vett – népben létezett. Az új szövetségben Isten népe az apostolok szavában való hit alapján szerveződik, olyan lelki szinten, amely által lehetővé vált, hogy – a szó etnikai értelmében – minden népből toborzódjon, megőrizve mégis létét és belső tartását. Isten népe az új szövetségben lelki, de ugyanakkor megvan a *maga* társadalmi struktúrája és a maga világosan látható szerkezete, melyek függetlenek minden tisztán evilági társadalomtól, a faj, a kultúra, vagy a hatalom minden emberi megnyilvánulásától³⁸. Ezentúl már nemcsak eredeti közösség, hanem *sui juris* test és egyház is. A keresztények kezdettől fogva tudatosan formáltak egy *tertium genus*-t, mely különbözött a zsidóktól és a pogányoktól³⁹. Amikor az egyház szabadon megjelenhetett, egy még pogány császár *Corpus Christianorum*-ként jellemezte rendeletében⁴⁰. Ez az egyház valóban Krisztus Teste volt. Journet bíboros jól mutatott rá arra, hogy az egyház láthatósága és lelki valója egyidejűleg nyilvánulnak meg és elválaszthatatlanok⁴¹. Ez nagyon mély teológiai megállapítás, melyet a történelem figyelemre méltóan illusztrál, különösen a XI. századi Gergely-féle reform történetében. Ez az egyház számára egyaránt jelentette lelki közösségének megszilárdulását és saját jogainak kinyilvánítását a világi társadalommal és a birodalom-elvvel szemben.

Látható, hogy a teológiai és lelkipásztori szempontból oly gazdag Isten népe gondolat magában elégtelen arra, hogy az egyház valóságát kifejezze. Az új szövetségben, mely a Fiú megtestesülése és a Lélek – a *Megígért* – ajándéka által megvalósult ígéreték új rendje, Isten népe olyan státust kapott, melyet csak a Krisztus Teste teológiájával és kategóriájával lehet kifejezni. Ezt különben korunk exegétái, mint N. A. Dahl⁴² és Schnackenburg⁴³, katolikus

³⁶ „Ubi cumque autem in his libris commemoravi Ecclesiam non habentem maculam aut rugam, non sic accipiendum est quasi iam sit, sed quae praeparatur ut sit, quando apparebit etiam gloriosa. Nunc enim propter quaedam ignorantias et infirmitates membrorum suorum habet unde quotidie tota dicat: Dimitte nobis debita nostra” (Retract II, 18: P.L.: 32, 637–638) Vö. Szent Tamás, *Summa Theol.* III. q. 8. a. 3, ad 2.

³⁷ Folytatásaként lásd A. Chavasse, „Du Peuple de Dieu à l'Église du Christ” a *La Maison-Dieu*-ben no. (32) 1952, 40–52. lapok.

³⁸ Ez volt a kereszténység győzelmének egyik oka a zsidósággal szemben, mely nagyon lelkesen megélt vallását csak a mózesi Törvény szerint tudta elképzelni.

³⁹ Tanúságtétel Ad. Harnack: *Mission und Ausbreitung des Christentums*-ban 4. kiadás, 1924. 259. laptól; P. Batiffol: *L'Église naissante*, 7. kiadás, 92. lap; M. Simon: *Verus Israel*, Párizs, 1948. 135. laptól; A. Oepke: idézett mű (no. 3.) 18. lap.

⁴⁰ Lásd Licinius Edictumát, apud Lactance, *De mortibus persecutorum* 48 (Kirch, „Enchir. Fontium Hist. eccl. ant.” no. 353.) és M. Roberti tanulmányait („*Il Corpus mysticum* di S. Paolo nella storia della persona giuridica”, a *Studi di Storia e Diritto in onore di Enrico Besta*-ban IV. Milánó 1939.) és A. Ehrhardt tanulmányában („Das Corpus Christi und die Korporationen im spät-römischen Recht” a *Zeitsch d. Savigny-St. f. Rechtgesch Röm Abt.*-ban 70, 1953.).

⁴¹ Ch. Journet, *L'Église du Verbe Incarné. II. Sa structure interne et son unité catholique*, Párizs, 1951. 8. laptól, 40, 44–49. stb. lapok.

⁴² Az egyház páli megfogalmazásáról beszélve így ír (az idézett mű 273. lapján): „Der Unterschied ist dass der 'Kirchenbegriff' des Alten Testaments durch den Begriff 'Volk JAHVE's' vollständig umschrieben war, während die Kirche des N. T. nur dadurch das 'Volk Gottes' ist, dass sie zugleich der 'Leib Christi' und der 'Tempel des heiligen Geistes' ist.”

teológusai, mint M. Schmaus⁴⁴, I. Backes⁴⁵, J. Ratzinger⁴⁶, C. Algermissen⁴⁷, L. Bouyer⁴⁸, egy olyan ortodox, mint a kiváló patológus, Georges Florovsky atya⁴⁹ is elismerték. Koster atyának – akinek a könyve végül is nagyon termékeny volt – nem abban állt a tévedése, hogy az „Isten népe” kategória használatát szorgalmazta, hanem hogy azt a Krisztus Teste kategóriával ellentétbe állította, annak középkori értelmét használva. Mgr. L. Cerfaux a maga részéről az egyházat, mint Isten népét Szent Páltól eredezteti, a „Krisztus Teste” kifejezést pedig az evilági egyház egyszerű jelzőjeként értelmezi (márpedig az egyház egy és misztikusan azonos a mennyei Krisztussal). Így Mgr. L. Cerfaux is adós azzal, hogy a Krisztus Teste fogalomnak megadja teljes *ekkléziológiai* értékét. Szent Pál nem elégedett meg azzal, hogy a „Krisztus Teste” jelzőt hozzáillessze az „Isten népe” fogalomhoz, ahogyan azt a zsidóságtól örökölte. A Krisztus Teste gondolatot alapfogalomként használta az egyházzal kapcsolatban. Ez azért volt szükséges, hogy számot lehessen vetni azzal, mivé alakult az Isten népe a megtestesülés, a húsvét és a pünkösöd óta: *valóban* Krisztus Testévé vált. Csak így van meg a megfelelő krisztológiai vonatkozása.

⁴³ Így ír: „Die Kirche im Neuen Testament bleibt 'Volk Gottes' ist aber ein in Christus hin neukonstituiertes Gottesvolk (...). Die Kirche ist 'Volk Gottes' als 'Leib Christi', und die ist 'Leib Christi' in einem vom Volk-Gottes-Gedanken her bestimmten oder grundgelegten Sinn” (Lásd *Die Kirche im Neuen Testament*) [Quaest. Disp. 14], Freiburg, 1961. 147. lap. Francia ford.

⁴⁴ „Die Kirche ist das von Jesus Christus gegründete, hierarchisch geordnete, der Förderung der Herrschaft Gottes und dem Heile der Menschen dienende neutestamentliche Gottesvolk, welches als Christi geheimnisvoller Leib existiert” (idézett mű 48. lap).

⁴⁵ Lásd az idézett tanulmányokat *supra*, no. 2. 19. lap (az 1961-es kötetben 119. laptól).

⁴⁶ Idézett mű (no. 2.) 52. lap.

⁴⁷ *Konfessionskunde*, Paderborn, 6. kiadás, 1950, 78. laptól: „Die Kirche ist das von den Getauften gebildete Gottesvolk, das, vom Hl. Geist beseelt, den mystischen Leib Christi dargestellt und durch das Band von Christus gelehrten Glaubens und der vom ihm eingesetzten Leitung, Liturgie und sakramentalen Ordnung zusammengehalten wird.”

⁴⁸ „Où en est la théologie du Corps mystique?” a *Rev. des Sciences relig.*-ben (22) 1948. 313. laptól (330. lapoktól).

⁴⁹ „Christ and His Church. Suggestions and Comments”, a *L'Église et les Églises. Mélanges Dom. L. Beauvain*, Chevetogne, 1954, II. kötet, 159–170. lapokon: „The continuous existence of the 'Church' throughout the whole of the Biblical 'Heilsgeschichte' should be conceived and interpreted in such a way as to include the unique 'newness' of Christ, the Incarnate Lord. And the notion of the 'People of God' is obviously inadequate for this purpose. Nor does it provide a sufficient link with the mystery of the Cross and Resurrection...” (166. lap).

II. Az egyház mint az üdvösség egyetemesszentsége⁵⁰

A II. Vatikáni zsinat *Lumen gentium* kezdetű dogmatikai konstitúciója több ízben felvetette azt a gondolatot, hogy az egyház az üdvösség szentsége. Megteszi ezt már a bevezetőjében, és mivel a kifejezés újnak tűnhet – jóllehet már a XIX. századi teológusok is használták, és az egyházatyáknál, illetve a pápai iratokban⁵¹ is megvolt a megfelelője –, a konstitúció megmagyarázza, hogy az egyház „Krisztusban mintegy szakramentuma, vagyis jele és eszköze az Istennel való bensőséges egyesülésnek és az egész emberiség egységének” (1. pont). Ugyanez a gondolat fordul elő az első fejezet végén, a 8. pontban, egy kicsit más, kevésbé dinamikus megvilágításban: az egyház – mondja – egyszerre látható és láthatatlan, Krisztus alapítása nyomán egy egység, kegyelmi, lelki közösség és látható társaság vagy szervezet; ebből a szempontból hasonlít magára a megtestesült Igére, amelynek embersége „az üdvösség élő eszköze volt”. „Ugyanilyen módon szolgál az egyház társadalmi szerkezete (vagyis Isten hierarchikusan szervezett népe, amelyről a későbbi fejezetek szólnak) az őt életető Léleknek, Krisztus Lelkének, a test növekedésére”: itt a dinamikus szempont újra feltűnik. Ugyanennek a 8. pontnak a végén szerepel az, hogy ez a szervezet – egész történelme során, amely a világ üldözéseinek és Isten vigasztalásainak közepette zajlik – arra hivatott, hogy „felfedje az Úr misztériumát”. Ez ismét a dinamikus és missziós szempont. Az egyház ige, az egyház jel a világ számára. A dicsőséges Úr működik benne Lelke által, hogy egyre növelje testét, az egyházat. Ugyanez a gondolat tér vissza a 48. pontban, amely az egyházban betöltött hivatásunk eszkatológikus jellegéről szól: „Krisztus mindenkit magához vonzott, amikor felemelték a földről (vö. Jn 12,32). Amikor pedig föltámadt a halálból, elküldte tanítványaira életető Lelkét, és általa saját testét, az egyházat, az üdvösség egyetemesszentségévé tette; az Atya jobbán ül, de folyamatosan munkálkodik a világban, hogy elvezesse az egyházba az embereket s általa szorosabban kapcsolja magához...”

A 17. pontban végül, amelyet kifejezetten az egyház missziós jellegének szenteltek, a misszió célja a következőképpen fogalmazódik meg: teljesíteni Isten szándékát, amely Krisztust az üdvösség forrásává tette az egész világ számára; megvalósítani az emberekben azt, amit Krisztusban, az üdvösség egyetemesszentségében már elnyertek: „Mert az egyházat a Szentlélek üzi és hajtja, hogy munkálkodjék együtt vele, és így váljék valóra Isten terve, aki Krisztust tette meg az üdvösség szerzőjének az egész világ számára.” Ez a tanítás természetesen visszatér az *Egyház missziós tevékenységéről* szóló határozatban.

Azonnal észrevehető ezeknek a kijelentéseknek a krisztológiai és pneumatológiai jellege. Krisztus szüntelenül úgy van jelen, mint a kezdet, amely mindent magába foglal, a Szentlélek pedig, mint olyan hatóerő, amely együttműködik az egyház apostoli szervezetével, hogy hatékonyan megvalósítsa a világban azt, amit Krisztus üdvözítő misztériuma jelent minden ember számára.

Így behatárolva „témánkat”, a II. Vatikáni zsinat tanítására hivatkozva szeretnénk kidolgozni ezt a gondolatkört úgy, hogy sorban válaszolunk a következő kérdésekre: 1. A

⁵⁰ Ezt a témát P. P. Smulders tanulmányozta a II. Vatikáni zsinat *De Ecclesia* című konstitúciójáról írt tanulmányok és kommentárok gyűjteményes kötetében, P. G. Barauna O.F.M. irányítása alatt kiadva a következő címen: *L'Église de Vatican II.*, Paris, Ed. du Cerf, 1965. A bibliográfiában még utalunk rá.

⁵¹ A *Lumen gentium* konstitúció idézi Szent Ciprián-t, „inseparabile unitatis sacramentum” (Ep 69, 6: PL, 3, 1142 B; HARTEL, 754.). A XIX. századot illetően lásd Klee: *Dogmatik*, III. kötet, 109. l.; M. J. Scheeben: *Mysterien des Christentums*, 81. §, éd. Mayence, 1925. 524. laptól; A pápákat illetően lásd F. X. Lawlor: „The Mediation of the Church in some Pontifical documents”, a *Theolog. Studies*, 12. (1951), a 481–504. lapok.

gondolat krisztológiai alapja. 2. Mit kell „üdvösség”-en értenünk? 3. Mit jelent ekkleziológiai szempontból az üdvösség „szentsége”? 4. Milyen kapcsolatban áll ez a szentség a világosság és a kegyelem adományaival, amelyek – úgy tűnik – e szentség nélkül jöttek létre? 5. Mi a szerepe teológiánkban ennek az új egyházfogalomnak: „az üdvösség egyetemes szentsége”-nek?

1. *A krisztológiai alap*⁵². Krisztus személye központi és meghatározó ténye az üdvösség egész történetének, vagyis annak a módnak, ahogyan Isten az embert saját közösségébe akarja vonni, amiről később még szó lesz. Egyesülve Krisztusban az emberi természettel, Isten visszafordíthatatlanul és végérvényesen döntött amellett, hogy a bűn ellenére megvalósítja tervét. Végérvényesen és visszafordíthatatlanul elkötelezte magát, megkezdte a jelen teremtést meghaladó művet, melynek beteljesüléseképpen beolvadunk az ő dicsőségébe. A világtörténelemben a megváltó Krisztus az a történelmi személy, akiben – a világ nyilvánosságába helyezve, Isten országának megfelelően, alázatosan, nem feltűnően – végleges és egyetemesen kielégítő módon jelenik meg az a tökéletes kapcsolat, amelyet Isten akar létesíteni velünk. A *Lumen gentium* konstitúció azt mondja: „Visszavonhatatlanul le vannak rakva a világ megújításának alapjai. Mindez valamiképpen elővételezve meg is valósult e világon.” (48. pont).

Jézus Krisztus maga a tökéletes kötelék Isten és a teremtmény között. Benne válnak valóra a messiási jövendölések: „ő maga a béke lesz!” (Mik. 5,4) – „Megtettelek a népnek szövetségül és a nemzeteknek világosságul.” (Iz 42,6) Jézus maga a mi békességünk, Ő a szövetség a világ számára. Lényege szerint (szubsztanciálisan) az: a hiposztatikus egység valósága által, valamint azért, mert Krisztus *abszolút* teljességében birtokolja a kegyelmet, és ez a kegyelem *tökéletesen* megszenteli a mi Közbenjárónkat, a *homo Christus Jesust*. Jézus istenemberi tökéletes tevékenységében és az által is a szövetséget jelenti a világ számára: attól a pillanattól fogva, hogy egy emberi lélek egyesült az Isten Fiának személyével, egy tökéletes fiúi szív dobban Istenért a világban: „a világ szíve”⁵³. A világ megkapta tökéletes imádatának központját, birtokába jutott a vallás teljességének, más szóval annak a kapcsolatnak, amely az embert Istennel egyesíti. Ahhoz a kijelentéshez – amelyet a hiposztatikus egységre vonatkoztathatunk –, hogy „úgy tetszett az Atyának, hogy benne lakjék az egész teljesség, s hogy általa békítsen ki magával *mindent* a földön és a mennyben”, Szent Pál hozzáfűzi, hogy kiengesztelődésünk (szövetségünk) műve az ember Jézus szent cselekedetei által jön létre: „minthogy ő a kereszten vérével békességet szerzett” (Kol 1,19–20). Figyeljünk a „mindent” kifejezésre. Jézus a *világ* megváltója. Amikor Szent Pál „misztériumról” beszél, az Isten kegyelmi tervének megvalósulását úgy érti, ahogyan az Jézus Krisztusban kinyilatkoztatást nyert, és benne kezdett megvalósulni, egy tökéletesen egyetemes szándék szerint.

Jegyezzük meg végül, hogy benne az isteni kegyelem terve érzékelhető, látható, sőt bátran mondhatjuk, „nyilvános” formát öltött, a szó legszorosabb értelmében. Ha a világnak – a maga egyetemességében és végleges formájában – szánt kegyelem Jézus Krisztus által (Jn 1,17) érkezett, akkor általa mindörökké be is lépett a világba testi formában. Jézus Krisztus és érdemszerző műve óta ez a kegyelem az Ő egyházi, illetve közösségi „testében” él, amelyet gyakran „titokzatos”-nak nevezünk. Amennyiben az egyház az üdvösség szentsége, mondhatjuk, hogy Krisztus már előtte az volt; az egyház csupán azért lehet az, mert Krisztus már öelötte az volt: a „misztérium” páli értelmezéséhez itt kapcsolódik az, hogy az

⁵² Lásd különösen K. Rahner pl.: *Schriften zur Theologie*, V. kötet, 183–221. l.

⁵³ H. U. von Balthasar egy szép könyvének címe. Aquinói Szent Tamás kitartott Krisztus emberi cselekedeteinek, mint üdvösségünk forrásának szemlélete mellett: vö. B. Catao: *Salut et Rédemption chez S. Thomas d'Aquin. L'acte sauveur du Christ*, Paris, 1965.

egyházatyák Krisztusról mint *müszterion-sacramentum*⁵⁴-ról szerettek beszélni.

2. *Mit értünk üdvösségen?* Nyilvánvaló, hogy az egyes lelkek pusztá megmentésének gondolatán – mint ahogy egy hajótörés túlélőit mentik meg, ahol az összes többi odaveszett – túl kell lépünk, anélkül, hogy elvetnénk azt, ami igaz volt belőle. Ez a szemlélet nem venné számításba sem az ember helyzetét és szerepét a világban, sem Isten tervének és művének egységét, sem a Szentírás tanúbizonyságát a Megváltás kozmikus jellegéről. Ha van olyan igazság, amit az ember helyzetéről a jelenlegi vizsgálódások kidolgoztak és biztosnak fogadnak el, az bizonyára az ember és a kozmosz közötti kapcsolat, a világegyetem egysége. A világ egyetlen szövetből teremtődött, és az ember fizikailag része ennek a szövetnek, bár öntudata által túlmutat az anyagi világon. Benne elnyeri az univerzum hiposztatikus vagy személyes méltóságát, mert a világhoz kötött ember átformálja. Tehát a kettő közötti egység olyan, hogy az emberben és az ember által a kozmosz céljához ér; ennek a végkifejletben való egységnek megértése – amely egyszerre az Isten tervének *ad extra* kommunikációiban való egység és az univerzum valóságos egysége –, lett kétségkívül legfőbb ösztönzője P. Teilhard de Chardin⁵⁵ nézeteinek. Az üdvösség nem csupán néhány túlélő megmentése, hanem az egész látható teremtés beteljesülése Istenben, az emberhez kapcsolódva, aki a teremtés koronája és immanens célja.

Ebből a szempontból éppúgy bírálunk kell a személyválogatás szűklátókörű és teljesen individualista gondolatát, mint azt a nézetet, mely a természetes és a természetfölötti közötti különbséget azok teljes szétválasztásáig fokozza. Legjobb lenne elkerülni a „természetfölötti” szó használatát, melynek amúgy sincs semmiféle hagyománya. Valóban helytelen a gondolkodásunkban egy saját léttel bíró, teljes univerzum képének kialakítása; mintha ugyanúgy *létezne* egy „természetfölötti”, mint ahogy létezik egy természetes. Márpedig nem erről van szó. *Ennek a világnak* a létezői az élet egy új kapcsolatrendszerébe lépve nemcsak meghaladják azokat a szükségleteket, melyek őket alkotják (és így „természetfölötti” szintre jutnak), hanem lehetővé is válik számukra, hogy eljussanak a lét teljességére, abban az irányban, melyre mélységesen vágyakoznak. Nincs tehát olyan értelemben „természetfölötti”, mintha volna a mi univerzumunk létezőivel ontológiai szempontból azonos összetételű, de egy szinttel feljebb létezők csoportja; létezik viszont – az élet egy új és kegyelmi kapcsolata által, melyet a Szentléleknek tulajdonítunk – a jelen világ és az ember valóságának egy új helyzete: új kapcsolat Istennel, aki mindennek kezdete és vége. Olyan helyzet és kapcsolat, melyben az ember nem csupán létezik, hanem *valóban és teljesen* létezik; létezése teljes és igaz az értékek terén, az ember eléri célját, és teljességében birtokolja létezésének értelmét. *Ez az* üdvösség, melynek forrása számunkra a Jézus Krisztus által a kereszten megvalósított tökéletes fiú szeretet, melyet az Atya Krisztus föltámadásában és megdicsőítésében hagyott jóvá és fogadott el. Ez a mi abszolút beteljesedésünk, Isten önközlése által, amit mi szabadon elfogadunk. A kárhozat lényege ezzel szemben az, hogy elszalasztjuk a létezés értelmét, s ez kimondhatatlan szenvedést okoz, mivel a létnek értelmétől megfosztva kell fennmaradnia. De a kötelék által, mely összeköti a kozmoszt az emberrel, az egész világ a szentek beteljesedése felé törekszik (vö. Róm 8,20 stb.): új eget és új földet várunk, ahol az igazság lakozik.⁵⁶

Amikor tehát azt mondjuk, hogy elsősorban Krisztus, azután az egyház az üdvösség egyetemes szentsége, ezt úgy értjük, hogy ők jelei és eszközei a teremtés ezen abszolút

⁵⁴ Vö. W. Bieder: „Christ the Sacrament for the World”, *Theolog. Zeitsch.* 19. (1963), 241–249. l.

⁵⁵ A *Lumen gentium* konstitúció 48. pontja: „mundus, qui intime cum homine coniungitur et per eum ad finem suum accedit”. Az ember és a kozmosz között fennálló egységről igen szuggesztív oldalakat adtak ki az elhunyt P. E. Mersch-től: *Le Christ, l'homme et l'univers (Museum Lessianum, sect. théol., 57)*. Paris, 1962.

⁵⁶ Vö. 2Pét 3,13, melyet a *Lumen gentium* konstitúció idéz a 48. pontban. Nem gondoljuk, hogy az elkárhozottak egy világot vonzanának magukkal...

beteljesülésének (persze Krisztus jóval több és nagyobb ennél!); kezdve az emberiség tökéletes beteljesedésén az Istennel – forrásával és céljával – kötött szövetség által. Ez a szövetség, amelyet megistenülésnek nevezhetünk, csak azért lehetséges, mert fennáll Isten részéről ez a belőle fakadó új és kegyelmi kommunikáció.

3. *Mit jelent ekkleziológiai szempontból az üdvösség szentsége fogalom?* Maga ez a kérdés két részből áll: Miben áll a szentségnek ez az értéke? Mennyiben vonatkozik ez az egyházra, vagy mennyiben nyer igazolást benne?

Általános értelemben azoknál a formáknál lehet szentségről beszélni, amelyekben Isten érzékelhetően kegyelemként jön hozzánk: e formák által a szentség hatása elérhetővé és fölfoghatóvá válik testünk és lelkünk számára egyaránt. Ebben az értelemben az Igének, a Szentírásnak szentségi struktúrája van. Egy másik emberrel való találkozás, egy helyszín, egy esemény: a szentség bizonyos formái lehetnek számunkra. Az egyház az Isten kegyelmének érzékelhető vagy testi megjelenési formája, ha nem különleges szerepe szerint tekintjük, hanem Isten teljes és egyetemes üdvözítő szándékaként, mely Fiának megtestesülése által valósul meg: hiszen a szentségek a megtestesült Ige jelenlétének folytatói, helyettesítői⁵⁷. Krisztus érzékelhető hiányának ideje alatt, mennybemenetele és dicsőséges visszatérése között, a szentségek szerepe – akárcsak az egész egyházé és az apostoli hivatásé – az, hogy elterjessék minden hívő számára a megtestesülés jótéteményét és a feltámadás ígértét, s hogy őket eljuttassák Isten Fia Testébe.

A hét klasszikus szentség is, a maguk módján Isten üdvösségünk irányában való elkötelezettségének sajátos megnyilvánulásai, melyeknek megvalósulásait különféle képpen értelmezhetjük. Akár – mint Szent Tamás teszi gyakran – az emberi élet különböző helyzeteire vagy alapvető szükségleteire vonatkoztatva; akár pragmatikus és felszínes módon azt vizsgálva, hogy a szentségek vajon mindenki számára vannak adva vagy csak keveseknek, személyesek vagy közösségek stb. Végül úgy is értelmezhetjük, hogy előnyben részesítjük a három beavató szentséget, vagy inkább a két fő szentséget: a keresztséget és az Eucharisziát. Nemcsak azért, mert ezeket az Úr úgy alapította, hogy anyagukat személyesen használta, hanem azért is, mert ezek tartalmazzák a teljes kegyelmi szándékot, mivel a Krisztussal való egyesülés eszközei. Az egyház, melynek misztériumával ez a két szentség mélységesen összekapcsolódik, valóban az érzékelhető formák teljessége, melyben Isten történelmi eljövetele hozzánk, a mi üdvösségünkért, tartósan jelen van a világban. Nem fogunk itt technikai pontosításokba bocsátkozni annak kapcsán, hogy mi az összefüggés az egyház mint általános szentség és az egyes szentségek között: hogy vajon az egyház-e az az ősi és általános szentségi valóság, melyben a szentségeknek szigorúan véve megvan a hatékonyságuk, és megszerzik végső kegyelmi valóságukat? Ez – mint tudjuk – K. Rahner, O. Semmelroth, E. H. Schillebeeckx álláspontja, mely inkább szentség-teológiával, mint egyháztannal foglalkozik, és amit mi itt a zsinati konstitúcióval kapcsolatban mondunk, az ettől független.

A „szentség”-nek ez az értéke többféle szempontot hordoz:

Először is jel értékű, melyet Szent Tamás úgy tekint, mint olyan formát, melyben a tulajdonképpeni szentségek megmutatkoznak. Az egyház természeténél fogva látható: nemcsak „materiálisan” az, tagjai, az emberek miatt, hanem formálisan is, mint Krisztus

⁵⁷ S. Léon: „Quod Redemptoris nostri conspicuum fuit, in sacramenta transiit” (*Sermo* 74,2; PL, 54, 398). A megtestesülés mint első szentség gondolata gyakori a XII. században, Abélard iskolájában, Robert de Melun-nál stb. Lásd még L. Thomassin: *Dogmat. theol.*, II. kötet, 247–250. I. Szent Tamás egy barátja, Annibald de Annabaldis írja: „Sacramenta novae legis sunt quaedam divinae Incarnationis reliquiae” (*In Sent.*, IV. könyv előszó; *inter: Opera S. Thomae*, Vivès kiadó XXX. kötet, 605. l.); Egy egzegéta tanulmánya: H. Menoud: „La définition des sacramento selon le N. T.”, a *Rev. théol. Philos.*-ban, N. S., 38 (1950), 138–147. l.

megbízásából létező személyek fölötti intézmény. Mint ilyen, jele annak, hogy Isten kegyelme eljött Jézus Krisztusban. Ezt az eljövotelt fejezik ki az egyház azon sajátosságai, melyek benne gyakorolják *jel* szerepüket (*notificare, notum facere*): egység, katolicitás és apostoliság mind azt tanúsítják, hogy Krisztus egyedülvalósága hordozza az üdvösség abszolút és egyetemes értékét. Az egység és a szentség ismertetik meg ennek természetét és tartalmát, azt, hogy ez a forrása az Istennel való egyesülésnek és az emberek között létrejövő közösségnek. A zsinat nagy összejövele ennek epifániája. „Epifánia”, ezt a kifejezést Mgr. Ziadé – Beyrut maronita (szír rítusú) érseke – használta a zsinaton, hogy a keleti hagyomány szerinti missziókat jellemezze. Természetesen egyfajta dinamikus epifániáról van szó. Az egyház összes jelei dinamikusak, jelzik a Krisztusban – *in Christo* – elnyert kegyelem eljövételét, mint ami a világ *számára* van, és ami a megtestesülés óta az eszkatológikus teljességet célozza. Az egyház missziós dinamizmusának eszkatológikus célja és jellege van⁵⁸.

Dinamikus jellegénél fogva ezért jel értéke elválaszthatatlan a hatékonyság értékétől, mely a keresztény szentségek második ismertetőjegye. A szentségek és maga az egyház mint „nagy szentség”, az a hely, ahol a *múlt* – mely Krisztusban: szövetség és megváltás – *jelenné* válik, a világ *jövőjét* figyelembe véve, a Szentlélek közreműködése által. Szentség ott van, ahol az eljövendő világ, *vita venturi saeculi*, mely hozzánk Jézus Krisztusban érkezett, megragadja a jelen világot, hogy eszkatológikus beteljesülése felé vonzza. A szentség az a valóság, mely egyszerre tartozik a mi mostani világunkhoz a maga alázatos megjelenési formájában – és az eljövendő, Jézus Krisztusban megelőlegezett világhoz, a benne működő hatékonyság által. Pontosan ez a tartalma a „misztérium” szónak és az ezzel kapcsolatos „misztikus” jelzőknek a hagyományban, melyek ugyanazt jelentik, mint „szentség” és „szentségi”⁵⁹. Ez az, amely az eszkatológikus igazságot (*veritas*) készíti elő, Krisztus tényéből kiindulva. Tudjuk, hogy a szentségek hármasságának vonatkozása: Krisztus húsvétjának múltja, egy dicsőséges színeváltozás jövője és a kegyelmi működés jelene – közös kincse minden szentség-teológiának.

A szentségi természet e jellege által az egyház azt is kifejezi, hogy magát egészen Jézus Krisztusénak tulajdonítja. Éppúgy nem az emberek *célja*, mint ahogy nem is üdvösségük forrása. A hozzátartozás szükségessége nem olyan abszolút értéken alapul, melyet az egyház önmagában birtokolna, hanem azon a minőségen, mely Krisztusé, aki az egyetlen közvetítő Isten és az emberek között (1Tim 2,5), az egyetlen pont, melyben a másvilág megérintette a miénket (vö.: Jn 1,51; Ter 28,10–17). De amikor Krisztusról vagy az egyházzal mint közvetítőről beszélünk, meg kell jegyeznünk, hogy a szavak nem ugyanazt jelentik. Hiszen Krisztus közvetítői minősége teljesen egybeesik főségével és azzal, hogy Ő a kegyelem forrása. Az egyház azonban csak közvetítő, de semmiképpen sem forrása a kegyelemnek, csupán a kiszolgáltatója... Az üdvösség szentségének gondolatát is, melyet egyrészt Krisztusra, másrészt az egyházra vonatkoztatunk, ugyanebben az értelemben kell pontosítani.

Isten népe az üdvösség történetében

Ha most azt kérdezzük magunktól, hogy mire vonatkozik, vagy hogyan nyer igazolást az egyházban az üdvösség szentségének szolgáló értéke, különbséget kell tennünk az „egyház”

⁵⁸ A missziók eszkatológikus vonatkozásáról Szent Pálnál: vö. J. Munck, *Paulus und die Heilsgeschichte (Acta Jutlandica...)*, XXVI, 1 Theol. Ser., 6), Aarhus és Koppenhága, 1954; O. Cullmann, „Le caractère eschatologique du devoir missionnaire et de la conscience apostolique de S. Paul”, a *Rev. Hist. Philos. relig.*-ben (1936), 210–245. lapok; más referenciák A. Seumois, *Apostolat. Structure théologique* Róma, 1961, 206. old. 5. Lásd Szent Tamásnál, *Sum theol.* Ia IIae, q. 106, a. 4, ad 4.

⁵⁹ Vö. L. Bouyer, „Mystique. Essai sur l'histoire d'un mot” a *Suppl. Vie Spirit.*-ben (1949. május) 3–23. lapok.

szó két lehetséges értelme között, figyelembe véve, hogy az egyház egy, és hogy a két szempont, melyről beszélni fogunk, ugyanahhoz az egyedüli valósághoz tartozik. Használhatjuk az „egyház” szót olyan értelemben, mint az üdvösség intézménye vagy a kegyelem tárgyi eszközeinek együttese; de úgy is értelmezhetjük, mint Isten népét, azok közösségét, akik a kegyelem ezen eszközeiből élnek. Az egyház egyetlen misztériumának e kettős arculata által igazolja az üdvösség egyetlen szentségének értékét.

Az első szempont szerint – a kegyelmi eszközök és a nekik megfelelő szolgálatok együttese – ez magától értetődik. Tényként kell felfogni. Ebben az értelemben az egyház a kegyelem eszközeinek vagy közvetítéseinek együttese, melyeknek – mivel valóban eszközök vagy közvetítők – szentségi értékük van. Bennük Krisztus – aki ezeket gyökerükben alapította – Lelke által működik. Isten Szavának letéteményéről, a szentségekről és a velük kapcsolatos szolgálatokról van szó. Mindez a világnak Jézus Krisztusban visszavonhatatlanul adott kegyelem adományából származik. Az a visszavonhatatlan elköteleződés, amit Isten az emberért és a világért vállalt, szeretetből elküldve Fiát (Jn 3,16), szoros összefügg azokkal az ajándékokkal, melyeket a Jézus Krisztus által itthagytott egyház kapott tőle, hogy folytassa misszióját⁶⁰.

Tekinthető az egyház úgy is, mint Isten népe: ez a II. Vatikáni zsinat különösen kedvelt megállapítása. Ez a nép úgy jelenik meg, mint Isten-hordozó – théophorosz és christophorosz –, Krisztus hordozója, és mint ilyen, kegyelmi jelenlétének szentsége. Közben újra különbséget kell tennünk, mert „Isten népe” két, egymástól eltérő módon értelmezhető.

Először is, szoros értelemben véve ez a kinyilatkoztatott és megalapított vallásnak a népe, mely azokból áll, akik ismerik a Szövetség feltételeit, és aszerint élnek. Ez volt Izrael az Ótestamentumban, ez az egyház az Újban. Ez a nép teljes egészében Krisztust hordozza, akinek az igazságát (jel értékét) meg kell ismertetnie másokkal, és kegyelmét tovább kell adnia. A *Lumen gentium* konstitúció mondja: „Minden világi keresztény – a kapott adományok erejénél fogva – tanúságtevő és az egyház küldetésének eleven eszköze is „Krisztus ajándékának mértéke szerint”⁶¹ (Ef 4,7).” Ez az utalás Krisztusra mint főre, magának az Isten népének szervezett formájában válik jól láthatóvá. Nincs gyülekezet előljáró nélkül; és ez az előljáró magát Krisztust képviseli övéi között. A „szolgálati papság” nemcsak ténylegesen, hanem a papi rend szentségi ereje folytán, ontológiailag is képes arra, hogy Krisztust, mint fejet képviselje. A Krisztusra való hivatkozás így láthatóan is megjelenik Isten népének szervezetében.

Felfoghatjuk az „Isten népét” jóval tágabb értelemben is, vagyis mindenkit, aki az emberi nemből Istenért van. Így beszélhetünk akár a már üdvözült emberek hatalmas sokaságáról, akár minden emberről kivétel nélkül, mint akiket valójában már megmentett az objektív értelemben vett megváltás. Ha az összes olyan emberről beszélünk, akik ténylegesen üdvözültek vagy üdvözülni fognak, akkor a hagyomány szerinti „teljes egyházzal” van szó, az *Ecclesia universalis*-ről, „az igaz Ábeltől az utolsó választottig”⁶². Az üdvösség története jóval tágabb, mint a kinyilatkoztatás és a szövetség valóságos intézményének története: ez utóbbi Ábrahámmal kezdődik, ezernyolcszáz évvel Krisztus előtt, mondhatnánk tegnap, az emberiség egész történetéhez viszonyítva, melyet mára majd egy millió évre vezetnek vissza. És ott van az üdvözült emberek megszámlálhatatlan sokasága, akik nem ismerték sem Jézus

⁶⁰ Vö. az I. Vatikáni Zsinat *Pastor aeternus* kezdetű konstitúciójának kezdetét, Denzinger, 1821, 32. kiadás 3050.

⁶¹ IV. fejezet, no. 33. második bekezdés. Vö. a no. 31-gyel első bekezdés, a világi (laikus) meghatározása.

⁶² Vö. *Lumen gentium* konstitúció, no. 2., hivatkozással Nagy Szt. Gergely, *Hom. in. Evang.* 19,1: (PL 76,1154 B.); Sz. Ágoston, *Sermo.* 341,9. 11: (PL 39, 1499. sk.); Damaszkuszi Szt. János, *Adv. Iconoclast.* 11: (PG 96, 1357.) És lásd a mi „Ecclesia ab Abel”-ünket, az *Abhandlungen über Theologie und Kirche, Festsch. f. K. Adam*, Düsseldorf, 1952. 79–108. lapok

Krisztust, sem az egyházat, sőt esetleg még a személyes Istent sem!⁶³ Az üdvösség szentségének micsoda értéke képes hordozni ezt az ismeretlen és fölfoghatatlan népet? És mit mondjunk akkor, ha nem ezekről a személyesen és valóságosan megváltott emberekről beszélünk, hanem magáról az emberiségről, minden emberről, egyszerűen azért, mert objektíven beletartoznak a Krisztus által szerzett megváltásba? K. Rahner az „Isten népe” kifejezést a megváltott emberiség ezen objektív helyzetének megjelölésére alkalmazza, melybe minden ember beleszületik⁶⁴. Tegyük félre a kifejezésnek ezt a bizonytalan használatát. Marad hát a kérdés, amit így tehetünk föl: a szoros értelemben vett Isten népén túl (azoknak az embereknek szervezett együttese, akik a Szövetség keretei között élnek) hordozza-e *minden ember* valamiféle értékét Krisztus vagy az üdvösség szentségének? Egyes szövegek alapján hajlamosak lennénk igent mondani: „Éhes voltam és ennem adtatok...” (Mt 25,35-től). Bizonyos értelemben nem jelent-e Krisztussal való találkozást az emberekkel való találkozásunk? Túlzás-e „a felebarát(ság) szentsége”-ről beszélni? Nem rejt-e magában „misztérium”-ot – a szó szoros és hagyományos értelmében – minden ember, akivel találkozunk, vagyis valamit azon túl, ami látható, valamit, amiben Isten működik és magát elérhetővé teszi? A magam részéről hiszem, hogy így van⁶⁵. Sőt hiszem, hogy ez mélységesen kötődik a *megtestesülés* tényéhez: emberré válva Isten minden embert testvéréül fogadott, és az Ember Fia misztériuma sugárzik vissza minden emberből. És azt is hiszem, hogy ez a struktúra, mely az üdvösség tényleges rendjét idézi, már a teremtett világ rendszerében elő van készítve, abban az értelemben, hogy minden ember személy, tehát olyan valóság, akivel a szeretet által meghatározott módon viselkedünk. Így minden egyes személlyel való kapcsolatunkban magával az Istennel kialakított viselkedésünk rajzolódik ki, formálódik meg. De ne kövessünk tovább olyan gondolatmenetet, mely túl messzire és témánkon kívül vezetne. Térjünk vissza inkább ehhez, hogy tisztázzuk feltételezésünkben a különbséget „a felebarát(ság) szentsége” és az üdvösség egyetemes szentsége között. Előbbi bármelyik emberre vonatkozhat, utóbbi viszont az egyházra, a szövetség népére érvényes.

Először is az egyház nemcsak egyszerűen *alkalom* az Istennel való találkozásra, hanem hordozója az isteni igazság pozitív kinyilatkoztatásának és az általa alapított kegyelmi eszközöknek is. Továbbá az egyház az üdvösség nyilvános és egyetemes szentsége, a felebaráttal való találkozás pedig magántermészetű, egyedi, alkalmi „szentség”. A katolikus teológia mindig is hangsúlyozta a kinyilatkoztatásnak és az egyház intézményének nyilvánosságát és egyetemességét, amit oly gyökeresen félreismernek a tisztán egzisztencialista magyarázatok, mint például Bultmanné. Az egyház az üdvösség egyetemes szentsége – „A” szentség –, mely mindenki számára lett alapítva és mindenki számára elegendő: tehát az egyedüli, mely valóban képes arra, hogy összegyűjtse az embereket egyetlen és látható Isten népévé, Krisztus testévé és a Szentlélek templomává. Márpedig ez az Isten szándéka. Az alkalmi találkozások megmenthetnek, és Isten kegyelméből meg is mentenek embereket. Azonban egyedül egy nyilvános kinyilatkoztatás, egyedül az üdvösség egyetemes jelentőségű nyilvános szentsége képes egyesíteni Isten látható népét, és képes megfelelni Isten tervének, aki ezt várja tőle. Mindaz, amit eddig mondtunk túlmutatva az Isten népe fogalom értelmezésén, a szorosán vett szentségi egyház értelmezést a megváltottak megszámlálhatatlan sokaságára kitérítve. Mindez szükségszerűen elvezet minket negyedik kérdésünkhöz:

⁶³ Lásd *Lumen gentium*, no. 16.

⁶⁴ Lásd *Schriften zur Theologie*, II. kötet 84. laptól (francia fordítás, *Écrits théologiques* II. kötet, Párizs, 1960. 101. laptól).

⁶⁵ Lásd a mi *Vaste Monde, ma paroisse. Vérité et dimensions du salut*-nket. Párizs, 1959. 138–149. lapok.

4. *Mi a kapcsolata ennek az egyház-szentségnek a megvilágosodás és kegyelem adományaival, melyek úgy tűnnek, mintha nélküle jöttek volna létre, nélküle is léteznének?* Minden katolikusnak el kell ismernie, hogy léteztek és léteznek a megvilágosodásnak és a kegyelemnek az üdvösségért munkálkodó adományai, az egyház látható keretein kívül is. Még csak az sem tűnik szükségesnek számunkra, hogy kitartsunk amellett – mint ahogy ezt általában teszik –, hogy ezeket a kegyelmeket az egyház *által* lehet megkapni: elég az, hogy megszerzésük az egyházat tekintetbe véve történjen, és hogy az egyház felé irányuljanak, vagy láthatatlanul beleépüljenek abba. Mindenütt, ahol emberek élnek, a megvilágosodás és a kegyelem ajándékainak léte két alapvető megfontoláshoz vezet: a mi gondolatmenetünk szempontjai szerint, és egy missziós egyháztan szerint.

a) A misszió nem tekinthető úgy, mint a fény eljuttatása oda, ahol azelőtt csak sötétség volt; nem szorítkozhat egyfajta egyirányú szállításra, mely az embereket csak a misszió *tárgyának* tekintené. Az emberek vallásos *alanyok* is, és így kell bánni velük. Ebből indul ki – ha nem tévedünk – az *Ecclesiam suam* kezdetű enciklika, mely erre a problémára reflektál: hogyan egyeztethető össze az egyház missziós küldetésének gyakorlása korunkkal? Válasza: dialógus formájában. Ha a dolgok valóban úgy vannak, ahogy mondtuk, a misszió szükségszerűen hordozza a találkozást és osztozást, a dialógust és cserét. Föl kell fedeznie, majd fel és el kell ismernie, hogy mennyi világosság és kegyelem van már azoknál, akiket megszólít. Arra kell törekednie, hogy az egyéni bölcsességek és az Igazság, az egyéni kegyelmek és a Kegyelem összetalálkozzanak, és visszakerüljenek az egyházba, valódi helyükre; hiszen ezek rajta kívül ugyan, de belőle indultak, és végül is érte vannak. Minden misszionárius nemcsak egyetért a fentiekkel, hanem ki is tart mellette. Sőt úgy vélik, hogy ez a szükséges eljárási mód részükről mást igényel, mint pusztán mesterségbeli, gyakorlati módszereket: egyfajta tudományos és módszeres erőfeszítést kíván a tájékoztatás és a gondolkodás terén.

Abból amit mondtunk, egyáltalán nem következik, hogy a jövőben a missziót úgy kell tekinteni, mint egyszerű feltárását annak, amit az emberek már magukban hordoznak, de nem ismernek jól, és nem tudnak néven nevezni. A misszió *hoznia* kell valamit, ami az emberekből hiányzik. Nem lehet misszióról beszélni, ha valaki nem egy másíknak a nevében jön, hogy valami mást hozzon; nem lehet misszióról beszélni, ha nincs bizonyos feszültség az emberek jelen állapota között és aközött az állapot között, amire meghívják őket és amit birtokolhatnak.

b) Biztos, hogy amikor a misszionáriusok Jézus Krisztust – mint egyetlen nevet, mely által üdvözülhetnek (ApCsel 4,12) – hirdették azoknak az embereknek, akik őt nem ismerték, évszázadokon keresztül az motiválta őket, hogy kiragadják a kárhózatból azokat, akik máskülönben elvesztek volna. Xavéri Szent Ferenc is ezt hirdette. De mi történik ma, amikor minden katolikusnak fel kell ismernie, és fel is ismeri, hogy ezek az emberek úgy is üdvözülhetnek, hogy soha nem hallottak az Evangéliumról? Nem lesz többé szükség a missziókra, vagy csak úgy, mint *melius esse*, jobb megoldás? Most azonban nem vizsgáljuk önmagáért a missziók szükségességének vagy céljának kérdését, csak annyiban érintjük, amennyiben tárgyunkra vonatkozik.

A missziókra szükség van. Ez pedig nemcsak relatív, hanem abszolút szükségszerűség is: az Isten szándékát kell megvalósítaniuk, amely nemcsak az emberek megváltását jelenti, hanem azt is, hogy az emberiséget Isten *egyetlen* népévé, Krisztus *egyetlen* testévé, a Szentlélek *egyetlen* templomává tegyék, hogy ebben folytassuk a „Mi Atyánk”-kal kezdődött

dicsőítést⁶⁶. Igen, az Isten dicsőségéről van szó, és a Tagadó, a démon összezavarásáról, „aki kezdettől fogva gyilkos” (Jn 8,44). Ugyanakkor az ember tökéletességéről és boldogságáról is szó van – *Gloria Dei, vivens homo*⁶⁷. Az ember Isten képére van teremtve, de ez a kép alkalmas arra, hogy növekedjék igazságban és erősségben, nemcsak minden egyes személyben külön-külön, hanem az egész emberiségben együttesen is. Ez pedig csak akkor lesz valóban befejezett, és fogja tökéletesen visszatükrözni ezt a képet, amikor egységes lesz, és mindenki egyesül a mi Urunk, Jézus Krisztus Atyjának megszólításában: „Mi Atyánk”⁶⁸.

Ha az egyéni megváltáson túl az üdvösség abban áll, hogy az ember eljut létének igazságához, akkor az egyház valóban az üdvösség egyetemes szentsége. Az egyéni üdvösség szempontjából a valóság (res: a szentségteológia klasszikus elemzésének értelmében) néha a *sacramentum*-tól függetlenül megadatik. De az emberiség említett egysége, *amilyennek Isten akarja*, nem nyerhető el az egyházon kívül, mely annak szentsége.

5. *Milyen szerepet játszik teológiánkban az „ egyház az üdvösség egyetemes szentsége” új megfogalmazás?* Úgy tűnik, hogy azt a helyet foglalja el, amelyet nem túl régen még „Az egyházon kívül nincs üdvösség” axióma töltött be. Ezt a megfogalmazást – nézetem szerint – úgy ahogy van el kellene hagyni, mivel csak úgy lehet igazán megérteni, ha addig magyarázzuk, amíg egészen mást nem mondatunk vele, mint amit szó szerint jelent. Szent Ciprián eszelte ki, de ma nem szabad az ő értelmezésében venni, mint ezt a Feeney-ügy is jól mutatja... Annak ellenére, hogy kifejezésre juttat (rosszul!) egy elévülhetetlenül bibliai igazságot. Ez az igazság a következő két állítást tartalmazza:

a) Egyedül az egyház az az intézmény, melyet Isten azért hozott létre, és azzal bizott meg, hogy megszerezze az embereknek az üdvösséget, mely Jézus Krisztusban van. b) Az egyház mindent megkapott alapítójától és Urától, ami ahhoz kell, hogy az egész emberiség üdvösségét megszerezze. De hát egészen pontosan *ezt* az igazságtartalmat fejezi ki az egyháznak az a meghatározása is, hogy ő az üdvösség egyetemes szentsége.

Úgy tűnik számunkra, hogy beépülését a teológiai köztudatba a következő tényezők határozták meg: 1. A kicsinyiség tudata egy hatalmas világban. Ez folyamatosan jelent meg a modern kort bevezető földrajzi és antropológiai felfedezések óta. Ezt pedig szükségszerűen követte annak a jónak és igaznak felismerése, ami már mindenütt a világon megtalálható. És főleg annak a ténynek elevenebb és igazabb tudata járt ezzel együtt, hogy az egyház nem ugyanaz, mint a világ. Ha a korai kereszténység korában e – látszólag – tökéletesen

⁶⁶ Ez a „de Missionibus” zsinati határozat tanítása, 1. fejezet, no. 7. H. de Lubac már jó ideje felvetette ezt a tanítást az Atyákra támaszkodva: *Le Fondement théologique des Missions*, 1933.

⁶⁷ Szent Iréneusz, Adv. Haer., IV. 20,7 (PG, 7, 1037). Haszonnal forgatható H. Bouëssé, „Théologie et Doxologie” a *L'Année théologique*-ban, 11 (1950), 193–212. lapok, 269–303. lapok; H. de Lubac „Le motif de la création dans l'etre et les etres”, a *Nouv. Rev. théol.*-ban, 65. (1938), 220–225. lapok.

⁶⁸ Ez Szt. Iréneusz gondolata: vö. Wingren, *Man and the Incarnation. A Study in the Biblical Theology of Irenaeus*, Edinburgh-London, 1959; Szt. Hippolytus: *De Antichristo*, 3: „Omnes volens omnesque salvare desiderans, omnes Dei filios praestare volens sanctosque omnes in unum hominem perfectum vocans...” (PG, 10, 732; *Benediktionen Iacob*, c. 7 (*Texte u. U.*, 38/1, p. 18, 1, 4 s.); Origenész, *In Ioan.*, t. I, no. 16: „Tum enim cognoscendi Deum una erit actio eorum qui ad Deum pervenerint, duce eo Verbo quod est apud Deum; ut sic sint in cognitione Patris formati omnes accurate Filius, ut nunc solus Filius novit Patrem” (PG, 14, 49 D); Szt. Ágoston, *De sermone Domini in monte*, I, 41: „Diligamus quod nobiscum potest ad illa regna perducere, ubi nemo dicit: Pater meus, sed omnes uni Deo: Pater noster!” (PL, 34, 1250); Alexandriai Szt. Cirill, *In Ioann.*, I: „Sumus enim omnes in Christo et communis humanitatis persona in ipsum reviviscit. Nam et novissimus Adam idcirco nuncupatus est... Habitavit enim in nobis, qui per naturam Filius est ac Deus: ideoque in eius Spiritu clamamus: Abba, Pater! Habitat autem Verbum in omnibus in uno templo, scilicet quod propter nos et ex nobis assumpsit, ut omnes in seipso habens, omnes in uno corpore, sicuti Paulus ait, reconciliaret Patri” (PG 73, 161 C, 161 D-164 A).

keresztény társadalom létezése elhomályosította is az egyház számára azt a tudatot, hogy vele szemben van egy „világ” is, a konstantini korszak vége felszítja vagy felfrissíti ezt. Ugyanezzel a lendülettel az egyház új missziós értelmet talál, és felfedezi önmagát, mint az üdvösség egyetemes szentségét az egész világ számára. Ahogy J. J. von Allmen finoman megjegyzi: ott, ahol az egyház és a világ között lévő megkülönböztetést eltüntetik, elvész az egyház-szentség gondolata, és *intra muros* az egyes szentségeket külön-külön kezdik szemlélni⁶⁹. Ezzel szemben ott, ahol az egyház és a világ között lévő feszültség mélyen és erősen érezhető, az egyház önmagát úgy fogja fel, mint kovászt a tésztában, mint az egész világnak szóló üzenet és élet továbbadóját.

2. Más tényezők is hatottak ugyanabban a pillanatban és azonos értelemben: a szentségek értelmének és rendjének szenzációs újrafelfedezése, hála a liturgikus mozgalomnak és azoknak a hatásoknak, melyeket maga is hasznosított (például a nagy költők hatását). Ilyen tényező volt még a biblikus megújulás is, melynek ezeket a nagy értékeket köszönhetjük: Isten terve, Isten népe, kevesek kiválasztása sokak javára, Jézus Krisztus a történelem középpontja, stb. Így végre nem annyira tárgyként lehetett szemlélni a kegyelmet, a szentségek kissé iskolás felfogása szerint, hanem inkább a mi üdvösségünkért magát elkötelező Isten működéseként. Mindaz, amit mondtunk, ebből következett.

⁶⁹ J. J. von Allmen: *Prophétisme sacramental*, Neuchatel és Párizs, 1964, 12., 35. lapok.

III. Az egyház: messiási nép

Az egység és reménység csírája az egész emberi nem számára

1962. október 20-án a II. Vatikáni zsinat, mely bizottságai megalakításával épphogy csak megalkotta belső szerkezetét, üzenetet intézett a világhoz, mely ezekkel a szavakkal kezdődött: „Minden emberhez, minden néphez el akarjuk juttatni az üdvösség, a szeretet és a béke üzenetét, melyet Krisztus Jézus, az élő Isten Fia hozott el a világnak és bízott rá egyházára.” Majd folytatja: „Ebből következőleg munkánkban nagy fontosságot fogunk tulajdonítani mindazon földi problémáknak, melyek az emberi méltóságot és a népek hiteles közösségeit érintik. [...] Mert Isten szándéka valóban az, hogy a szeretet által úgy ragyogjon a földön az Isten Országá, mint örök birodalmának távoli tükörképe.”

A *Lumen gentium* dogmatikai konstitúció többször egymás után úgy beszél az egyházzal, mint az egység és reménység csírájáról az egész emberi nem számára. Hozzá kell tennünk, hogy ennek tudata áthatja az egész iratot, mert már a bevezetőjében ezt olvassuk:

„A népek világossága Krisztus. A Szentlélekben összegyűlt zsinat sürgető óhaja tehát, hogy minden teremtménynek hirdetve az Evangéliumot (vö. Mk 16,15), minden embert megajándékozzon Krisztus világosságával, amely ott tündöklök az egyház arcán. Az egyház pedig Krisztusban mintegy szakramentuma, vagyis jele és eszköze az Istennel való bensőséges egyesülésnek és az egész emberiség egységének; ezért szeretné – az előző zsinatok tanítását folytatva – tüzetesebben feltárni híveinek és az egész világnak a maga lényegét és egyetemes küldetését. A jelen idők viszonyai különösképpen sürgőssé teszik az egyháznak ezt a feladatát, mert fontos, hogy az emberek, akiket ma egyre szorosabban fűznek össze a különféle társadalmi, technikai és kulturális kötelékek, Krisztusban is elérjék a teljes egységet.”

Két alkalommal beszél a konstitúció második fejezete (az Isten népe (No. 9.)) a „messiási nép”-ről: ez olyan kifejezés, melyet jól meg kell jegyezni, és amelyről tudom, hogy szándékosan használták, hogy valami olyasmit fejezzen ki, ami méltó figyelmünkre. Később még visszatérünk erre. Ezt a népet nemcsak belső egységében és egyetemes kiterjedésében mutatja be, hanem ezt is mondja róla:

„És végül, a célja az Isten országa, amelyet maga Isten kezdeményezett a földön, amelynek egyre terjednie kell, míg Isten tökéletessé nem teszi a történelem végén, amidőn megjelenik Krisztus, a mi életünk (vö. Kol 3,4), »maga a természet pedig a mulandóság szolgálai állapotából felszabadul Isten gyermekeinek dicsőséges szabadságára« (Róm 8,21). Így ez a messiási nép, bár ténylegesen nem foglal magába minden embert és nemegyszer kicsiny nyájnak tűnik, mégis az egész emberiség számára az egység, a remény és az üdvösség életerős magja. Krisztus az élet, a szeretet és az igazság közösségévé tette; felhasználja eszközként mindenki megváltására, és elküldi az egész földkerekségre a világ világosságául, a föld sójául (vö. Mt 5,13-16).”

Végül a konstitúció ezekkel a szavakkal zárul (No. 69):

„Minden krisztushívő állandóan könyörögjön az Isten és az emberek anyjához, hogy ő, aki már a kezdetnél is támogatta imájával az egyházat – most felmagasztalva a mennyben az összes szentek és angyalok fölé – legyen szószólónk Fiánál a mindenszentek közösségében

mindaddig, amíg a világ népei – akár a keresztény névvel ékeskednek, akár még nem ismerik Üdvözítőjüket – békében és egyetértésben boldogan össze nem gyűlnek az Isten egyetlen népében, a szent és oszthatatlan Háromság dicsőségére.”

A biblikusok szívesen beszélnének itt az Ószövetségből és a jánosi iratokból jól ismert „keret”-formáról. Mint tudjuk, ez abból áll, hogy egy részlet végére ugyanazt a formulát illesztik, mint amivel bevezették azt, s amely gyakran tartalmazza annak a résznek uralkodó gondolatát. Itt ez az Isten népe egyetemes egységének a gondolata, mely az emberi nem teljessége számára az egység csírája és reménye kell hogy legyen. A II. Vatikáni zsinat egyházi szövegéről szóló konstitúciója ezzel kezdődik és végződik, ez egyike uralkodó gondolatainak. Ugyanez a gondolat ismétlődik a missziókról szóló dekrétumban, valamint az egyház és a mai világ viszonyáról szóló konstitúcióban. Ezt vizsgáljuk most meg közelebbről is.

Isten népe és az emberiség

Az első észrevételünk az, hogy itt két különböző dolgról van szó: egyrészt Isten népének egységéről, mely a Fiú és a Lélek kettős küldetéséből adódóan egyszerre Krisztus Teste és a Szentlélek Temploma; másrészt az emberi nem egységéről. Lehetséges, hogy a kereszténység első századaiban ezt a két valóságot annyira egységben látták, hogy ezek teljesen egybeesve, egyesülve, összeolvadva egyetlen „keresztény köztársaságot” alkottak, melyet általánosságban egyháznak neveztek. Ugyanakkor I. Gelasius pápa így írt I. Anasztaziosz császárnak 494-ből való híres levelében: „Duo sunt quibus principaliter *mundus hic* regitur, auctoritas sacra pontificum et regalis potestas⁷⁰.” Ez a formula gyakran került elő a Karoling-korban és később is, a XII. században, III. Ince, VIII. Bonifác révén..., de egy lényeges változtatással: a *világ* helyett az *egyházon* uralkodnak a püspökök és a császárok⁷¹... „duo sunt quibus *ecclesia* regitur”. Így jött létre az a különleges egység, mely egyszerre az emberek világi társadalma és Isten népe, és amelyet egyháznak hívnak. Ismerjük azt a szöveget is, melyben Freisingi Ottó (a XII. század közepén), miután bemutatta Isten államának, az egyháznak küzdelmét az őt üldöző politikai erőkkel, Nagy Konstantinusz és Theodóziuszhoz jutva így folytatta: „Ettől az időtől kezdve, mivel nemcsak minden ember, hanem – néhány kivételtől eltekintve – maguk a császárok is katolikusok voltak, úgy tűnik nekem, hogy nem két külön állam történetét írtam, hanem egyetlenét, melyet egyháznak nevezek.”⁷²

Az így vázolt helyzet nem felelt meg a valóságnak, az abban is megmutatkozott, hogy ennek az egyetlen testnek két feje volt, a kereszténység századai pedig tele voltak a pápa és a császár, a papság és a királyság közötti küzdelmekkel... Mi kétségkívül őszintébb helyzetben vagyunk, mert elismerjük az egyház és a világ dualitását, a szó szoros értelmében vett Isten népe és a világban élő népek kettősségét. Isten népe alapjai, színvonala és egységének eszközei mások, mint az emberi nem alapjai, színvonala és egységének eszközei.

És mégis, a zsinat állítja, hogy létezik kapcsolat a kettő között. Természetesen nem úgy, hogy Isten népének egysége egyúttal az emberi nem egysége *lenne* (hiszen mennyi versengés és háború volt már keresztény népek között), hanem abban az értelemben, hogy Isten népének egysége jelentősen hozzájárulhat a béke és egység emberi szándékainak megvalósításához. Milyen kapcsolat van e kétféle valóság között?

Először is van bennük egy közös és végtelenül fontos tulajdonság: az emberi természet

⁷⁰ Thiel: *Epist. Roman. Pontif.*, I. Braunsberg, 1868. 350. lap; J. B. Lo Grasso: *Ecclesia et Status. Fontes selecti*, Róma 1939. no. 96.

⁷¹ Hivatkozásokat lásd a mi *Sainte Église* („Unam Sanctam”, 41) című munkánkban, Párizs, 1963. 396. lap.

⁷² *Chronicon*, lib. V., prol. (Hofmeister kiadása), 228. lap.

vagy faj egysége. *A priori* itt most nem foglalkozunk semmiféle filozófiai „természet”-fogalommal. Elegendő, hogy az emberek között legyen valami, ami közös bennük, pontosan az, ami őket *emberré*, egymás számára pedig „felebaráttá” teszi, és hogy ez időben, térben, fajokban és kultúrákban ne változzon. A *genus humanum* ezen ontológiai egysége a közös alapja egyrészt az egységre irányuló törekvésnek, melyet az emberek elképzelnek, másrészt azon alapvető keresztény dogmáknak is, melyeket az Isten népe fogalom tartalmaz; megváltás, eredeti bűn, Titokzatos Test, egyetemesség.

Az egyházatyák, a teológusok, a pápák nem szüntek meg hangoztatni, hogy egységünk Krisztusban az emberi természet egységének és az univerzum egységének a megismétlődése és beteljesülése⁷³. A *Lumen gentium* konstitúció számba véve az egyház katolicitásának – azaz egysége egyetemes kiterjedésének – eredetét (jóllehet nem *csak* ezt jelenti), még mielőtt beszélne Krisztusról, „Isten gyermekeinek, az új és egyetemes népnek a fejről”, és a Lélekről, aki ebben a népben „az összegyűjtés és az egység forrása”, az Atya akaratának céljáról szól, aki „kezdetben egynek alkotta meg az emberi természetet”.⁷⁴ Hogy jobban megértsük ennek a gondolatnak a súlyát témánkkal kapcsolatban, jó, ha emlékezetünkbe idézzük a dolgok bibliai értelmezését. Biblikus értelemben a teremtett dolgok igazsága végcéljukban van, de ez a végcél kezdettől fogva bennük volt, mint csíra vagy ígéret. Ez persze csak az alfától az omegáig mindenben uralkodó Isten szándéka következtében van így, nem pedig magukból a teremtett dolgokból fakadó szükségszerűség alapján. Isten már akkor látja és akarja az egyház és a Bárány lakodalmát – melyről az Apokalipszis, avagy a „végső megvilágosítás” beszél –, amikor az embert saját képére és hasonlatosságára teremti: ez a Genézisben, a „kezdetek könyvében” található. Isten már Ábrahámiban vagy Jákob tizenkét fiában vagy a tizenkét apostolban is látja és akarja az Isten népét. Csak a végén tudunk majd meg mindent, amit kezdet óta lát az, akinek a terve az ígéret és a beteljesülés ritmusát követi. Az, ami *már* megadatott, annak megelőlegezése, ami *majd* megadatik, mert minden egyetlen terv szolgáltatásban áll. Ezért találjuk a Szentírás elejétől végéig a *pars pro toto*, az eredet és kezdet logikáját.

Isten terve egységes, de két ütemben valósul meg. Isten mindenekelőtt létrehozza a dolgokat (vagy az embert) megadva azokat az energiákat, melyek létformájukhoz illenek; azután ezen energiák lehetőségeit meghaladó beteljesülésre hívja meg őket, mely ugyanakkor megfelel e dolgok vagy az ember legmélyebb vágyakozásának. Ebben a természet és a természetfölötti között lévő különbségről és hasonlóságokról szóló hagyományos tanítás (Szent Tamásnál éppúgy, mint a görög egyházatyáknál) egyik megfogalmazására ismerünk. A természetfölötti nem a dolgokat önmagukban meghatározó energiákban található, hanem Istennek egészen új, kegyelmi kezdeményezése. Így alkalmazkodik a természethez, ami nem létezhet másként, csak teljességben és igazságban, ez pedig kizárólag Istennel való tökéletes egységében valósulhat meg. Ez az a *természet*, amit a kegyelem meggyógyít, fölemel, átlényegít és tökéletesedéshez vezet a benne meglévő lehetőségeken túl, de nem saját, öncélú vágyai szerint.

⁷³ Lásd az Atyák számos szövegét H. de Lubac: *Catholicisme*-ében („Unam Sanctam” 3), Párizs, 1938, a 3., 13–14., 20. stb. lapokon; Teológusoknál: F. Pilgram: *Physiologie de l'Église*, fr. ford. Párizs-Brüsszel, 1864. 495. l.; E. Mersch: *Le Corps mystique du Christ, Ét. de Théol. histor.*, I. kötet, 2. kiad., Párizs, 1936. XVII., 450.l; II. kötet 37.l.; *Théologie du Corps mystique*, Párizs-Brüsszel 1944, II. kötet 374.l.; *Diction de Spiritualité*, II/2. kötet, 2280.col; Holböck-Sartory: *Mysterium Kirche*, Salzburg 1962, 494. laptól, 334–335, 342. stb.; Pápáknál: XII. Pius nagybőjti buzdítása plébánosaihoz és prédikátoraihoz, 1958. február 18. (AAS, 50, 1958. 163–164. lapok); rövid buzdító beszéd az olasz vasutasokhoz (ibid., 172–173. lapok), az olasz Akció Katol.-hoz (215. l.); húsvéti rádióüzenet (ibid., 263. l.); Beszéd a Mária Kongregációk Olaszországi Szövetségéhez 1958. április 26-án (ibid., 321–322. lapok.)

⁷⁴ II. fejezet no. 13.

Teljesség és közösség

Az ember – ahogy Szent Tamás szüntelenül hangoztatja – szeretné *lát*ni az Istent. Ez természetes vágyakozásának csúcsa. Hadd vizsgáljam ezt a természetes vágyakozást most fordított nézőpontból: nem Isten felé, hanem az ember és a világ felé fordulva. Az emberben két nagy vágyakozást látok, melyek témánkra vonatkoznak: 1. Vágyakozás létének és energiáinak teljességére. Ezek állandóan kudarcnak vannak kitéve a betegség, a tudatlanság, a tehetetlenség és – végül – kegyetlenül végérvényes módon a halál által. Az ember vágyik arra, hogy élvezze létének teljességét, és az egész történelem hatalmas, vajúdó erőfeszítése sem egyéb, mint az erre való törekvés. 2. Vágy a szembenállások és a külső nehézségek, az elidegenedés legyőzésére, melyektől szenvedünk: legyőzni a természet és az ember közt lévő külső nehézségeket és ellentéteket, mivel állandóan szembesülünk azzal, hogy a természet összezúz minket, nem uraljuk, túl ritkán van összhangban életünkkel. Elidegenedést és szembenállást tapasztalunk az emberek között, a népek között, a nyelvek, a társadalmi osztályok, sőt a férfi és a nő között is, még egy házasságon belül is – és legvégül az ember bensejében, ahol saját korlátaitól és a sokféle ellentmondástól szenved. Röviden: a teljességen túl a közösségre is vágyakozunk. Vajon azért van ez így, mert valóban egyetlen Atyánk van? Elfojthatatlan vágy él bennünk a testvéri egységre.

Úgy tűnik, hogy mindez a tényekből kiolvasható. Ez a történelem motorja. Nem szükséges ehhez P. Teilhard de Chardin szintézisét segítségül hívni. Közbevetőleg megjegyezhetjük, hogy a történelem e kettős célját még a marxista is elismeri. Ne lepődjünk meg ezen; a modern történelemfilozófiák sokszor a keresztény eszkatológia elvilágiasodott formái, és kétségtelen, hogy Marx saját maga által vallott zsidó vallási meggyőződése sem volt egészen idegen ezen felfogás bizonyos vonatkozásaitól.

Ha van is valamiféle megfelelés, sőt mi több, egyfajta anyagi természetű egybeesés a két történelmi-eszkatológikus szemléletmód között, világos, hogy a miénk – lényegéből fakadóan – tartalmaz olyan állításokat, melyeket a másik szemléletmód nem ismer, sőt tökéletesen tagad. Nemcsak a már említett teljes doxológiai szempontról van szó, hanem arról is, hogy mi alapvetően valljuk Isten kétlépcsős tervét, és azt, hogy a természet nem képes önmagát megvalósítani mélységes vágyakozása szerint, még saját korlátain belül sem, Isten új, kegyelmi eljövetele nélkül. Ez az eljövétel maguknak az isteni Személyeknek, a Fiúnak és a Szentléleknek küldetése vagy elküldése által valósult meg, melyből az egyház küldetése ered, amint ezt a missziós tevékenységről szóló zsinati határozat magyarázza, sőt már a *Lumen gentium* konstitúció I. fejezete is. E három – egymást láncszerűen követő – misszió által nemcsak Isten új népének a Szövetség rendszerében történő megalapítása valósul meg, hanem mindaz, amit Istennek ez a népe tesz az emberiségen keresztül, hogy megszerezze integritását (teljességét), egységét vagy legalábbis a békét. Mert az egyház éppen Isten népeként, igazán és teljesen önmagaként ad valamit a világnak az egység és a teljesség terén. Ahogy Pacelli bíboros, akkoriban XI. Pius államtitkára írta⁷⁵: az egyház *evangelizálva* civilizál.

Az egyház mindenekelőtt eszkatológikus üzenetét hirdeti a világnak. Ez az üzenet ígéret és egyben ítélet is. Igen, ítélet. Mivel egyik oldalról kinyilvánítja, hogy minden földi megvalósítás és mindaz, ami csak földi alapokra épül: roskatag. Másrészt ez az üzenet elítéli a világot, mint bűnöst, mint a Jézus Krisztusban neki ajándékozott üdvösség szüntelen elutasítóját, mint olyat, aki saját ünneplésének zajába beleszédült, és nem hallgat az Isten Szavára... De az egyház eszkatológikus üzenete ígéret is. Isten Országának nagyszerű ígérését

⁷⁵ A *Semaine sociale de Versailles*-nek írt levél, 1936. júl. 10.

tartalmazza, mindenek megújítását, új eget és új földet, ahol az igazság lakozik (2Pét 3,13), tökéletes egyesülést, melyben az elidegenedések és ellentétek legyőzötnek. A dolgoknak azt az állapotát vetíti előre, mely az anyagot a léleknek rendeli alá, az erényt megkoronázza, a magányt megvigasztalja, minden félelmet és minden szorongást elűz, minden könnyet letöröl a szemekről (Jel 21,4). Mindezt előre hirdették a próféták, olyan kitartással, hogy jövendölésükben nem láthatunk csupán költészetet, még akkor sem, ha kifejezőmódjuk valóban költői⁷⁶. Ezek a jövendölések gyakran egyszerre eszkatológikusak és messiásiak. Szentbeszédekben vagy előadásokban kifejtve ezt az üzenetet, néha úgy éreztem, mintha egy mítoszt ismételnék. Visszaemlékeztem Clemenceau-nak egy Jaurès-szal kapcsolatos mondatára, amelyben annak utópisztikusságára utalt: „Onnan lehet megismerni Jaurès-nak egy mondatát, hogy minden ige jövő időben van.” A keresztény üzenettel egész más a helyzet. Igaz, hogy a Hiszekegy úgy fejeződik be, hogy „várom a holtak föltámadását és az eljövendő örök életet”, de mindenekelőtt azt mondja: „keresztre feszítették, szenvedett, föltámadott, az Atya jobbján ül...” Az egyház felkínálja a világnak az eszkatológikus reményt, hirdetve neki, hogy Krisztus föltámadt és uralkodik, hogy ő az Úr.

Uralma valóságos az egész világ fölött, de a világ nem ismeri föl és nem gondol arra, hogy engedelmeskedjék neki. Krisztus nem is változtatja meg a világot mindaddig, míg el nem jön hatalomban és dicsőségben, hogy mindent alávéssen magának. De a hívők felismerik uralmát, és arra törekszenek, hogy engedelmeskedjenek neki. Így lehetséges az, hogy miközben várják a jelzett időre a dicsőséges parúziát és mindenek megújulását” (ApCsel 3,21; Mt 19,28), Isten népének hívei ugyanakkor azon vannak, hogy itt lent, amennyire csak tudják, legalább a kezdeteit megvalósítsák annak a teljességnek és annak az egységnek, mely egyszerre java az ígért Országának és célja az emberi történelemnek. Az Isten Országá a karácsony és a parúzia között lelki értelemben valósul meg: a szíveket alakítja át, nem pedig a fizikai világ struktúráit. Ebből a nézőpontból észre vesszük, hogy olykor mégis történnek csodálatos dolgok, annak jeleként, hogy Krisztus valóban föltámadt, hogy Lelke működik a világban, és hogy közeleg az Isten Országá. Igen, néha a vakok látnak, a bénák járnak, a szívek titkát úgy lehet olvasni, mint nyitott könyvet. De ezek csak mulékony fények a *hitnek* fenntartott éjszakában, mely a *szeretet* által a *reményben* cselekszik.

A csíra, mely a világban dolgozik

Hogyan cselekszik a hit? Az Isten népe milyen más módon lehetne az egység és remény csírája az emberi nem számára, hacsak nem eszkatológikus üzenete által a történelem jelenében?

Ez a nép mindenekelőtt az egységnek csírája vagy kovásza. Egy kortárs egyháztörténész írta: „A történelem vége az emberiség közös tudatának megvalósulása lesz, és a kereszténység lesz ennek az egyetemes tudatnak a formája: ez a kettős hite e sorok írójának”⁷⁷. A kereszténység elsősorban azáltal az egység kovásza, hogy magára vonja a figyelmet. Így mint modell cselekszik, de egyszersmind hív is. Aktív példázata a békének és a testvéri egységnek, melyre az emberek annyira vágyakoznak. A vallás azon a szinten egyesíti az embereket, amely fölötté áll mindannak, ami őket megkülönbözteti és szembeállítja. De ez nem tisztán elméleti szint (úgy értem egy elmélet vagy pusztá spekuláció tárgya), nem az ég és föld között lebeg, hanem az emberi dolgok rendjében is működik,

⁷⁶ Vö. A. Hulsbosch: „L'attente du salut d'après l'Ancien Testament” az *Irenikon*-ban (1954., 4–20. lapok); G. Pidoux: „Un aspect négligé de la justice dans l'A. T., son aspect cosmique” a *Rev. Théol. Philos.*-ban (1954. 283–288. lapok); A. Feuillet: *Le Cantique des Cantiques* („Lectio divina”, 10), Párizs 1953. 49–58. lapok.

⁷⁷ A. Dufourcq: *L'Avenir du Christianisme*, Párizs, 1904. bev.; ezen a címen a szerző kiadott egy egyháztörténetet, melyet azóta több kiadásban megjelentettek.

mégpedig éppen azokban, melyek az embereket megkülönböztetik és szembeállítják egymással. Például a túlságosan kiáltó különbségeket gazdagok és szegények, mindennel ellátott és nyomorban élő népek között csökkenteni kell a szeretet által megkövetelt osztozás révén. Lehetetlenség, hogy a vallásos kapcsolat igaz legyen – Isten és az ember kapcsolatára gondolok –, ha abból nem sugárzik ki valami az emberek közötti kapcsolatok síkjára. Az Újszövetségben az Istennel való kapcsolat hitelességének feltétele mindig a testvéri kötelék valódisága: mi magunk kérjük, hogy úgy bocsátasson meg nekünk, ahogy *mi megbocsátunk!* Amikor Szent Pál fogadja Onezimuszt, a menekülő rabszolgát, visszaküldi urához, Filemonhoz. Ezzel nem nyilvánítja eltöröltnek a rabszolgaság gazdasági-szociális struktúráját, hanem megerősíti, hogy a hit az úr és szolgája, valamint mindkettőjük és Pál között egy új valóságot hozott létre, új kapcsolatot szült, melyet ha Filemon megért, többé nem tarthatja Onezimuszt rabszolgaságban, mint azelőtt.

Ez csak egy példa, amihez hasonlót sokat lehetne hozni.

Az egyháznak ez a tevékenysége még hatékonyabb lesz, ha a békéről van szó. A béke ugyanis nem egyszerűen erőszakos harc nélküli állapot. Nem egyszerűen egy szerződések által meghatározott struktúra. Nem a „dolgok” szintjén lévő valami. Aquinói Szent Tamás az irgalmasság, vagyis a szeretet gyümölcsei közé sorolja. Ebből egyáltalán nem következik, hogy annyira eszményinek vagy magaszosnak tartanánk, hogy ettől egészen irreálissá válna. Hanem segít, hogy igazi filozófiai és teológiai helyét megtaláljuk: nem a *dolgok* között, hanem az emberek közötti kapcsolatok rendjében, melyet ma előszeretettel neveznek interszubjektív ontológiának.⁷⁸ Ez azt jelenti, hogy a békét nem egyszerűen az egyébként oly szükséges és jó törvénykezési struktúrák hozzák létre. A béke megteremtéséhez szükség van a békesség embereire, akiknek a szívük és lelkük nyitott a másikra, akik arra törekszenek, hogy a kölcsönös barátság szellemében személyes kapcsolatot alakítsanak ki a többiekkel. Világos, hogy ebben a keresztényeknek kell elsőknek lenniük. Ha nem azok, akkor hűtlenek kereszténységükhöz. Sajnos ez túl gyakran igaz így, mint ahogy igaz az a cím, melyet Nyikolaj Bergyajev adott egyik publikációjának: *A keresztények méltatlanságáról és a kereszténység méltóságáról*.

Az is világos, hogy a misztikus szeretet nem elegendő. Hogyha az Arthur Koestler *A Yogi és a Komisszár* című regényében lévő személyekre gondolunk, le kell szögeznünk, hogy az igazságot a két típus egyike sem képviseli teljesen a másik kizárásával. Sem a Komisszár tökéletes szervezete, sem a Yogi tökéletes misztikája! Az irgalmas szamaritanus nem elégedett meg azzal, hogy szánakozott az útjában talált sebesültön, hanem ápolta őt, és előre gondoskodott hatékony gyógyításáról. Szükség van a misztikára, de – hogy a világban hatékonyra váljék – rendelkeznie kell nélkülözhetetlen *eszközökkel*. Ellenkező esetben a szeretet, a béke és az egység misztikája csak szép üzenet maradna, és nem működne hatékonyan. Jól láthatjuk ezt a történelemben. Bizonyos, hogy a kereszténység a kezdetek óta éppúgy fölszólított a rabszolgaság eltörlésére, mint ahogy ma fölhívja a figyelmet a proletárok helyzetének megváltoztatására. Ugyanígy akarja és követeli az emberek közötti békét, hogy azokat, akik az éhhalállal küzdenek (és akik közül az éhség 30 milliót megöl egy évben!), olyan életszínvonalhoz és kulturális körülményekhez juttassa, mely méltó az emberhez. De a kereszténység szinte semmit sem tudott tenni a rabszolgaság ellen – kivéve a rabszolgák sorsán és a rájuk kiszabott szörnyű büntetéseken való enyhítést –, amíg fel nem találták azokat a technikai eszközöket, melyek segítségével a gazdasági és szociális struktúrákat meg lehetett változtatni. Ugyanígy akarja a kereszténység a békét, hiszen ő a béke forrása. De hogy igényei, sőt valós lelki hatékonysága igazán *hatékony* kovásszá váljék

⁷⁸ Szent Tamás: *Sum. theol.* IIa, IIae, q. 29 és 40; J. Comblin: *Théologie de la Paix*, 2. kötet Párizs, 1960., 1963; G. Herberichs, *Théorie de la Paix selon Pie XII*, Párizs 1964.

a világban, ahhoz az is kell, hogy a nemzetközi élet jogi keretei működjenek. Ezért a pápák szüntelenül helyeselték azokat, melyek éppen születőben voltak, akár ENSZ-nek hívják, akár Európának. Ha azonban az elveket, a szándékokat és az érzelmeket csak kinyilvánítanánk, az emberek nem vennék komolyan...

Természetesen nem lehet elhallgatni, hogy milyen nagy kárt okoz a keresztények megosztottsága az emberiség egységéért és a békéért folytatott törekvéseik és tanúságtételük hatékonysága szempontjából. Tehát azok között az eszközök között, melyeket használnunk kell, hogy ebben a nagy ügyben való részvételünket egészen komollyá és dinamikussá tegyük, számításba kell vennünk az ökumenikus munkában való elkötelezettségünket. Bizonyos, hogy a világ az egység felé halad. Csak az a kérdés, hogy ezt nélkülünk teszi, vagy pedig vele munkálkodunk. És lehetséges-e ez utóbbira igenlő választ adni, ha nem föltételezzük ugyanakkor a keresztények egységét? Egyébként az is biztos, hogy a világ, miközben az egység felé halad, a nemzeti szellemnek, a politikai, kulturális, stb. függetlenség követeléseinek rendkívül erős visszatérését is megéli. A két tendencia nem mond ellent egymásnak, minthogy valójában együtt léteznek, és ugyanannak a mozgalomnak az erejét növelik. Nem kétséges, hogy ez ezúttal az egyház számára is lecke, hogy többet ne keverje össze az egységet az egységesítéssel, mint ahogy azt sokszor elkövette a múltban, legalábbis ahogy *Róma* gyakran megtette azt! Ez is lökést adhat ökumenizmusunknak. Meg kell tanulnunk, hogy ne világuralmi, hanem világméretű távlatokban gondolkodjunk, tudván, hogy a többiek is személyek, terveknek és kezdeményezéseknek *alanyai*, és nem csupán a mi – ha még oly szerető – gondoskodásunknak a *tárgyai*...

Azok a próféták – például Ámosz, Izaiás –, akik a béke és boldogság messiási eljövételét hirdették, ugyanakkor koruk társadalmának visszaéléseit olyan szenvedélyes kritikával illették, hogy a XIX. század forradalmárai saját ügyük támaszaként akarták felhasználni őket. De jól kimutatható⁷⁹, hogy a próféták szenvedélyes fellépése a társadalmi igazságtalanságokkal, a gazdagok fényűzésével és a kicsinyek elnyomásával szemben nem gazdaságpolitikai tézisekből származtak, hanem a Szövetség és az „igazságosság” igényeiből. Ez utóbbi fogalomban összegződik a helyes vallásos kapcsolat.

Mindaz, amit eddig mondtunk, arra a területre tartozik, ahol az egyház egy olyan emberiség számára a reménység csírája, amely nemcsak saját egységét (unité), hanem teljességét (integrité) is meg akarja szerezni. Csakhogy, amíg a kereszténység igen hatékony mindabban, ami az ember lelkét érinti, amikor annak biológiai vagy fizikai létezéséről van szó, már nem tehet egyebet, minthogy – elsőként – mindent elkövet, hogy megpróbálja kivezetni nyomorúságából. Olykor azzal vádolnak minket, hogy a földet siralom völgynek látjuk, melyben az ember semmi mást nem tehet, minthogy a vezeklés lelkületével fogadja el mindazt, ami próbára teszi és összezúzza. Pedig a kereszténység egyebet sem tett, mióta létezik, mint iskolákat és kórházakat nyitott, ápolta a betegeket, tanította az embert a munka méltóságára, a tulajdon és a személyek tiszteletére, az élet értékére. Az egyház újra és újra sokféle módon vállalkozott az ember fölemelésére. Amikor pedig a helyi társadalom becsületét már megnyerte, távolabbi országokban kezdeményezte ugyanezt.

Ez missziójának következménye. Mert az üdvösség és a kegyelem – *természetüknél fogva* – nem idegenek ettől a beteljesedéstől, az egység megszerzésétől és végül a teljes és igaz élet elnyerésétől, melyekre az egyház vágyakozik. Így gyakorolja az egyház gyógyító tevékenységét a kegyelem által, mely magasztos hivatásából következik. Nem véletlen, hogy az Evangélium tele van a gyógyítás csodáival, és hogy Jézus így válaszolt, amikor Keresztelő János kérdezte, ő-e az, akinek el kell jönnie: „Menjetek, s adjátok tudtul Jánosnak, amit hallotok és láttok: Vakok látnak, sánták járnak... a szegényeknek pedig hirdetik az

⁷⁹ Vö. A. Neher, *Amos. Contribution a l'histoire du Prophétisme*, Párizs 1950.

evangéliumot” (Mt 11,4-5). Igen, mindez része a messiási jelnek!

Messiási nép

A *Lumen gentium* Isten népéről szóló második fejezetének szövegében két ízben szerepel a „messiási nép” kifejezés. És valóban, biblikus értelemben, elképzelhetetlen lenne a Messiás nép nélkül. Ez utóbbit – ezek mi vagyunk! – „messiási”-nak nevezik: milyen megdöbbentő cím! Mit jelenthet?

Azok a szótárak, melyeket megnéztem, csalódást okoztak a „messianizmus”, „messiási” szó értelmére vonatkozóan. Megelégedtek ennyivel: „a Messiással kapcsolatos”. A legprecízebb – egy bibliai szótár – ezt mondja: „Messianizmus: a szó eredeti jelentése szerint várakozás és hit egy megváltóban, aki Isten küldöttéként elhozza az emberiségnek a megígért üdvösséget⁸⁰.” Valóban erről van szó. De ez a kifejezés a XIX. században tágabb értelmezést nyert, mely eltér ugyan az eredeti jelentéstől, mégis továbbra is kapcsolatban marad vele. Például beszélnek lengyel vagy szláv stb. messianizmusról. Nem helytelen itt ennek a kiszélesített értelmezésnek a felidézése, mivel korunkat különféle messianizmusok nyugtalanítják, melyekkel szemben fontos, hogy a maga teljességében mutassuk meg a keresztény messianizmust. A kommunizmus is hordoz bizonyos messianisztikus vonásokat, bár magát tisztán tudományosnak tartja és vallja; láttuk már, hogy a marxizmus valóságos eszkatológiát kínál, egyfajta Isten Országá ideált Isten nélkül...

„Messiási” az a nép, melyet Isten arra hívott, hogy a világban hordozza az üdvösség ígérését, amelyben egyaránt megtalálható az integritásnak (a teljes életnek), valamint a testvéri egységnek vagy kommuniónak két értéke. Ez az ígérlet abban az üzenetben jut kifejezésre, mely élteti és fenntartja az emberiség közös sorsába vetett reményt. A messianizmus mindig föltételezi, hogy a történelemnek van értelme, iránya, amit fejlődésnek kell tekinteni; enélkül ugyanis nem lenne mire alapozni a jobb jövő reményét. A próféták feladata, hogy megismertessék az isteni tervet, és ők azok, akik fölismerik, hogy az idők eseményei milyen kapcsolatban vannak azzal... Végezetül szeretném megkérdezni: valóban mi vagyunk a messiási nép? Hozunk-e a világ számára ígérletet és reménységet? Igen, természetesen: az örök életét. De megváltoztat-e ez valamit a földön? Egy történet járja a zsidók körében arról a jeruzsálemi rabbiról, akinek hírül adták, hogy eljött a Messiás. Kinézett az ablakon, azután visszahúzza a fejét így szól: „Nem! Semmi változást nem látok!”⁸¹. Nyilván ő is úgy hordozta a szívében a Messiás eljövételét és az eszkatológiát, mint annak idején Keresztelő Szent János és az apostolok tették egészen a mennybemenetelig (vö. ApCsel 1,6). De – *mutatis mutandis* – eljőhet-e valóban úgy a Messiás, hogy ez valamilyen módon ne lenne látható? Élnek-e közöttünk próféták, akik értik az idők jeleit, és akik a nagy változásokat, mint a megígért jövő közeledését ismerik fel az eszkatológia tükrében? Ha vannak ilyenek, követjük-e, vagy megkövezzük őket, esetleg emlékművet állítva nekik haláluk után? Nem vagyunk mi mértéktelenül konformisták? A teológusok tettek-e valaha is egyebet, mint meglévő helyzeteket igazoltak; tisztelet a meglehetősen ritka kivételeknek, közöttük Las Casas-nak⁸².

A zsinat a tanítóhivatal ünnepélyes dokumentumában a történelem folyamán talán első ízben használta a „messiási nép” kifejezést az egyházzal kapcsolatban, mert határozott lelkipásztori célzattal az emberek reménységének ügyét akarta szolgálni. Mindjárt a legelső

⁸⁰ J. T. Nelis, a *Diction. encyclopédique de la Bible*-ben, Turnhout-Párizs, 1960. col. 1181.

⁸¹ Idézve K. Stern által (*Le Buisson ardent*, Párizs, 1951. 183. l.) és A. Schwarz-Bart által (*Le Dernier des Justes*, Párizs, 1959. 14. l.)

⁸² Vö. M.-B. Chenu, „Prophetes et théologiens dans l'Église”, a *La Parole de Dieu. II. L'Évangile dans le temps*, Párizs, 1964. 201–212. l.

ülésen észrevehettük⁸³, hogy ha a Tridenti zsinaton új püspök-fogalom született – olyan püspök, aki többé nem feudális úr, hanem pásztor –, akkor a II. Vatikáni zsinat is egy megújult püspöki szerepkört hozhat létre. Sejthető előre, hogy ez olyan egyház püspöke lehetne, mely újból tudatában van annak, hogy ő „ez a messiási nép, amely bár ténylegesen nem foglal magában minden embert, és nem egyszer kicsiny nyájnak tűnik, mégis az egész emberiség számára az egység, a remény és az üdvösség életerős magja”⁸⁴!

⁸³ *Vatican II. Le Concile au jour le jour*, Párizs, 1963. 48. l.

⁸⁴ *Lumen gentium* konstitúció, no. 9. második bekezdés.

IV. Az egyház igazi értelméért

Minden közvéleménykutatás, mely azt szeretné megtudni, hogyan látják az emberek az egyházat, érdekes, ugyanakkor kiábrándító eredményekre vezet: érdekes, mint minden dokumentációs adat; kiábrándító, mert egyáltalán nem érinti a lényegét⁸⁵. Messzebbre kellene menni ahhoz, hogy a válaszok valóban jelentsenek valamit, és – talán – ebből a szempontból két-három személyes beszélgetésből többet lehetne megtudni. Egy ilyenfajta adatgyűjtés ugyanis szinte elkerülhetetlenül a vallásgyakorlat külső tényezőivel foglalkozik, az adminisztratív vagy a szertartásokkal összefüggő kapcsolatokkal; hamar átfordul a klérussal való kapcsolat elemzésébe, ami végképp lehetetlenné teszi, hogy a vizsgálat mérvadó legyen. Ha valaki messzebbre akarna jutni, azt a kérdést kellene föltennie, melyet a magunk részéről minden alkalommal fölteszünk, amikor ezzel az egyszerű szóval találkozunk, hogy „egyház”: Mit értünk ezen valójában? Pontosan miről van szó?

Minden olvasónkat arra buzdítjuk, hogy ugyanezt a gyakorlatot kövesse. Bizonyára ők is ugyanarra a következtetésre jutnak, mint mi: a megvizsgált szövegek jellegétől függően változó arányban (az *Actio Catholica* vagy a tanítóhivatal dokumentuma például), a megkérdezetteknek mintegy 80-90%-a számára az „egyház” valójában „hierarchiát” jelent, az egyház kormányzását, mindenekelőtt központi kormányzást, római tanítóhivalt. Gyakran kellett ugyanerre a megállapításra jutnia Mgr. Chevrot-nak is, aki ezzel kapcsolatban így írt: „Engedelmeskednek annak, amit az egyház elrendel. De úgy beszélnek az egyházzal, mint a kormányról, mintha nem is tartoznának hozzá”⁸⁶. Röviden: az egyházat mindenekelőtt mint hatalmat tekintik.

Tudjuk, hogy ez a hatalom Istentől való, nemcsak eredetét és végső alapját tekintve, hanem olyan értelemben is, mint konkrét intézmény, megbízatás, letétemény, kézzelfogható valóság: „Aki titeket hallgat, engem hallgat” (Lk 10-16). A hívők nem egyszerűen úgy tekintik, mint ami eredetétől fogva isteni, de a gyakorlati megvalósulásban emberi: számukra a gyakorlati megvalósítás során is Isten hatalmát képviseli. Ebből adódóan – személyes magatartásuk szintjén – belőlük ez nemcsak abszolút tiszteletet és engedelmességet vált ki, hanem hasonlóképpen értelmezhetik ennek a hatalomnak a bennük megvalósuló megnyilvánulását és gyakorlását is. Az egyház, vagyis ez a hatalom, az ő szemükben *valóban* isteni, a maga létének, életének és működésének összetettségében. Jól tudják, hogy voltak és a mai napig vannak benne gyöngeségek is. Tudunk néhány megbotránkoztató életű pápáról, de őket – egyszer s mindenkorra – úgy vesszük, mint kivételeket, melyek nem érintik az intézményt, és ebben az is megerősíthet minket, hogy „nincs teológiai tévedés VI. Sándor bulláiban”. Magát az intézményt teljesen természetfölötti szempontból úgy tekinthetjük, mint Isten vagy Krisztus tevékenységének egyszerű megnyilvánulását vagy látható megvalósulását.

Az emberi és az isteni az egyházban

Máshol már idéztünk ennek a meggyőződésnek különféle megjelenéseiből, kezdve naiv formáitól – sok hívő úgy tartja, hogy az enciklikák egyszerűen tévedhetetlenek – egészen a

⁸⁵ Például az Institut français közvéleménykutatása, melyet 1961. márciusában végeztek. Az adatokat lásd az *Informations Cath. Intern.* 1961. október 15. számában a 15–26. lapokon. 169 kérdést tettek fel egy 1611 felnőtt személyből álló csoportnak.

⁸⁶ „Pour une prédication évangélique” a *Congres de l'Union des Oeuvres*-ben, Bordeaux 1947. 74. lap.

megjelenésükben tudományosabb formáig⁸⁷. Ez utóbbiakra is sorolhatnánk több példát⁸⁸. Gyakran néhány kivételes eset alapján, melyben valami „túlságosan emberi” nyilvánul meg, az intézmény egészét úgy tekintik, mint egy emberi lepel alatt működő teljesen isteni valóságot. Tehát mintha az, ami az egyházban emberi és történelmi, csak a külső formákra, a keretre, szinte csak a dekorációra és a látszatokra korlátozódna.

Nagymértékben közrejátszik ebben az, ahogyan a kevés történelmi kultúrával és még kevesebb kritikai igénnyel rendelkező hívők tömege elképzeli a szentek életét és cselekedeteit, ugyanis ez lényegileg befolyásolja a természetfölöttiről való elképzeléseiket, melyeken keresztül az egyházat is látják. Az elterjedt hagiográfiák (szentek életrajza) és valószerűtlen ikonográfiák is ezt a leegyszerűsítő elképzelést táplálják, melyeknek a bírálását csupán a tudományos igazság néhány gondos művelője végezte el; nem tette ezt meg azonban sem a vallásos irodalom jelentős része, sem a szokványos prédikációk, sem pedig jónéhány hivatalos szöveg. Ugyancsak ezt a leegyszerűsítő elképzelést segíti az emberben lévő egyfajta animista ösztön, a csoda iránt való sajátos hajlam, s az a logikai következtetés, hogy nagyobb szentséggel több tudás és több hatalom kell, hogy járjon... Nehéz az embernek elfogadnia, hogy az isteni nem isteni formában *létezik*. A transzcendens megvalósulását önkéntelenül is transzcendens *módon* képzeli el. Képzetele ugyanis meg akarja ragadni azt, ami csak érzékletes, de hétköznapi tapasztalatán túlmutató eszközök által valósulhat meg: és éppen ettől lesz csodás. Az ebből keletkező hagiográfia és ikonográfia tele van a természetfölöttinek csodálatosként való kivetítésével.

De Jézus Krisztusban – aki Isten formájában létezik, de egy szolga, egy rabszolga alakját vette föl – az Isten emberré lett. Jézus embersége nem egyszerűen jelmez, mely mögé elrejtőzve, Isten mindent irányítana. Jézus Krisztus valóban ember. Mint ilyen valóban növekedett, nemcsak külsőleg és testileg, hanem tapasztalatban, tudásban, a szeretetre való érzékenységben is. Az abból adódó nehézség, hogy a fentieket össze akarjuk egyeztetni azokkal a kiváltságokkal, melyeket Jézus Krisztus embersége kap azzal, hogy Isten Fiaként Istennel is egységben van, nem hatalmaz fel, hogy bármiben is csökkentsük Jézus Krisztus emberségének valóságát.

Ez a nehézség azonban nem merül föl, amikor az egyházzal van szó. Ha ugyanis azt mondhatjuk, hogy benne az isteni elem egyesült az emberivel, akkor nem beszélhetünk vele kapcsolatban sem valódi isteni *természetéről*, sem Isten „megtestesüléséről”, sem az isteni és emberi között lévő szubsztanciális egységről. Csak a szövetség egysége létezik, mely Isten kezdeményezésén, alapításán s ígéretén nyugszik⁸⁹. Az egyház – isteni alapításából adódóan – letéteményese a kinyilatkoztatásnak és a szentségeknek, valamint hármass feladatának a kapott kegyelmekkel és hatalommal összefüggésben: a tanúságtételnek vagy tanítóhivatalnak, a papságnak és a kormányzásnak vagy lelkipásztori megbízatásnak. Ezeket a funkciókat emberek látják el a történelem folyamán, melyben sem a kegyelem, sem a Szentlélek valóságos és teremtő látogatásai nem engedik meg azt, hogy csodálatosan átugorjunk a

⁸⁷ *Le Christ, Marie et l'Eglise*, DDB, 1952. 69. laptól.

⁸⁸ Egy Agostino Trionfo nevű író a XIV. század elején így ír: „a pápa ítélete (vagy gondolata) és Isten ítélete egyazon ítélet... a pápa törvényszéke magának az Istennek a törvényszéke.” (*Summa de potestate ecclesiastica* 6. kötet a. 1 és 2.; Róma, 1584. 57–58. lapok, idézve J. Riviére által a *Rev. des Sc. relig.*-ben 1938. 159. lap. Egy Perrone nevű író a XIX. század második harmadában így ír: „Az egyház abban a mértékben tévedhetetlen (quemadmodum), amilyenben Krisztus tévedhetetlen, mivel Ő akarta, hogy az egyház az Ő élő és tökéletes képmása legyen. Sőt elrendelte, hogy valamiképpen örökké fennmaradjon, az egyház által, szolgáltaiban, egészen a világ végéig, úgy, ahogy Ő kegyelemben és kiválasztottságban kommunikál ezzel a Leánnyal, Jegyesével, aki Krisztusé volt és marad természeténél fogva”. (*Praelectiones theol.* VIII. kötet 30. lap.)

⁸⁹ Lásd *Dogme christologique et Ecclésiologie, Vérité et limites d'un parallèle*: idézve „Sainte Église” című gyűjteményünkben. *Études et Approches ecclésiologiques*, Párizs, Cerf kiadó, 1963. 69–104. lapok.

korlátokat, hogy megtakarítsuk a kerülőket, a zsákutcákat, a késedelmeket vagy akár a tévedéseket.

Newman, amikor katolizált és pap lett, a *Via media* című műve harmadik kiadásához 1877-ben írt előszavában meg akarta cáfolni azokat a kritikákat, melyeket még anglikánként fogalmazott meg ebben a katolicizmus ellenes könyvben⁹⁰. Bemutatta, hogy mihelyt az egyház legfőbb feladatai, azaz papsága, tanítóhivatala és kormányzása konkrétan érvényesülnek a történelemben, szükségszerűen összefonódnak egy sor dologgal, és megszűnik tényleges tisztaságuk. Azonkívül hatnak és visszahatnak egymásra, például az áhítat fejlődése a tanításra, vagy az elméleti követelmények a lelkipásztori kezdeményezésre, és így kölcsönösen korlátozzák egymást... Jól tudjuk azt is, hogy az *ex opere operato* egyáltalán nem jelenti a szentségek egyfajta automatikus lelki hatását, és hogy nem ment föl minket sem a szabad, személyes tett, sem az erőfeszítés alól. A tanítóhivatalnak ígért karizma biztosítja az igazság hirdetésében való általános csalhatatlanságot, és a tévedhetetlenséget abban a meghatározott tevékenységben, mely által adott esetben ünnepelesen elítéli a tévedéseket vagy meghatározza a hit alapjait. De ez nem a „kinyilatkoztatás” karizmája, hanem egyszerű segítő kegyelem, mely nem menti föl az egyház ezt birtokló tagjait az alól a kötelességük alól, hogy meggyőződjenek az igazságról, hogy meghallgassák azokat, akik az igazságot tanulmányozták, hogy maguk is felhasználjanak minden módszert és eszközt, ami közelebb visz az igazsághoz. Jól fogja ezt illusztrálni az, amit nemsokára a zsinat témájáról mondunk.

Ugyanez vonatkozik az egyház apostoli vagy missziós életére is. Telve van szentséggel, át van szöve Isten látogatásaival, a Szentlélek kezdeményezéseivel. De ugyanakkor hamis képet alkothat magának valaki, ha ebben a vonatkozásban hitelt ad bizonyos győzedelmes vagy hamisan természetfölötti ábrázolásnak. Mint például Chateaubriand e szövege: „Ez a birodalom (Kína) megváltozik egy Európa közepéből magányosan érkező keresztény szerzetes szavára. A legbegyökerezettebb előítéletek, a legősibb szokások, évszázadok által szentesített vallásosság, mindez megdől és eltűnik az Evangélium Istenének pusztá nevére”⁹¹. Nem! Az előítéleteket ennél jóval nehezebb kiirtani, s azokban *is* megvannak, akik hordozzák az Evangéliumot, akiknek kellett volna vagy kellene azt hordozniuk. A dolgok nem úgy történnek, mint egy tündérmesében. Az egyház a történelemben él.

Az egyház az időben

Az egyház az időben úgy éli át a valódi drámai események születését, mint a test ellenállását a léleknek, a szabad akaratok összeütközésének, a korlátoknak, a tudatlanságnak és – néha – az emberi butaságnak a drámáját. Az egyház sok eretnekséget, sok lázadást látott. Először is egy ezer évig lappangó, de aztán feltárt, és mind a mai napig gyógyír nélkül való folyamatot: a keleti és nyugati egyház közötti szakadást. Azután a reformáció nagy törését, melyet szintén több évszázados történelem készített elő. Majd a modern racionalizmust, a marxizmust és a kommunizmust. Nyilván nem lehet az egyházra fogni ezek minden tévedését és bűnét, de be kellett látni, hogy a dolgok egyáltalán nem így történtek volna, ha a keresztényeknek és az egyháziaknak sok gyengesége, korlátozottsága, szűkkeblűsége és bűne nem tette volna lehetővé, hogy a rossz bekövetkezzen.

Hogy az egyház a valós történelemben létezik és él, az azt is jelenti, hogy nem tudja magát függetleníteni az időtől, annak súlyától és sűrűségétől, az általa megszabott

⁹⁰ Vö. az angol kiadás XXXVI–XCIV lapjain. Lásd ezeknek a lapoknak a fordítását Newmann: *Pensées sur l'Église*/ford: A. Roucou-Barthélemy, Párizs, Cerf Kiadó, 1956. 303–343. lapok.

⁹¹ *Génie du Christianisme* IV. rész IV. könyv, III. fejezet.

határidőktől. Az egyház Isten ajándékait nem az idő és annak folyamata *ellenére*, hanem éppen *abban* hordozza és használja fel. Isten művének az egyházban és az egyház általi megvalósulása szempontjából az emberek időben megjelenő cselekedetei és a maguk sajátos eszközei nem alkotnak olyan külső keretet, melyben egy földönkívüli történet játszódik, nem tekinthetők külsőséges és főleg nem ellenséges tényezőknek, melyeket a lehető legnagyobb mértékben vissza kellene szorítani, elfelejteni, eltüntetni. Éppen ezekben és ezek által valósul meg az isteni terv. A II. Vatikáni zsinat vitái szolgáltattak erre új példát.

A csodálatosan szép „Adsumus” imában, mellyel a zsinat minden ülése kezdődött, a zsinati atyák azért könyörögtek: „hogya se megvesztegetés, se személyválogatás ne rontson meg minket”. Ez az ima a VII. század elejéről való. A zsinatok története jól mutatja, hogy a lehetséges hibákra utaló célzás nem képzeldésből fakad. Voltak zsinatok, ahol az emberi természet magára vette ezeket a meglehetősen brutális, durva és látványos vonásokat. Ezt ma már alig tudjuk elképzelni. És mégis, a zsinatokat emberek csinálják, akik magukkal – sőt mivel éppen ez adja lényegüket, magukban – hordozzák emberségüket, lenyűgöző gazdagságával, de kicsinyességeivel is. Sőt – és ezt erkölcsileg a legkevésbé sem elítélően mondom – együtt a lehetőséggel a szembenállásra, a versengésre vagy konfliktusra is.

A zsinaton különböző pontokon nyilvánultak meg a feszültségek. Minden katolikus ugyanazt a hitet vallja, és ugyanazoknak a legfőbb törvényeknek engedelmeskedik: ez közöttük alapvető, tökéletes közösséget hoz létre, mely talán inkább nézeteltéréseikben mutatkozik meg, mint egyetértésükben. Mert a nézeteltérés – korlátai miatt – éppen a közös törzs erejére mutat rá, melyből szétágaznak az ágak. De azért az eltérések mégiscsak léteznek, jól érezhetők és határozottan nyilvánulnak meg, mint minden különböző vélemény, mely más kultúrához, érzékenységhez, szokásokhoz és szóhasználathoz ragaszkodik. Ezek a feszültségek az étellel járnak, legalábbis a földi étellel. Mert a földi állapot, melyet az egyház szempontjából vándor-állapotnak nevezünk, lényegében hordozza a tökéletlenséget, egy jobb helyzet meghódításáért való törekvést, vagyis a küzdelmet. Az egyház nemcsak a pejoratív értelemben vett „világ”-gal szemben küzd, mely érzékelhetően azonos a bibliai „test” szóval, és amely – távol attól, hogy azonosítaná magát a mulandó társadalommal – minden esetben a hozzánk közel állókban, mindnyájunk lelke mélyén létezik, nagy életerővel, olykor mérgező hatással, még akkor is, ha az egyház tagjai vagyunk. Az egyház önmagán belül is küzd, mivel még nem a teljesen megvalósult Isten Ország, sem pedig a csak jókból álló „Isten Állama”. Így aztán természetes dolog, hogy az egyházban megtalálhatók a feszültségek, küzdelmek, néha pedig olyan módszerek, melyek az emberi természetből fakadnak.

A zsinaton több ízben, sőt majdnem minden nagy témával kapcsolatban két csoport, két magatartás, két eszme szállt szembe egymással, ütközött össze. De mindez az őszinteség légkörében történt, becsületes vita során, amiben semmi sajnálatos nem volt. Mégis valódi konfliktusok keletkeztek. Hol egyik, hol másik részről próbálták az emberek a véleményt befolyásolni, esetleg egy bizonyos taktikát használva. Egy zsinati ülésnek – mint minden összejövetelnek – egy-egy felszólalás adja meg az irányát. Az a mód, ahogy megszerkesztenek egy szöveget, melyről a gyűlésnek szavaznia kell, a pillanat, melyben előterjesztik azt, szintén szolgálhatja az egyik pártot, s árthat a másiknak. Röviden, a vitatkozásnak egy bizonyos emberi formája olyan szöveget hoz létre, amely a neki tulajdonított normatív érték mértékében élvezzi a tévedhetetlenség garanciáját; ez viszont a kegyelem – hangsúlyozzuk: nem a sugalmazó, hanem a segítő kegyelem – által jön létre. A sugalmazás tényleges befolyással jár, és gyakran olyan gondolatokat eredményez, melyek nem a sugalmazott személyes gazdagságából származnak. A segítő kegyelem viszont érintetlenül hagyja az egyháziak emberi képességeinek lehetőségeit, ami azt jelenti, hogy semmilyen módon nem engedi meg nekik, hogy megtakarítsák az igazság kutatásának emberi útjait: a tanulást, a bírálatot, a vitatkozást, a gondolkodást, az újrakezdéseket és a lépésről-lépésre haladó megközelítéseket. A Szentlélek, ahogy azt mondani szokták, az ember

életének ebben a szövevényében fejt ki működését. Kétségtelenül irányítja a munkát, de anélkül, hogy megváltoztatná annak törvényeit, megrövidítené kitérőit; főképp arról biztosít, hogy a munka eredménye, ahogy a tanítóhivatal majd jóvá hagyja és ünnepélyesen kihirdeti, mentes lesz a tévedésektől. Többször is megtörtént, hogy a viták, sőt a tárgyalások folyamán, melyek ugyanolyanok voltak, mint bármely parlamenti vita vagy eljárás, a zsinati atyák ezt mondták nekünk: „Ebben is a Szentlélek működik...”.

Isten elég transzcendens ahhoz, hogy teremtménye számára tökéletesen immanens legyen, és ebben az immanenciában Istenként hasson rá: ő teremtménye számára belső és jelenvaló, de szuverénül vezet. Az emberek játsszák emberi játszmájukat, mindegyik a magáét, kombinálnak, döntenek, keresik az óhajtott célnak legjobban megfelelő lépéseket. De Isten is játssza az emberek játszmáját és abban, velük együtt, a sajátját. Minden emberi, minden történelmi. De minden afelé a végpont felé halad, melyet Isten jelöl ki, és amelyért ő kezeskedik.

A keresztény élet növekedése

Az egyházban van valami, ami egy kicsit a házára emlékeztet; hiszen ténylegesen a lelkünk hazája. Evilági hazánk az a hely és az a közeg, amelyben megkaptuk szellemi valónkat. „Szeretnék újra élni abban az országban, ahol értelmem kialakult, ahol a képzeletem megkapta saját jellegét, ahol először éreztem a jót és a rosszat” – írta Proudhon a száműzetésben⁹². Milyen jól kifejezte így a szülőföld anyai valóságának egyszerű és mély tényét, amely a biológiai nemzésünket követő fejlődést tovább folytatja nevelésünk éveit alatt. Ezt nem annyira elméleti oktatással éri el, mint inkább a példák, az éghajlat, a vidék, az öröklés és az életmód, a dalok és mesék életadó és érzelmeinket megragadó útján, valamint a jellemünket kialakító és kifejező nyelv hatásán keresztül. Az egyház valami hasonlót tesz a vallásos emberrel. Meghosszabbítja a keresztségben kapott újjászületést liturgiájának érzelmi és életadó, tanító és erkölcsi hatása által; a minket körülvevő példái, az emlékezetünkbe vésett mozdulatok és viselkedésformák, a csodálatos történetek által; vagyis a nyelv által, mellyel beavat minket, és amely olyan mértékben alakítja lelki jellemünket, amilyen mértékben megtanuljuk kifejezni magunkat segítségével.

Felnőtté válva azt kívánják tőlünk, hogy a tények ismeretében hagyjunk jóvá olyasmit, amit szabad választásunk nélkül hagytak ránk örökölni, azokban a homályba vesző és boldog években, amikor mindent kaptunk. Egyszer csak számot adunk magunknak örökségünk tartalmáról és arról, hogy mire kötelez minket egy bizonyos hazához való tartozás. Az anyagi élet síkján ebből általában szinte mindent megtartunk. Ritka az az ember, aki szántsándékkal másik hazát választ, és – új alapokon – újra kezdi jelleme alapszálainak kialakítását. Lelki téren több a lehetőségünk a szabad választásra, mert a lélek függetlenebb a fizikai, genetikai, gazdasági, adminisztratív adottságoktól, melyek olyan szűkre szabják természetes életünket. Hamarabb cserél valaki vallást, mint hazát. De ha sokan tudatosan jóvá is hagyják a keresztségükkor és elsődözésükkor vállalt elkötelezettségüket, még többen vannak, akik öntudatlanul vagy félig tudatosan olyan utat választanak, mely a lustaság, a meghátrálás, a közönyösség és a mindennapok apró árulásainak lejtőjére viszi őket.

A nyugtalanság hiánya, a könnyelműség, mellyel oly sok ember elhagyja lelkének hazáját anélkül, hogy tudna róla, egyszerre vádolja az emberek velük született nyomorúságát és az egyház szegénységét. Azok, akik hűségesekek maradnak ehhez a hazához, és még inkább azok, akik teljes tudatossággal akarják jóváhagyni azt a választást, melyet kezdetben értük és

⁹² 1861. február 15-én Maurice-nak írt levél, H. de Lubac által idézve „*Proudhon et le Christianisme*”, Seuil 1945. 65. lap.

nélkülük tettek, annál inkább meghívottak arra, hogy szeressék hazájukat, az egyházat, nemcsak teljes szívéből, hanem teljes lelkükből is. Törekedniük kell arra, hogy a lehető legvalóságosabban és legtökéletesebben megismerjék azt. Soha nem fogjuk elégszer elmondani, hogy vannak kötelességei az értelemnek is, és hogy erkölcsi életünk magába foglalja ennek – akárcsak egyéb képességeinknek – használatát, méghozzá helyes használatát.

Ez kiváltképp napjaink keresztényének kötelessége, aki nagyon érzékeny arra, hogy felnőtt hite legyen. Márpedig a felnőtt hit számot vet azzal, hogy túllépett a gyermeki hit tökéletes világán, melyben minden egyformán szent, egyformán bizonyos volt. Már nem pusztán a képzeletre, érzelmre és eszmékre épít, hanem a tapasztalat és a valóság kritikájából indul ki. A felnőtt el tudja különíteni azt, ami bizonyos, kipróbált, és ami nem az. A tapasztalat elvezette oda, hogy fölismerje a dolgok pontos körvonalát, hogy mérlegelje, fontolóra vegye azokat, tehát hogy használja ítélőképességét, melyre mostantól fogva szüksége van értelmének.

Másrészt a mai embernek elevenebb a történelmi tudata. El tudja helyezni magát az időben, jobban megítéli a tények láncolatát, melyek a jelen helyzetet előidézték. Vállalja ezt a szituációt. Kilépett abból a bizonyos vulgáris platonizmusból, mely azt hitte, hogy lehet a kortól függetlenül, az eszméknek egy minden történelmi és társadalmi összefüggéstől mentes síkján élni. Ezzel szemben fölfedezte a történelmet és társadalmat, a földrajzot, a kultúrát és a gazdaságot. Nemcsak arra van szüksége, hogy megfogadjon és létezzen, hanem hogy kereszténységét a fenti dimenziók szerint élje. Keresztény elkötelezettsége nem szorítkozik pusztán a dogmatikai igazságokra és vallási kötelezettségekre, hanem vállalni akarja az egyház történelmét is, annak minden nehézségével; éppúgy, mint ahogy keresztényi módon akarja elfogadni saját korát, drámáival és reménységeivel, egyetemes felelősségével és vállalkozásaival együtt. Nagyon nagy részt ez a mélyen gyökerező akarat hozta meg Teilhard de Chardin atya művének a sikert, ami lehetőséget ad a keresztényeknek arra, hogy behelyezkedjenek az emberi történelembe, sőt magának a teljes kozmosznak a történelmébe. Krisztusba vetett hitüket pedig *történelmileg* éljék meg, mely így számukra annál is inkább teljesebbnek tűnik, mivel nincs elszakítva az emberekbe és a világ jövőjébe vetett hittől. Az ökumenizmus is felhasználja ezeket a mélyről fakadó vágyakat, amennyiben – akárcsak egy társadalmi vagy politikai tevékenység teszi azt más szinten – kielégíti a *ma* keresztényének azt a szükségletét, hogy vállalja az egyház életének nagy történelmi drámáit és aktuális ügyeit. Mégpedig nem egy olyan egyházét, melyet pusztán önmagában nézve, hamisan, nem evilágból valónak tartunk, hanem a *mi* egyházunk gondjait, amely – ahogy azt fentebb láttuk – testén viseli az átélt tragédiák sebeit, mint például a „keleti skizma”, a reformáció, a modern racionalizmus, a marxizmus és a proletariátus elszakadása, a háborús fenyegetések, a XX. század sajátos társadalmi és politikai megrázkódtatásai... Az egyház, melyet a mai kereszténynek szeretnie, támogatnia és mindenekelőtt megértenie kell, egyrészt történelmileg az előbb említettek másrészt, ezekkel egyidőben oly szép és tiszta belső élete által meghatározott, mely által – lényegéből fakadó missziós történelmi útja során – a vele időben összekötött világhoz alkalmazkodik és annak válaszol.

Négy szint

Hogy a most jellemzett keresztényt segítsük értelmi erőfeszítésében, befejezésül szeretnénk azt ajánlani neki, hogy úgy tekintse egyházunkat, mint amely egyidejűleg négy szinten vagy négy aspektusban létezik és valósul meg. Ezeket most nagyon röviden bemutatjuk, a legbelsőitől indulva a legkülsőig, a legistenibb felől a legemberibb felé haladva:

1. Az egyháznak csak úgy van értelme, ha Jézus Krisztusra és az őt megismertető evangéliumra vonatkoztatjuk. Életének minden olyan magyarázata, mely nem ezt a

szempontot követi, túlságosan rövidlátó és hamis. Az egyház Jézus Krisztus Jegyeseként a mi lelki édesanyánk. Mélységes és kifürkészhetetlen élete teljes egészében Jézustól származik. Annál jobban megértjük az egyházat, minél inkább keressük és megismerjük *Jézust!* Ennek a kettős és mégis egyetlen ismeretnek megszerzésére nincs jobb iskola, mint az egyház élete maga, mely – a maga bensőségességével – a szent liturgia élete. Különösen akkor, ha teljes keresztény dimenziójában szemléljük, mely – túllépve a szertartásokon – a hit iskolája. Túl persze az egyéni áhítaton, sőt a vallásgyakorlaton is, ha majd egyesülünk Isten üdvözítő tervével Krisztusnak a liturgiában megélt misztériuma által, ha majd kitarjuk és fölajánljuk magunkat arra, hogy elfoglaljuk benne a nekünk szánt helyet Krisztussal és Krisztusban, akkor meg fogjuk érteni – hiszen egyesülünk vele – az egyház mélységes életét és hűségének szépségét. Minden fentről világosodik majd meg.

2. Az egyház a Szentek közössége, megszentelő közösség. Nem lehet Jézus Krisztusról anélkül beszélni, hogy ne szóljunk a szentségről, melynek ő a forrása, és a szentekről, akik Testét alkotják. Azért vagyok az egyházban, hogy velük éljek, ugyanazokból a forrásokból táplálkozva. Mégis, mi az az egyházban, ami megakadályoz, hogy a szentségben való elmélyülést keressem? Mi az, ami elutasítja ezt bennem, ahelyett, hogy ösztönösen, természetéből adódóan segítené? Olvassunk el újra néhány sort Bernanos művéből, az „*Eretnek és szent Johanna*” grandiózus befejezéséből:

Egyházunk a szentek egyháza. Aki bizalmatlansággal közelít hozzá, csak zárt ajtókat, korlátokat és rácsokat, egyfajta lelki rendőrséget lát. De egyházunk a szentek egyháza. Melyik püspök ne adná oda gyűrűjét, mitráját, pástorbotját, melyik kardinális ne adná oda bíborpalástját, melyik pápa a fehér köntösét, kamarásait, svájci gárdistáit és minden hatalmát azért, hogy szent legyen? Ki ne akarná az erőt ahhoz, hogy ebbe a csodálatos kalandba bocsátkozzék? Mert a szentség kaland, az egyetlen igazi kaland. Aki ezt egyszer megértette, az a katolikus hit szívéért értette meg; halandó testében nem a halál rémülete, hanem egy emberfölötti reménység gondolata csillant meg. Egyházunk a szentek egyháza. (...) A bölcsességnek, erőnek, hajlékony fegyelemnek, a nagyszerűségnek és fenségnek ez a nagyszabású külső megjelenése mind semmi önmagában, ha a szeretet nem élteti azt. De a közepszerűség csak szilárd biztonságot keres benne, az isteni kockázatával szemben⁹³.

3. Igaz, hogy az egyház a formulák, a szertartások, szervezetek, szabályok és hagyományok nagyszabású külső megjelenése is. Az ebből fakadó veszély valóságos, mert az ember megtartva Istentől kapott szabadsága nemességét, állandóan igyekszik megszabadulni ennek a szabadságnak a terhétől, azért, hogy *dolgokban*, programokban, automatikus cselekvésekben pihenjen és állapotodjon meg. Ezekben megtalálja biztonságát, míg a hit és a szeretet kalandja csak zavarba ejti, mert nem tudja, hogy hová fogja elvinni. A szertartások, a formulák, a szervezetek és a hagyományok szükségesek, mert őrzik és átadják az életet. Ezek a feltételei egy *társadalmi* vallásnak, amely nem egyedek velük született tulajdonsága, hiszen az képtelen volna arra, hogy mulékony individualitását túlélje. Hála ezen feltételeknek, azonosulni tudok Xavéri Szent Ferenc, Aquinói Szent Tamás, Szent Ágoston, Szent Atanáz és Pál hitével. De ugyancsak Bernanos mondja: „semmilyen szertartás nem ment fel a szeretet alól”. Ezek biztonsága csak keret és eszköz. Az egyház egész intézményességét úgy kell felfogni, mint Jézus Krisztus és az emberek szolgálatát, Jézus Krisztusra emelt tekintettel: olyan *eszközként*, mely képes a „lelki” felé vinni, mivel annak szentsége. Mindennek élnie kell és az élet felé kell vinnie!

⁹³ Plon. 1934. 61–62, 64. lapok.

4. Végül az egyház hordozza saját történelmét, nemcsak annak néha kissé fojtogató súlyával, hanem stigmáival és azok utóhatásaival is. A jelent az átélt múlt határozza meg. Fontos, hogy erről a múltból pontos, alapvetően tiszta fogalmunk legyen, hogy helyesen értsük meg és vállaljuk a jelent Jézus Krisztus lelkületével és Istennek a történelemben megvalósuló üdvözítő tervének figyelembevételével. Itt van a helye azoknak a gondolatoknak, melyeket már vázoltunk, amikor az egyházban lévő emberi tulajdonságokról és a kegyelem áradásáról beszéltünk, ebben az emberi és történelmi valóságban.

A fenti négy szempont vagy szint egyikét sem szabad elhagyni. Együtt kell tartanunk és értelmünkkel újra összeállítanunk ezeket. Hogy megértsük az egyházat, el kell jutnunk ahhoz, ami történelmi és emberi az életében (anélkül, hogy azt egy külső, véletlen állapotként értelmeznénk), mert ez a mű lényegéhez tartozik. A szentség kegyelme, mely egészen Jézus Krisztusé, az emberek bensejében működik, de ők nem választhatók el sem a kegyelem egyházi eszközeitől, sem az egyház életétől, mely lényegében történelmi és emberi. Isten tevékenysége nem rétegződik rá az emberek tevékenységére, és nem akar befurakodni abba, hiszen benne él, bár mindvégig megőrzi transzcendenciáját. Akár róla legyen azonban szó, akár az egyházzal, kerüljük el, „hogyan transzcendenciájában bizonyos értelemben túl könnyen, árnyalatok nélkül higgyünk”⁹⁴. Ennek érdekében világítsuk meg vallásosságunkat az értelem komoly erőfeszítésének fényével. Mély és megalapozott meggyőződésünk szerint egyre világosabbá fog válni, hogy a keresztény élet igényli ezt az erőfeszítést.

⁹⁴ M. Légaut, *Travail de la foi*, Seuil, 1962. 130. lap.

V. Ima az egységért

Elmélkedésünkben – a gyakorlati problémák mellőzésével – a következő állomásokat vizsgáljuk meg: 1. Az imádság. 2. Jézus imája az üdvösség történetében. 3. A mi imánk az egységért a szétszakítottság jelen körülményei között.

Az imádság

Az ima olyan cselekedet, amelyben alkalmazkodom Isten üdvözítő akaratához, kéréssel megteremtve azt a helyzetet vagy állapotot, amelytől Isten eleve függővé tette akaratának teljesülését. Egy „kérés” valójában csak akkor „ima”, ha az Isten akaratával való egyesülésben teljesebbik be. „Atyám, ha akarod, kerüljön el ez a kehely, de ne az én akaratom teljessüljön, hanem a tied.” Míg a pogány imádság önmaga felé akarja húzni az istenséget, a keresztény ima behelyezkedik Isten kezébe, aki formál és vezet minket. Ez azonban nem jelent semmiféle fatalizmust vagy kvietizmust.

Az ima lehet egyfajta küzdelem Istennel, mint Ábrahámé, amikor Szodomáért járt közbe. De ez csak sürgető kérés lenne, és nem igazi imádság, ha nem az Isten iránti engedelmségben és ragaszkodásban nyilvánulna meg. Tehát akár olyan hatalmas szándékokról van szó, mint amilyenek Szent Pál apostoli imájában, vagy a Főpapi imában vannak, akár személyesebb és szerényebb kérésekről, az ima mindig Isten akaratával való egyesülés és a világtörténelem eseményeit magába foglaló üdvözítő tervének végrehajtásában való együttműködés. Nemde ez a tartalma magának a „Miatyánk”-nak, a tanítványoknak tanított imának is, mely a keresztény közösség saját imája? De igen, ahogy Szent Ágoston mondja: „Ha úgy imádkozunk, ahogy imádkoznunk kell, nem mondhatunk mást, mint amit ez az ima tartalmaz”⁹⁵.

Az ember vágya és az Isten akaratával való egyesülés

Ha tehát az imádkozó ember belső magatartását akarjuk meghatározni, azt látjuk, hogy magában hordozza ugyan a vágyat arra, hogy a dolgok ilyenek vagy olyanok legyenek, de ezt alárendeli a magasságos Isten szuverén akaratának⁹⁶. Két pólusa van az imának: egyrészt a hiányérzet és a nyomában keletkező erős vágyakozás (Luther mondja, hogy ugyanolyan erővel kell könyörögni, mint ahogy egy kutya várja a falatot gazdájának kezéből); másrészt szeretetteljes ragaszkodás Istenhez, az ő szent és megszentelő akaratához.

Az imádkozó ember kér, és egyúttal följánlja magát Istennek, hogy benne és általa teljesüljön akarata, amely mindig a jó és az üdvösség felé tart. Világos, hogy ez az ima, amelyik azt kéri, amit Isten akar, bizonyosan meghallgatásra talál, bár lehet, hogy váratlan és minket zavarba ejtő módon, mert: „az én gondolataim nem a ti gondolataitok, és az én útjaim nem a ti útjaitok” (Iz 55,8–9). „Isten egyenesen ír görbe vonalakkal”, mondja egy portugál közmondás, melyet Portal atya szeretett idézni, és amelyet O. Cullmann az *Üdvösség a történelemben*⁹⁷ megvalósulásának találó megfogalmazásaként tart számon.

⁹⁵ *Epist.* 130, 12, 22; PL, 33, 502.

⁹⁶ Vö. Szent Tamás IIa IIae, q83, 1.§

⁹⁷ Lásd könyvének ajánlását, 1966. 122. l.

Jézus imája az üdvösségtörténetben

Isten Jézusban az akaratával tökéletesen egyesülő akaratot és szívet talált. Jézus lelke és tudata teljesen és tökéletesen nyitott és odaadott arra a szolgálatra, hogy az emberiségben ne a Történelem nagy könyvének egy paragrafusa, hanem Isten tervének teljessége valósuljon meg; az üdvösség tervéé, mely magába foglalja az egész emberi történelmet. Itt még bővebben beszélhetünk Jézus fiúi lelkéről, és idézhetünk egyet azokból a szövegekből, melyek ezt kinyilatkoztatják: „Mindig azt teszem, ami tetszésére van” (Jn 8,29). Ez nemcsak a fiúi lélek tiszteletadásának megnyilvánulása, hanem döntő dogmatikai értéke van. Isten terve az, hogy Jézusban kinyilvánítsa azt a tökéletes szülő-gyermek viszonyt, melyhez hasonlót az ember megél vele való kapcsolatában, és az egész emberiséget be akarja vonni ebbe a kapcsolatba úgy, hogy Jézus Krisztusban mindnyájan egy szívvel mondhassák: „Mi Atyánk”⁹⁸ A Zsidókhöz írt levél szerint Jézus egyszerre pap és Fiú⁹⁹, és a papságot fiúi mivoltának teljességében valósítja meg, mindent visszaadva az Atyának, tökéletes engedelmségben és szeretetben¹⁰⁰.

A Szolga imája

Istennek e szándékától egészen annak megvalósításáig – melyben önmagát teljesen kitarja és följánlotta – Jézus megismerte a „kereszt” szenvedését. Számára ez szerető, gyermeki engedelmségének formájában jelenik meg, mert az Atya így rendelkezett. Jézus maga így beszélt erről: „Úgy kellett, hogy legyen: kell, hogy...”, „azért, hogy beteljesedjék az Írás”. Ezekből a kifejezésekből szinte mindegyik Jézus szenvedésére és az Isten Országáért¹⁰¹ vívott harcban való megpróbáltatásaira utal. Pontosán akkor, amikor „tudta, hogy eljött az óra”, amikor Jézus kész arra, hogy megkezdje szenvedését, kijelenti: „Kell, hogy megtudja a világ, hogy szeretem az Atyát, és úgy cselekszem, amint meghagyta nekem az Atya. Keljetek fel, menjünk innét!” (Jn 13,1; 14,30–31). Jól megfigyelhető, hogy Jézus megkísértése pontosan az Atya által kijelölt fájdalmas útra irányul, a szenvedő Szolga messiási útjára.¹⁰² Jézus lesz a Szolga, mindazt a hatalmas kultikus értéket egyesítve magában, amit a biblikus kinyilatkoztatás tulajdonít a „szolgálni, szolga”¹⁰³ szavaknak.

Attól a naptól kezdve, hogy a Szentháromság második személye testet öltött Mária méhében, egy tökéletesen fiúi szív kezdett dobogni a világban. Ettől kezdve létezik egy olyan emberi öntudat és szabadság, amely nyitott és följánlott Istennek, hogy üdvözítő akaratát tökéletesen megnyilvánulhasson. Általa a világ az ima, az imádás, a könyörgés, az Isten misztériumával való egyesülés és a kegyelem működésének központját vagy csúcsát kapta meg. Ez nemcsak a hűséges lelkek imája, hanem az egész teremtett világ várakozó sóvárgása is a teljes megváltásra (Róm 8, 18-25), amely annak az öntudata és imája által jön létre, aki minden teremtmény elsősülöttje, a Kezdet, az Elsősülött a holtak közül¹⁰⁴. *Per Dominum nostrum Jesum Christum*: minden általa lett. Ő az egyetlen Főpap, a világ istentiszteletének nagy bemutatója. Följánlott testében ő az egyetlen templom (Jn 2,18–22), ahová be kell lépünk ahhoz, hogy imádkozhassunk.

Jézus ebben a szerető és gyermeki engedelmségben találja meg dicsőségét. Mert nem

⁹⁸ Vö. *Ad Gentes* zsinati határozat No. 7, 3.

⁹⁹ Vö. Kittel, ThWbNT, III. kötet, 276. laptól

¹⁰⁰ Ua. 280. l.; vö. Zsid 10,5–10

¹⁰¹ Lásd ThWbNT, II. kötet, 21–25. l. *Dei*; Y. Congar: *Jésus-Christ*, Párizs 1965. 84. laptól

¹⁰² Mt 4,1–11 és Mk 8,32–33

¹⁰³ Vö. ThWbNT II. 81–93. l.

¹⁰⁴ Kol 1,11 és 18; Zsid 1,6

arról a törékeny és felszínes dicsőségről van szó, amelyet az emberek keresnek maguk körül, jobbra és balra, azokban a hízelgő dicséretekben, melyet mások adhatnak nekik, hanem arról a jóváhagyásról, melyet a Fiú-Szolga kap, mintegy fölülről, Atyjától: vö. Jn 5,44; 7,18; 8,54. A legfélreérthetlenebb formában ez: „az Atya egyszülöttjének dicsősége” (1,14 és 18). Ezért, még ha a mi test szerinti gondolkodásunk számára ez oly érthetetlen is, Jézus már passiója kezdetén látja megdicsőülését: Jn 8,28; 10, 17–18; 17,1 és 4–5; vö. Fil 2,5–11.

Az Úr apostoli imája

Az evangéliumok (és a Zsidókhoz írt levél) tájékoztatnak minket arról, hogy Jézus hogyan imádkozott: elég tartózkodóan imáinak konkrét módjáról, de meglehetősen precízen azok tárgyát illetően¹⁰⁵. Amit Jézus *kért* és ami egyúttal „reménységének” alapját is képezhette, két dologra vonatkozott: saját megdicsőülésére és tanítványaira illetve egyházára.

Pontosan ezt találjuk abban az imában, amelyet Szent János a 17. fejezetben ír le, amit aztán egy XVI. századi lutheránus, David Chytoraeus „*Predicatio Summi Sacerdotis*”-nak, azaz Főpapi imának nevezett, és amelyet mi szívesebben hívunk Apostoli imának. Ugyanúgy hívhatnánk missziós imának, egyházi imának, katolikus imának is. Számos egzegetikai és spirituális magyarázat foglalkozik ezzel az általunk jól ismert fennkölt szöveggel. Nem akarjuk ezek számát szaporítani, de azért fontos, hogy elhelyezzük. Az Apostoli ima teljes egészében tartalmazza annak a műnek jánosi szemléletét, melynek beteljesítéséért Jézus küldetett; ennek minden meghatározó eleme megtalálható itt. Ez az a pillanat, amikor elhal a mag, hogy újjá szülessen a termésben. Ez az Úr végrendelete („azt akarom” 17,24). Kifejezi a kapcsolatot aközött, amit Jézus tett vagy tenni fog saját testében, és amiről azt akarja, hogy beteljesüljön híveiből álló Testében, annak a dinamizmusnak alapján, mely által Krisztus misztériuma ebben a Testben folytatódik. Ezzel Jézus feltárja saját jövőjének megvalósulását a keresztényekben.

Imája egyúttal vágyat vagy akaratot is jelent, a Másiknak való teljes alárendeltségben, melyet személyesen és szabadon vállalt. Jézus imája tökéletesen egybeesik Isten üdvözítő tervével, annak teljes egyetemességében, és mindig meghallgatásra talál: Jn 11,43

Föltehetnénk a kérdést, hogy a 11b (az apostolokról) és a 20–23. versek (*ut omnes unum sint*) a keresztények megosztottságára és egyesülésére vonatkoztathatók-e, vagy egyszerűen az egyházra és tagjaira. Ez egyébként felvetné az egyház kiterjedésének kérdését is... Akármilyen magyarázatot is adunk egzegetikailag, ez a kérdés egyháziilag és teológiaiilag már megoldódott a Tanítóhivatal tudtával és beleegyezésével a szöveg ökumenikus értelemben való használata által: de még inkább a Tanítóhivatal mai gyakorlata révén.¹⁰⁶

Az ima állandósága az egyházban

Nyssai Szent Gergely írta Mózesrel, Dáviddal és Isten minden olyan emberével kapcsolatban, akik életében megadatott a fokozatos felemelkedés: „Aki felfelé halad, nem áll meg soha, mert az állandó újrakezdésnek nem lehet vége”¹⁰⁷. J. Daniélou atya szerencsésen alkalmazta ezt a szöveget filozófia- vagy teológiatörténetében¹⁰⁸. A történelem – akár személyes életünkben, akár egyetemes értelemben – valóban azok által a kezdeményezések vagy újrakezdések által megy előre, melyek, amint megjelennek az idő síkján, minden azután következőt megváltoztatnak. A világ nem ugyanaz Szókratész után, Pascal után, mint előttük.

¹⁰⁵ Vö. Congar: *Jésus-Christ* 102. laptól

¹⁰⁶ Lásd ehhez elég nyilvánvalóan, Titus Cranny, *John 17: as we are one*, Graymoor, 1965, 57. laptól

¹⁰⁷ Hom. VIII in Cant. PG, 44, 941 C.

¹⁰⁸ *Essai sur le mystère de l'histoire*, Párizs, 1953. 11. l.

Az én életem nem ugyanaz a fogadalomtétel, szentelésem, munkába állásom, házasságkötésem, egy ilyen vagy olyan betegség, sikertelenség, egy olvasmány, stb. után. Vannak a történelemben olyan kezdetek, melyeknek a kibontakozása hosszú ideig tart, talán meghatározhatatlan ideig. Annál inkább így van ez az üdvösség egyetemes történetében. Mózes, Dávid, Tarsusi Pál, Ágoston, Páli Vince, a szent alapítók ugyan régen éltek, de amit megéltek és amit tettek, még ma is jelenvaló, élő közöttünk.

Ha Jézus Krisztusról van szó, mindez magasabb szinten érvényes. Nemcsak egy vallási zseni ránk hagyott szavainak és példáinak banális és hétköznapi szintjén (melyet még a hitetlenek is elfogadnak), hanem annak a hatékonyságnak a szempontjából is, melyet Krisztus isteni eredetének köszönheti, és annak, hogy rendeltetése vagy küldetése minden ember vezetőjévé teszi. A jézusi „misztériumok” örök értékének témája – mely nemcsak példaértékénél, hanem hatékonyságánál fogva is örök – olyan hagyományos gondolat, melynek szilárd bibliai és dogmatikai alapjai vannak. Már Szent Tamás is ismeri: szerinte mindaz, amit Krisztus tett vagy testében elszenvedett a mi üdvösségünkért, dicsőséges létében olyan erényt őriz, mely megfelelő hatásokat hoz létre bennünk¹⁰⁹.

Ez azt jelenti, hogy rábízhatjuk magunkat Krisztus cselekedeteire és szenvedéseire, nemcsak, mint olyan példákra vagy érdemekre, melyeknek a gyümölcsei a mi javunkra írhatók, hanem mint szentségekre is, amelyeket Isten arra használ, hogy megvalósítsa bennük azt, amit jelentenek. Úgy hivatkozhatunk rájuk Istennél, mint szent jogcímekre, melyek miatt meg kell hallgatni minket: amit a hagyomány *obsecratio*-nak¹¹⁰ nevez. Bár Jézus imája övéi egységéért csak egyszer hangzott el (jóllehet ez valóságos tett volt), nemcsak azért maradt aktuális, mert a megdicsőült Úr szüntelenül közbenjár értünk (Zsid 7,25), hanem azért is, mert olyan kegyelmi eszközökkel működik a mennyben az Atya jobbján ülve, melyek összefüggésben vannak mindazzal, amit üdvösségünkért testi mivoltában tett, mondott és elszenvedett.

Imánk az egységért a szétszakítottság jelen körülményei között

Jézus Názáretben a zsinagóga istentiszteletén így szólt, miután felolvasott egy részt Izaiás prófétától: „Ma beteljesedett az Írás, amit az imént hallottatok” (Lk 4,21). Ez a modellje annak, ami az egyházban végbemegy, és a gyakorlatban való megvalósulása mindannak, amit Isten népe történelmének alakuló szakaszában jövedöltek vagy hirdettek. Az *Unitatis redintegratio* dekrétum úgy mutatja be az egységért való imát, mint cselekedetet: „megújulva imádkozni az egyház egységéért, *ahogyan Üdvözítőnk – halálának előestéjén – könyörögve kérte Atyjától*: Legyenek mindnyájan egy! (Jn 17,21).”¹¹¹

Az Úr imájának megújítása

Az egységért való ima, különösen, ha János 17. fejezetének kifejezéseit használja, *azt az imát* aktualizálja az időben és Krisztus Testében, melyet a Fő valaha mondott. Még inkább így van ez, amikor egy pap – aki Krisztus jele a hívők közösségében és szentségileg őt magát képviseli – az egységért bemutatott fogadalmi misén az evangélium felolvasása során az Úr szavait ismétli. Ő is ezt az imát aktualizálja. Ahogy csak az „Ez az én testem” szavak ereje

¹⁰⁹ Lásd egyebek között J. Lécuyer: La causalité efficiente des mystères du Christ selon saint Thomas, a *Doctor communis*-ban (1953) 91–120. lapok; C. Journet: *L'Église du Verbe incarné* II. kötet, Paris, 1951. 172. lap no.1. 313. s.

¹¹⁰ Vö. Szent Tamás, IIa IIae, q. 83, art. 167; in *1Tim*, c. 2, lect. 1.

¹¹¹ No. 8, 2: kiemelés tőlünk.

által konszekrálhat, melyeket Jézus egyszer már kimondott az utolsó vacsorán; és ahogy a „Mi Atyánk”-ot is csak a Jézus által nekünk tanított „Az én Atyám és a ti Atyátok¹¹²” szavak birtokában mondhatjuk; valamint ahogy a *Dominus vobiscum* szavai is annak az ígéretnek a biztonságában hangzanak el, melyet Jézus adott, hogy mindig velünk lesz¹¹³: ugyanúgy az Úr imájának az erejében imádkozunk az egységért is, melyet a történelemben aktualizálunk.

A Szentlélekben

A történelem, mely egyszerre az egyház történelme, a maga hűségében és folyamatosságában, de ugyanakkor Isten népének történelme is, hibáival, korlátaival, sötétségeivel, mulasztásaival: megosztottságunk történelme. A szakadásokkal kapcsolatban is használta Szent Pál a görög *dei* szót: „oportet (latin), kell” (1Kor 11,19), jelezve, hogy azoknak is megvan a helyük az üdvösség konkrét tervében¹¹⁴. Ebben a helyzetben, melyben egyik részről megosztottságaink, másik részről az ökumenizmus áll, vagyis a tragédiának és ígéretnek, a bűnnek és a kegyelemnek, a bűnbánatnak és reménynek ebben a sajátos helyzetében kell időszerűvé tennünk az Úr imáját övéi egységéért. Sőt még inkább azt kellene mondanunk, hogy a Szentlélek tegye időszerűvé bennünk az Úr imáját, hiszen ő imádkozik bennünk¹¹⁵.

Közös ima

Az *Unitatis redintegratio* (no. 8, 3) arra hív minket, hogy kapcsolódjunk össze különvált testvéreinkkel, hogy *közösen* imádkozzunk az egységért. Két dolgot szeretnénk megjegyezni ezzel kapcsolatban:

1. Ezt a közös imát különösen januárban – a már jó harminc éve erre szentelt héten – mondjuk. Felbecsülhetetlen értékeket hozott ez, olyannyira, hogy a Szentlélek működését kell látnunk az imagyakorlatnak ebben a formájában, a Szentlélekét, aki az ökumenizmus számára is utat nyitott. Korunk egyik legnagyobb kegyelme ez. Paul Wattson (Spencer Jones-szal) és Paul Couturier atyának nagy szerepe van ezekben a kezdeményezésekben, melyek a Szentlélek kegyelméből jelölik ki és valósítják meg az üdvösség történetét.

2. A közös ima nyilvánvalóan a *communicatio in sacris* egy formája. Nem akarunk most a mélyére hatolni ennek a nehéz kérdésnek, csak el akarjuk helyezni *teológiailag* a *communicatio in sacris*-t, amely egy ilyen imában megvalósul. Ez nem a szentségekben való közösség, és még csak nem is egy nem-szentségi liturgikus cselekményben való egység. Itt hivatkozunk VI. Pál pápa egy szövegére, melyet T. Cranny atya idéz¹¹⁶. A pápa rámutat arra, hogy mielőtt történelmi és jogi valóságában tekintenénk az egyházat, előbb Isten tervével, a szó páli értelmében vett „titokkal” való kapcsolatában lehet és kell megértenünk. Az így értelmezett egyház egy, mivel ez Krisztus megváltó küldetésének célja, amit főpapi imájában fejezett ki: *Ut omnes unum sint...* Ha így, ennek az isteni tervnek a felszabadultságával tekintünk az egyházra, és nem történelmi megvalósulásában, akkor érdeklődésünk különösen

¹¹² Jn 20,17; vö. 2Kor 11,31; Ef 1; 3 és 17; 3,14; 1Pét 1,3

¹¹³ Mt 28,20; vö. *Expos. Missae Quotiens contre se*, PL 96, 1484 B

¹¹⁴ Ezzel kapcsolatban lásd megjegyzéseinket az *Istina*-ban, 1964, 164. laptól és F. Stegmüller gazdag dokumentációját erről a versről: *Reformata reformanda. Festgabe H. Jedin*-ben, Münster, 1965. I. köt. 330–364. lapok.

¹¹⁵ Vö. Róm 8,15 és 26; Gal 4,6; 1Kor 12,3

¹¹⁶ Op. cit. 89–90. lapok

is a szóban forgó *communicatio in sacris* felé fordul. Ez az egység számunkra, megosztott keresztények számára a Krisztusba vetett közös hit alapján valósul meg az imában, vagyis Isten egyetemes üdvözítő szándékának megvalósulásában, amelyhez a hitben, a reményben és az imádságban csatlakozunk.

Lehetséges ez?

Mégis fölvetődik egy kérdés, mely elől nem tudunk és nem is akarunk kitérni. Bár az üdvösség e terve valóban az egyház létezésének rejtett és transzcendens gyökere, nem maradt általános, transzcendens és rejtett. Látható formát öltött a történelemben Jézus Krisztusban, majd az egyházban. Ez az alapja a *Lumen gentium* egyházzól szóló tanításának – az egyház az üdvösség egyetemes szentsége, mely az Atya szándékából, valamint a Fiú és a Szentlélek küldetéséből árad. *Tudjuk* tehát, hogy milyen formát öltött Isten üdvözítő szándéka. Így az ennek megvalósulásáért mondott imában a katolikusok egyúttal a római katolikus egyház elterjedéséért is imádkoznak, mert „abban marad fenn”¹¹⁷ Krisztus és az apostolok egyháza¹¹⁸.

Ezért pontosította Paul Wattson atya a januári imahét imaszándékait. Napról napra azt kérte az ima, hogy a „keleti szekták”, a lutheránusok, az anglikánok, stb. térjenek vissza a római katolikus egyházba.

Ezzel szemben Couturier atya olyan módot javasolt, amely homályosnak tűnhet, mivel azt kérte, hogy úgy imádkozzanak „az egységért, melyet Isten akar, hogy azokat az eszközöket és utakat válasszák, amelyeket ő szeretne”. Couturier javaslata óriási fejlődés volt Wattson atyához képest, amennyiben lehetővé tette, hogy minden keresztény *együtt* imádkozzék. Ezt a szinte csodás eredményt azonban nem minden nehézség nélkül érte el. Voltak ugyanis tartózkodások, kifogások protestáns körökben, melyek pontosan abból a félelemből adódtak, hogy egyfajta katolikus felekezeti imádságba akarják őket bevonni. Nem lehetett másképpen legyőzni ezeket a ki nem mondott gondokat, nehézségeket, mint türelmesen megmagyarázva, hogy milyen lelkületben és módon képzeljük el „az egyetemes imahetet az egységért”. Valójában az ökumenizmus fejlődése, ez a hatalmas előkészítő munka – melyet ebben a témában XXIII. János és a zsinat is felhasznált –, nagyon nagy részt ennek a Couturier lelkiismerete és tanácsa szerint tartott imahétnek tulajdonítható. Ha ezt az imamódot egy másikkal helyettesítették volna, ez a kibontakozás leállt volna, s a növekedést visszafejlődés váltotta volna föl. Ez egészen bizonyos, legalábbis ami Franciaországot illeti.

A magunk részéről nem látjuk értelmét ilyen helyettesítésnek. Egyrészt Couturier imamódjában valóban nem áll fenn az egyházas meggyőződés gyöngülésének semmiféle veszélye a katolikusok körében. Ez csak a nevelésen múlik, és az imahét, akár csak az ökumenikus találkozások, kitűnő alkalmak, amelyeket általában jól fel is használnak erre. Másrészt mindaz, amit általánosságban mondtunk az imáról, és különösen Jézus imájáról, tökéletesen megtalálja helyét ebben a formában, hogy „az egység, melyet Isten akar, azokon az utakon és eszközökkel valósuljon meg, melyeket ő szeretne”. Így egyesülök Isten üdvözítő szándékával, és Jézusnak az egységért való imájával, mely magába foglalja a számomra ismeretlen történelmi folyamatokat. Megnyitom és fölajánlom magam e terv szolgálatára, úgy

¹¹⁷ *Lumen gentium* no. 8, 2: vö. *Dignitatis humanae personae*, no. 1, 2.

¹¹⁸ Éppen ezt a problémát vetette fel nemrégiben jogosan Ch. Boyer atya (*Les intentions de la Semaine de l'Unité, Doc. Cath.*, 57 [1960, 839–848]) és a következő cím alatt újból foglalkozott vele: „La preghiera per l'unità christiana”, az *Unitas*-ban 1966, 161–166. lapok. Ez utóbbi szövegben jobban kifejti fő gondját, hogy a közösen mondott ima ne csökkentse a katolikusokban hitük egyházas jellegének ismeretét és öntudatát. Azóta Boyer atya kijelentette, hogy mivel ez a gond megoldódott, egyetért azzal, ahogyan mi ezekről a dolgokról beszélünk.

ahogyan az igazság megmutatja majd számomra igényeit és útjait: ez az ökumenikus hűség törvénye. Egyesülök Isten tervével, akármilyen kitérőkön keresztül is vezessen az: Jöjjön el a te országod! Legyen meg a te akaratod! *Ut omnes unum sint!* Ha imádkozni annyit jelent, mint egy felsőbb döntésnek alárendelt állapotban akarni valamit, és azt kérni is, együttműködve így Isten szándékának megvalósításában, akkor az én egységért való imámban tökéletesen és magától értetődően nyilvánul meg Couturier imamódja. Dogmatikai meggyőződésemmel nem ellenkezik, ugyanakkor tiszteli azt a misztériumot, hogy Isten mit gondol a reformációról és a katolikus egyházzal, annak történelmi megvalósulásában. Legmindennapibb és legáltalánosabb imámban csatlakozom ehhez a különleges imához, anélkül, hogy bármit megváltoztatnék abból, amit mindig is teszek, mivel imám lényege az, hogy Isten akaratával egyesülve minden tőlem telhetőt megtegyek, hogy Isten valóban Isten legyen.

Lelki ökumenizmus

Befejezésül ideje lenne, hogy megvizsgáljuk, általában milyen gyümölcsöket terem az egységért való imádkozás – főleg abban a formában, ahogyan a januári imahét alkalmával megvalósítjuk –, és milyen hatással van az ökumenizmus gyakorlatának egyéb tevékenységeire.

A tapasztalat azt mutatja, hogy magának az egységért való imádkozásnak nagy egyesítő ereje van, nem csupán az imádkozók között, hanem mindnyájunk lelkében is. Mivel általa valóban az Isten Lelke sóhajtozik és sürget, ez az ima hathatósan egyesít az egyház és a lelkek benső életével és azoknak a vágyakozásával, akik Istent keresik. Mind ez által, mind pedig ökumenikus elkötelezettségeim által keresztény módon vállalom magamra korunk egyik legnagyobb drámáját és reménységét. Így még keresztényebb és még katolikusabb leszek. Hogy ez az ima – és különösen a januári imahéten közösen mondott ima – mennyire hatékony, az az Isten titka. De ő elegendő jelét adta annak, hogy így valóban közreműködünk kegyelme tervének megvalósításában: „Az imádkozó ember a világ kormánykerekén tartja a kezét”¹¹⁹.

Ami az egyház megújítását és a szív megtérését¹²⁰ illeti, ha az egységért végzett ima, különösen közösségben, eléri az igazságnak és a mélységnek egy bizonyos szintjét – ami rendszerint így is van –, akkor tudatosítja bennünk Jézus Krisztus igényeit, és minden egyéb viszonylagosságát. Ez az ima önmagunk mélyére vezet el, hogy ne keményedjék meg a szívünk.

Ami a kölcsönös megismerést illeti, ez az ima az egyszerű tájékoztatásnál jóval mélyebb szintet tár fel. Ami pedig a dialógust – akár a leggyakorlatiasabbat – illeti, a közösségi ima lehetővé teszi, hogy önigazoló magatartásunk és felekezeti fölényességünk egyre jobban megtisztuljon. Ez az ima számos korlátot ledönt. Nem imádkozhatunk azonban „büntetlenül” együtt, hiszen nem pontosan ugyanúgy hagyjuk abba, mint ahogy elkezdtük. A dombes-i találkozók résztvevői szívesen tesznek tanúságot arról, hogy gyakran épp a közös ima tette lehetővé, hogy reménytelennek látszó utak nyíljanak meg újra. A zsinati határozat azt mondja, hogy minden ökumenizmusnak a „lelki ökumenizmus” a lényege.

¹¹⁹ Aranyszájú (Khrüszosztomosz) Szent János

¹²⁰ *Unitatis redintegratio*, no. 6 és 7.

Bibliográfiai megjegyzés

E kötet fejezetei cikkek formájában a következő folyóiratokban jelentek meg:

L'Église, peuple de Dieu: Concilium, no.1 (1965. január), 15–32. lapok

L'Église, sacrement universel du salut: Église vivante no. 17 (1965. szeptember-október)
339–355. lapok

L'Église, peuple messianique, germe d'unité et d'espérance pour tout le genre humain:

Chicago Studies, 5 (1966), 25–40. lapok (franciául még nem kiadott szöveg)

Pour un sens vrai de l'Église: Christus, no. 38 (1963. április) 207–220. lapok

La prière pour l'unité: La Vie Spirituelle (1967. január) 9–22. lapok

Szabó Ferenc S. J.: Yves Congar. Az egyház egységének apostola

Yves Marie-Joseph Congar O. P. 1994 áprilisában töltötte be 90. életévét. A domonkos teológus pályája gyakorlatilag átíveli századunkat; de ennek csúcspontja kétségtelenül a II. Vatikáni zsinat előtt, alatt és után kifejtett egyháztani és ökumenikus tevékenysége volt. Tudományos kutatásának és apostoli tevékenységének három „szerelme” volt, amint maga írta magyarul megjelenő kis könyvében: „Egyház, laikátus, papság”. Az 1937-ben megjelent „Megosztott keresztények” című művétől az „Igazi és hamis reform az egyházban” (1950), valamint a „Vázlatok a laikátus teológiájához” (1954) című művein át a zsinati egyháztant ismertető és magyarázó cikkeiig, konferenciáiig és könyveiig („Szolgálatok és egyházi közösség”; „Hagyomány és hagyományok”; „Az ökumenizmus szempontjai”; „Keresztények párbeszédben”; „Különbözőségek és közösség”, 1982; „A II. Vatikáni zsinat” 1984, és a Szentlélekről írt háromkötetes monográfiájáig) mindig a Tradíció (apostoli hagyomány) helyes értelmezése és az egyházi egység szenvedélyes keresése vezérelték.

A *szenvedélyes* szót ő maga használja egyik kis könyve címében, ahol az ökumenizmusról ír. Alapos történeti kutatások mellett mindig maradt ideje a népszerűsítésre is, mivel válaszolni akart papok és világi hívek igényeire, kívánságaira, mert a zsinat után kitört „vihárban” (ez a kép is tőle származik) az egyensúlyt kereste olyan szélsőségek között, amelyeket Lefebvre és Küng nevével jelezhetnénk. Hűség a Szentíráshoz és az apostoli Tradícióhoz, ugyanakkor figyelem az „idők jeleire”, a kor kihívásaira és a keresztény egység sürgető parancsára: ez a kettős nyitottság jellemezte. Még 80 éves korában is újra hozzáfogott Luther tanulmányozásához; a Szentlélekről szóló hatalmas történeti monográfiájában pedig azt érzékeltette, hogy a Kelet és Nyugat közötti „szakadék” nem áthidalhatatlan, a teológiai megfogalmazások nem tartoznak a hit alapjához. Komolyan vette a zsinat ökumenikus dekrétuma 11. pontját, amely az „igazságok hierarchiájáról” beszél. Mert nem minden „igazság”, teológiai megfogalmazás fejezi ki az apostoli hitet ugyanazon a szinten, az igazságoknak rangsora van aszerint, hogy közelebb vagy távolabb állnak a hit alapjához. Nincs szó itt relativizmusról, sem hamis „irénizmusról” (amivel 1950-ben XII. Piusz „Humani generis” kezdetű körlevele előtt és után Congart is gyanúsították), hanem egyszerűen a zsinat ökumenizmusról szóló rendelkezése irányelveinek követéséről. P. Congarnak egyébként – akit XXIII. János pápa rehabilitált olyan más „gyanúsított” teológusokkal, mint rendtársa, P. Chenu, vagy a jezsuita H. de Lubac – jelentős szerepe volt az említett zsinati okmány, és az egyházzal szembeni konstitúció megszületésében. A lényeges hittételek megvallása szükséges a teljes (eucharisztikus) egységhez; de mivel a hit misztériumait sohasem „meríti ki” egy elvont formula, inkább csak „megcélozza” annak jelentését, mindig lehetséges a más-más oldalról történő megvilágítás, lehetséges a helyes értelemben vett dogmafejlődés. Ez pedig nyitva hagyja az utat a keresztények teológiai párbeszédének, amely – a zsinat óta szépen kibontakozott. Ez nem csekély mértékben P. Congar életművének is köszönhető.

Ha az egyházak a Központot, Krisztust – az Igazságot – keresik, ha feléje irányul tevékenységük és szolgálatuk, ha fel- és elismerik, ami már közös hitükben; ha nem élezzik ki a sokszor jelentéktelen ellentéteket, egyre közelebb kerülnek – Krisztusban – egymáshoz is.

P. Congarra is alkalmazhatjuk múlt századi rendtársa, Lacordaire egyik vallomását: „Nem akarom meggyőzni a másikat a magam igazáról, hanem igyekszem egyesülni vele a teljes(ebb) Igazságban.”

Különleges megtiszteltetésben részesült 1994. november 26-án: II. János Pál pápa ünnepélyesen bíborossá kreálta.