

REFORMÁCIÓ ÉS ÖKUMENIKUS PÁRBESZÉD

VARIA THEOLOGICA 9

REFORMÁCIÓ ÉS ÖKUMENIKUS PÁRBESZÉD

Teológiai tanulmányok



SZENT ISTVÁN TÁRSULAT
AZ APOSTOLI SZENTSZÉK KÖNYVKIADÓJA
BUDAPEST 2018

A KÖTETET SZERKESZTETTÉK

PUSKÁS ATTILA

PERENDY LÁSZLÓ

HOVÁNYI MÁRTON

A SZÖVEGET GONDOZTÁK

PERENDY LÁSZLÓ

HOVÁNYI MÁRTON

ISSN 2061-6244

ISBN 978 963 277 722 1

SZENT ISTVÁN TÁRSULAT

1053 BUDAPEST, VERES PÁLNÉ UTCA 24.

WWW.SZIT.KATOLIKUS.HU

FELELŐS KIADÓ: DR. RÓZSA HUBA ALELNÖK

FELELŐS KIADÓVEZETŐ: FARKAS OLIVÉR IGAZGATÓ

KÉSZÜLT A BUDAPESTI MEGAGALAXIS NYOMDÁBAN

FELELŐS VEZETŐ: NEMERE ZSOLT

Tartalom

Előszó	7
AZ ÖKUMENIKUS PÁRBESZÉD NAGY TÉMÁI: EREDMÉNYEK ÉS NEHÉZSÉGEK	
STEINBACH JÓZSEF Reformáció és ökumenikus párbeszéd	15
SZENTPÉTERY PÉTER Evangélikus-katolikus párbeszéd – evangélikus mérleg	27
KRÁNITZ MIHÁLY Katolikus mérleg: Eredmények és nehézségek az ökumenikus párbeszédben	38
ISTEN IGÉJE A LUTHERÁNUS ÉS A REFORMÁTUS TEOLÓGIÁBAN	
CSEPREGI ANDRÁS Luther Szentírás-értelmezése: Isten igéje mint törvény és evangélium	45
ROKAY ZOLTÁN Az úgynevezett „Wolfenbütt’ler Psalter” (1513, Luther) és a hermeneutika (Gerhard Ebeling)	60
VLADÁR GÁBOR Isten igéjének értelmezése Kálvinnál és a református teológiában	66
ISTEN IGÉJE A KATOLIKUS TEOLÓGIÁBAN	
VÁRNAI JAKAB Isten Igéje a katolikus teológiában	86
VARGA GYÖNGYI Evangélikus reflexió az „Isten Igéje a katolikus teológiában” c. előadásra	102
PECSUK OTTÓ Református reflexió az „Isten Igéje a katolikus teológiában” c. előadásra	111

MIT JELENT TEOLÓGIÁT MŰVELNI ÖKUMENIKUS NYITOTSÁGGAL?

GÁNÓCZY SÁNDOR

Mit köszönhetek mint katolikus teológus Wolfhart Pannenbergnek? 121

BÉRES TAMÁS

Mit jelent teológiát művelni ökumenikus nyitottsággal? 134

KODÁCSY TAMÁS

Ökumené az általános/egyetemes papság elvében 143

A TRADÍCIÓ SZEREPE AZ EGYHÁZ ÉLETÉBEN ÉS A TEOLÓGIÁBAN

TÖRÖK CSABA

A hagyományelv a katolikus teológiában és az ökumenikus párbeszédben 156

REUSS ANDRÁS

A tradíció szerepe az evangélikus egyház életében és teológiájában 180

SZÜCS FERENC

A tradíció értelmezése a református teológiában 198

IGE ÉS SZENTSÉG VISZONYA

SZABÓ LAJOS

Az ige és szentségek viszonya az evangélikus egyház mai életében 207

BÉKÉSI SÁNDOR

Az ige és a sákramentum viszonya a református teológiában 220

DOLHAI LAJOS

Az ige és szentség viszonyának új meghatározása 228

AZ EGYHÁZI HIVATAL ÉRTELMEZÉSE

ZAMFIR KORINNA

Érvénytelen protestáns egyházi szolgálat? 243

GAÁL SÁNDOR

Az egyházi hivatal értelmezése a reformátoroknál 284

BÉRES TAMÁS

Az egyházi hivatal értelmezése evangélikus szempontból 292

FAZEKAS LÁSZLÓ

Az ajándékok cseréje az ökumenikus párbeszédben 299

COMMUNICATIONES

SZUROMI SZABOLCS ANZELM O.PRAEM.

Megalapozott-e az Egyházban létező jogalkotás és a saját belső szakrális jogrend léte? 303

Előszó

Reformáció és ökumenikus párbeszéd. Ezzel a címmel rendezett Teológia Tanári Konferenciát a reformáció elindulásának 500. évfordulóján a PPKE Hittudományi Kara 2017. január 25-e és 27-e között. Az ugyan-ezen cím alatt most megjelent kötetben a konferencián elhangzott előadások gondolatait ismerheti meg a kedves olvasó. A reformációra emlékezés esztendejében több olyan rendezvényre került sor nálunk Magyarországon is, melyeken protestánsok és katolikusok együtt tekintettek vissza a Luther Márton által elindított reformáció kezdeteire, a félezer éves kapcsolatok történetére, de még inkább a reformáció ma is érvényes üzenetére, a keresztyények közötti egység helyreállításában eddig elért eredményekre és az e téren még ránk váró további feladatokra. A közös reflexió eseményeinek sorából különösen is kiemelkedő jelentőségűek voltak azok az alkalmak, melyek *A szembenállástól a közösségig. Evangélikus – római katolikus közös megemlékezés a reformációról 2017-ben* címmel megjelent kiadványban megfogalmazott, egyszerre a múltba visszatekintő és a jövőbe előre néző gondolatokhoz és felhívásokhoz kapcsolódtak. Így az Evangélikus Hittudományi Egyetem által szervezett Ökumenikus tanulmányi nap (2016. október 12.), a Magyarországi Egyházak Ökumenikus Tanácsában az ökumenikus útkereséséről tartott eszmecsere (2017. május 25.), vagy a lelkészek ökumenikus találkozója a Fasori Evangélikus Gimnáziumban (2017. május 17.). Az evangélikus-római katolikus iratról folytatott megbeszéléseken református, pünkösdistá, baptista, metodista és más protestáns közösségek képviselői, püspökei teológusai, lelkészei is elmondták véleményüket, így a keresztyény egységtörekvés jegyében készített irat a reformációról tartott valóban közös megemlékezés alapjául szolgált. A kiadvány előszavában Erdő Péter bíboros és Gáncs Péter, a Magyarországi Evangélikus

Egyház elnök-püspöke az ökumenikus párbeszéd további előmozdításának alkalmaként tekint az 500. évfordulóval kapcsolatos közös emlékezésre. A bíboros így fogalmaz: „2017 meghatározó dátum a keresztények életében, mely felszólít az emlékezésre: emlékezni a reformációra és emlékezni Jézus Krisztus kérésére: 'Legyenek mindnyájan egy!' (Jn 17,21). (...) 2017 páratlan alkalom arra, hogy az egyre jobban növekvő közösségi szellemet és az egység vágyát még inkább megéljük, hogy így tanúságtételünk hiteles legyen a világ felé. Ehhez szükséges a Szentírás közös olvasása és a Szentlélek vezetésére való figyelem, aki a változó világ kihívásai közepette állandó megújulásra hív minden Krisztus-hívőt. Az ökumenikus párbeszéd elmúlt időszaka a katolikus-protestáns kapcsolatok kivirágzását és fejlődését hozta, mely mögött közös dokumentumok, ökumenikus találkozások és az egység megvalósításának határozott szándéka húzódik meg.”¹ Az evangélikus elnök-püspök szerint: „Az őszinte dialógus mindkét egyház tagjait arra ösztönzi, hogy gondolják végig mindezeket a kérdéseket, és ahol szükséges, vizsgálják felül az egymásról kialakított képet és a másikkal való viszonyulásukat. A közös teológiai munka egyfajta kiegyensúlyozottságra törekszik, amikor nem a hibákat vagy a bűnöket firtatja, és nem azt méricskéli, hogy kinek volt vagy van nagyobb igazsága...”²

A katolikus bíboros és az evangélikus püspök fentebb idézett gondolatai, az ökumenikus szellemiség és elköteleződés jegyében rendezte meg a PPKE Hittudományi Kara *Reformáció és ökumenikus párbeszéd* címmel a Teológia Tanári Konferenciáját a 2017-es esztendő kezdetén. A konferencia célja az volt, hogy a különböző felekezetekhez tartozó teológusok eszmecseréje révén hozzájáruljon annak a folyamatnak az elősegítéséhez, mely „A szembenállástól a közösségig” vezet. Noha a rendezvény alapcélkitűzése nem a fent megnevezett evangélikus-római katolikus közös irat feldolgozása volt, mégis megközelítésmódjában és stílusában ennek a dokumentumnak a szemléletét igyekezett követni. Katolikus, evangélikus és református teológusok folytattak egymással párbeszédet közel három napon keresztül a reformáció által felvetett és

¹ A szembenállástól a közösségig. *Evangélikus – római katolikus közös megemlékezés a reformációról 2017-ben*, Luther Kiadó, Budapest 2016, 9.

² Uo. 8.

az ökumenikus dialógusban mindmáig fontos kérdésekről. Bizonyos értelemben „magyar egyháztörténeti” eseménynek is tekinthetjük ezt a konferenciát, ha arra gondolunk, hogy ilyen sok katolikus, evangélikus és református teológus ökumenikus témákról, többnapos konferencia keretében nálunk, Magyarországon eddig még nem folytatott eszmecsere-t egymással. Ahogyan egyháztörténeti eseményt láthatunk abban, hogy 2017-ben először került sor arra, hogy a reformációra közösen emlékezzünk, úgy talán nem túlzás, ha a hazai teológiai élet összefüggésében merjük „egyháztörténeti” jelentőségűnek tekinteni e közös konferencia munkáját. Az ott elhangzott előadások hangvétele és a beszélgetések légköre őszinte és építő, kollegiális, baráti és testvéri volt. A kölcsönös egymásra figyelés és őszinte érdeklődés, s a fennálló különbségek tisztázásához szükséges árnyalt gondolkodásmód olyan klímát teremtett, mely egymás álláspontjainak mélyebb megértésére, az összekötőszálak örömteli felismerésére, a szokásos és leegyszerűsítő gondolati sémák felülvizsgálatára és a különbségek közelítésére tett javaslatokhoz vezettek. Külön öröm volt, hogy a három felekezet képviselőiben püspökök is megtisztelték a konferenciát jelenlétükkel és felszólalásaikkal, s ezzel még nagyobb súlyt adtak az eseménynek. *Bábel Balázs* kalocsa-kecskeméti érsek, *Gáncs Péter* evangélikus elnök-püspök és *Steinbach József* református püspök, a Magyarországi Egyházak Ökumenikus Tanácsának (MEÖT) elnöke köszöntötték a konferencia résztvevőit. *Fabiny Tamás* evangélikus püspök, *Fazekas László* református püspök és *Kocsis Fülöp* görög katolikus metropolita folytattak egymással kerekasztal beszélgetést az egységtörekvések távlatairól, vezették a rendezvényt lezáró Miatyánk közös elimádkozását és adtak záróáldást.

A konferencia anyagából született meg a most megjelent tanulmánykötet. Tartalmazza a rendezvény tematikájába illeszkedő mindazon előadásokat, melyeket szerzőik a szerkesztők rendelkezésére bocsátottak. Hét nagy témakörbe rendeződnek az írások. Az egyes tematikus egységeken belül a vizsgált kérdéskörrel minden alkalommal, váltakozó sorrendben, három teológus: egy katolikus, egy evangélikus és egy református fejt ki gondolatait. A váltakozó sorrendiség is a párbeszédet folytatók egyenrangúságát és kölcsönös tiszteletét húzza alá. A tanulmányok terjedelme közötti különbség elsősorban abból fakad, hogy az

egyes referátumok főelőadásként vagy korreferátumként hangzottak el. Meglehetősen nagy változatosságot mutatnak a szövegek a tudományos és egyéb műfaji jegyek szempontjából. A szigorú értelemben vett szaktanulmányok mellett olvashatók a kötetben inkább elmélkedő, buzdító vagy egyszerűen csak összefoglaló jellegű írások is. A konferencián az egyes blokkokat kerekasztal beszélgetések zárták, ezeknek az anyaga azonban nem került be a tanulmánykötetbe. A megtárgyalandó kérdések kiválasztásánál két szempontot vettek elsődlegesen figyelembe a szervezők. Egyfelől kerülték olyan téma napirendre tűzését, amiről úgy gondolták, hogy az ökumenikus párbeszédben már kellő alapossággal megtárgyalták, messzemenő konszenzus alakult ki rá vonatkozóan és adott esetben az egyetértés hivatalos elfogadása is megtörtént. Ilyen például a megigazulás, a krisztológia vagy a szentháromságtan témaköre. Másfelől olyan kérdésköröket igyekeztek a megbeszélések tárgyává tenni, melyek alapvető jelentőségűek, vagyis az igazságok hierarchiájában³ megalapozó szerepet játszanak, ugyanakkor még tisztázó megbeszéléseket és recepciót igényelnek. Természetesen, így sem kerülhetett sor minden nagy horderejű és alapvető téma megtárgyalására, így például az Egyház természetére vagy az Eucharisziára vonatkozó önálló reflexióra sem. Ezek egy következő konferencia témái lehetnének.

A kötet tanulmányainak a sorát három összefoglaló jellegű mérlegkésztítés nyitja meg, *Az ökumenikus párbeszéd nagy témái: eredmények és nehézségek* című tematikus blokkban. A MEÖT soros elnökeként *Steinbach József* református püspök az ökumené műveléséhez szükséges lelki beállítódásról, a MEÖT tevékenységéről és az egyházak előtt álló közös társadalmi kihívásokról osztja meg gondolatait írásában. Evangélikus részről *Szentpétery Péter* vonja meg az evangélikus-katolikus egységtörekvés mérlegét, jelezve a párbeszéd elmúlt öt évtizedének legjelentősebb állomásait, a párbeszéd-dokumentumok mellett külön figyelmet szentelve a kiengesztelődés nagy jelentőségű gesztusaira is magyarországi viszonylatban. *A szembenállástól a közösségig* c. dokumentumot „minőségi ugrásnak” tekinti a közeledésben. A katolikus értékelést *Kránitz Mihály* tollából olvashatjuk, melyben felidézi az ökumenikus mozgalom történetének kiemelkedő állomásait, a II. Vatikáni Zsinat és a zsinat utáni

³ *Unitatis redintegratio*, 11.

pápák, különösen II. János Pál pápa útmutatásait az ökumenikus párbeszédre vonatkozóan. A második és a harmadik tematikus blokk fókuszában az Isten Igéjének teológiája áll. Az előbbi a lutheránus és a református teológiai megközelítéseket vázolja. *Csepregi András* írása Luthernek a törvény és evangélium kettősségén alapuló Szentírás-értelmezésével, s e bibliai hermeneutika élettrajzi beágyazottságával foglalkozik, bőszégesen idézve a reformátor korai írásaiból és a hitvallási iratok szövegeiből. Katolikus részről *Rokay Zoltán* korreferátuma Luther krisztológiai zsoldárolvasatát vázolja Ebeling hermeneutikája nyomán, melyet összekapcsol Joseph Ratzinger Jézus-könyvének hermeneutikai szemléletmódjával. *Vladár Gábor* tanulmánya a 16. századi Ige-teológia jellegzetes pozícióinak beazonosítását követően Kálvin Isten szaváról szóló tanításának súlypontjait ismerteti – számos idézettel illusztrálva mondanóját –, majd Karl Barth „újreformatori” kinyilatkoztatás-értelmezését taglalja. A harmadik tematikus egységet az *Isten Igéje a katolikus teológiában* témának szenteli a kötet. Itt első helyen *Várnai Jakab* tanulmánya olvasható, mely három lényeges szempont mentén foglalja össze a katolikus tanítás súlypontjait: az Ige a Szentháromság belső életében és a „kifelé” kimondott Ige; a „kinyilatkoztatás” és az Ige teológiája” kapcsolata; az „Isten Igéje” analóg jelentései. A *Dei Verbum* és a *Verbum Domini* elemzéseikhez a tanulmány hozzákapcsolja a relacionális ontológia és a kommunikatív teológia hasznosítható szempontjait. E katolikus megközelítésre reflektál *Varga Gyöngyi* és *Pecsuk Ottó* korreferátuma, evangélikus, illetve református nézőpontból. Az előbbi a próféta Ige, a befejezett, ugyanakkor eleven Ige, de még a reformatori *sola*-k felől is kapcsolódási pontokat talál a katolikus felfogáshoz. Az utóbbi sorra veszi a *Dei Verbum* és a *Verbum Domini* tanítóhivatali szövegek főbb gondolatait, és örömmel állapítja meg számos ponton a katolikus és protestáns felfogások nagyfokú közelségét, ahogy üdvözlí az ökumenikus bibliafordítás katolikus sürgetését is, de nem hallgatja el a megmaradó nézetkülönbségeket sem. A konferenciakötet közepén a nagy témakörök sorában negyedik tematikus egységként kapott helyet a *Mit jelent teológiát művelni ökumenikus nyitottsággal?* kérdésköre. A nemzetközileg is ismert és elismert katolikus teológus, *Gánóczy Sándor*, Wolfhart Pannenberg szisztematikus teológiájának példájával válaszol erre a kérdés-

re. *Mit köszönhetek Wolfhart Pannenbergnek mint katolikus teológus?* című tanulmánya a nagy evangélikus teológus személyén és életművén keresztül mutatja be, hogy miként valósítható meg az az ökumenikusan elkötelezett teológiai gondolkodásmód, mely egyszerre befogadó és tanulékony, de kritikus és önkritikus is a teológiai és egyházi tradíciók felé: Luther, Kálvin, a Tridentinum és a II. Vatikánum irányában. Gánóczy professzor, aki az evangélikus teológussal egészen annak haláláig közeli munka- és baráti kapcsolatban állt, sorra veszi azokat a nagy teológiai területeket, ahol Pannenberg teológiája példaértékűnek mutatkozik a felekezeti határok fölötti hídépítésben. Ilyenek a teológia tudományosságának értelmezése, a szaktudományokkal folytatott intenzív párbeszéd, a bibliai megigazulás-felfogás értékelése, az eucharisztikus egyháztan, az egyetemes papság és a szolgálati papság, valamint a péteri egységsszolgálat értelmezése. Gánóczy Sándor tanulmányára reflektál a következő két korreferátum. Mindkettő rámutat Pannenberg teológiájának ökumenikus szempontból felekezeteket átívelő jelentőségére egy-egy teológiai résztema kapcsán. *Béres Tamás* evangélikus értékelését adja Pannenberg egyháztanának, *Kodácsy Tamás* az egyetemes papság pannenbergi értelmezését vizsgálja meg írásában. A következő, ötödik tematikus blokk a tradíciónak az egyházi életben és a teológiában betöltött szerepével foglalkozik. *Török Csaba* írása a hagyományelvnek a katolikus teológiában és az ökumenikus párbeszédben kikristályosodott értelmezéseit mutatja be rendkívül alapos teológiatörténeti és szisztematikus igényű elemzésében. Ezt követően *Reuss András* a tradíció evangélikus, *Szűcs Ferenc* református értelmezését vázolja. Mindkét írásból sokat tanulhat mind a katolikus, mind a protestáns olvasó. A tanulmányok világosan bemutatják a reformátorok tradíciókritikus magatartásának igazi indítékait, de azokat a későbbi torzító leegyszerűsítéseket is, melyek a *sola scriptura* elv értelmezéséhez kapcsolódtak és kiigazításra szorulnak. A hatodik tematikus blokk az Ige és a szentség viszonyának a kérdését járja körül. *Szabó Lajos* gyakorlati teológiai nézőpontból vizsgálja meg ezt a kérdést az evangélikus egyház mai életében. *Békési Sándor* és *Dolhai Lajos* írása dogmatikai szempontból értelmezi a kérdéses viszonyt, az előbbi református, az utóbbi katolikus látószögből. Mindkét reflexió felvázolja a hagyományos álláspontokat és az ökume-

nikus párbeszéd mentén megnyílt lehetőségeket is a pozíciók közelítésére. A konferenciakötet utolsó nagy tematikus egysége az egyházi hivatal értelmezését állítja fókuszpontba. *Zamfir Korinna* rendkívül körültekintően és nagy alaposággal vizsgálja meg az egyházi szolgálat értelmezését a reformátori iratok és az ökumenikus párbeszéd tükrében. Tanulmányában amellet érvel, hogy a presbiterális utódlás figyelembevételének és a „*defectus sacramenti ordinis*”⁴ zsinati kifejezés kontextuális értelmezésének az alapján pontosabb lenne katolikus részről az az álláspont, mely szerint a reformáció közösségeiben az egyházi szolgálat a szentségi jel tekintetében formailag hiányos, de nem nevezhető érvénytelennek. *Gaál Sándor* korreferátuma a református egyházfelfogásból kiindulva reflektál az egyházi hivatal fogalmára, melynek lényegét az evangélium terjesztésének szolgálatában határozza meg, s ebben a perspektívában értékeli az apostoliság és a szukcesszió jelentőségét. *Béres Tamás* korreferátuma az egyházi hivatalról úgy mutatja be az evangélikus felfogást, mint ami nyitott a források – köztük a hitvallási iratok – folyamatos értelmezésére, komolyan figyelembe veszi a mindenkori jelen tapasztalatait és számot vet a történelemben tevékenykedő Szentlélekkel. A nagy tematikus egységek sorát követően *Fazekas László* református püspök reflexióját találjuk, aki az ökumenikus párbeszédéről, mint az ajándékok cseréjéről szóló püspöki kerekasztal-beszélgetés során elmondott gondolatait osztja meg az olvasóval, az imádság, a dialógus és a lelkiismeretvizsgálat szükségességét felidézve II. János Pál pápa *Ut unum sint* kezdetű enciklikájából. Végül a tanulmánykötetet *Szuromi Szabolcs Anzelm* írása zárja, mellyel a szerző a *Reformáció és ökumenikus párbeszéd* címmel megrendezett konferencia tematikáját gazdagítja, amikor a reformáció egyes vezető alakjai által kritikusan feltett kérdésre – Megalapozott-e az Egyházban létező jogalkotás és a saját belső szakrális jogrend léte? – kíván katolikus kánonjogásként választ adni.

„2017 meghatározó dátum a keresztények életében, mely felszólít az emlékezésre: emlékezni a reformációra és emlékezni Jézus Krisztus kézésére: 'Legyenek mindnyájan egy!' (Jn 17,21)” – idéztük fentebb Erdő Péter bíboros szavait. A konferenciakötet másik alaphangjaként tegyük

⁴ *Unitatis redintegratio*, 22.

most ehhez hozzá Walter Kasper bíboros gondolatát: „Más a helyzet, mint 500 évvel ezelőtt. Alapvető egységünk ma egyáltalán nem magától értetődő sem a mai szekularizált világban, sem a globalizált, vallási, kulturális, világnézeti és politikai tekintetben pluralista világban. Ezért új lendülettel kell a teljes egység útjára lépni, 'hogyan higgyen a világ' (Jn 17,21)".⁵ A konferenciakötet szerkesztőinek az a reménye, hogy ez a magyar katolikus, evangélikus és református teológusok együttgondolkodásának gyümölcseként megszületett közös mű már a lendületvétel jele, s maga is lendületet adhat a további közös munkához.

Puskás Attila

⁵ ULRICH WILCKENS - WALTER KASPER, *Felhívás az ökumenére. Úton a keresztények egysége felé*, Vigilia, Budapest 2017, 12 sköv.

AZ ÖKUMENIKUS PÁRBESZÉD NAGY TÉMAI: EREDMÉNYEK ÉS NEHÉZSÉGEK

STEINBACH JÓZSEF

Reformáció és ökumenikus párbeszéd

Ebben a felvezető előadásban az ökumenikus párbeszéd nagy témáinak, az eredményeknek és nehézségeknek református mérlegét kell itt ismertetnem, de mint a Magyarországi Egyházak Ökumenikus Tanácsának jelenlegi elnöke, ezt nemcsak református, hanem ökumenikus kitekin-téssel teszem, hűen a konferencia fő témájához: „Reformáció és ökume-nikus párbeszéd”.

Az egész konferencia felépítése nagyon ígéretes, hiszen a keresztyén teológia minden nagy témáját érinti, amelyekben a reformáció is határo-zott felismeréseket tett. Ezért különösen hálára indító és nagyra értéke-lendő, hogy a három történelmi egyház tudós teológusai egy közös konferencián tudnak újra együtt gondolkodni a legfontosabb teológiai területek kapcsán. Őszintén üdvözlöm mindezt.

Engedjék meg, hogy előadásomat a téma vonatkozásában:

- egy igei, teológiai alapvetéssel kezdjem;
- majd az eredmények kapcsán a Magyarországi Egyházak Ökumeni-kus Tanácsa mostani munkájának ismertetésével folytassam, hiszen ez szerintem egyáltalán nem közismert;
- végezetül szóljak a téma kapcsán felvetődő további lehetőségekről, itt említve az esetleges nehézségeket is.

Igei, teológiai alapvetés

Az idei ökumenikus imahét vezérigéjének, a Reformáció 500. évfordulójának esztendejében a *2Korintus* 5,14–20 lett kijelölve.

„Mert Krisztus szeretete szorongat minket, mivel azt tartjuk, hogy ha egy meghalt mindenkiért, akkor mindenki meghalt; és azért halt meg mindenkiért, hogy akik élnek, többé ne önmaguknak éljenek, hanem annak, aki értük meghalt és feltámadt. Úgyhogy mi mostantól fogva senkit nem ismerünk test szerint: ha ismertük is Krisztust test szerint, most már őt sem így ismerjük. Ezért ha valaki Krisztusban van, új teremtés az: a régi elmúlt, és íme: új jött létre. Mindez pedig Istentől van, aki megbékéltetett minket önmagával Krisztus által, és nekünk adta a békéltetés szolgálatát. Isten ugyanis Krisztusban megbékéltette a világot önmagával, úgyhogy nem tulajdonította nekik vétkeiket, és ránk bízta a békéltetés igéjét. Tehát Krisztusért járva követségben, mintha Isten kérne általunk: Krisztusért kérünk, béküljete meg Istennel!”⁶

Ennek a gyönyörű Igének „szíve” a 17–18. versekben olvasható üzenet: „Ezért, ha valaki Krisztusban van, új teremtés az: a régi elmúlt, és íme: új jött létre. Mindez pedig Istentől van, aki megbékéltetett minket önmagával.”

A békéltetés szolgálatának forrása, tartalma, ereje ez az Istentől való „új” (18). Fontos tehát, hogy megértsük, megtapasztaljuk ezt a krisztusi újat, és részesedjünk abból.⁷

Ennek az Istentől való „újnak” forrása Jézus Krisztus szeretete.

A Károli-fordítás kifejezőbb itt, amely így fordítja a 14. verset: „a Krisztus szerelme”. Ezt a kifejezést hallva, mindjárt jobban értjük, miről van szó, hiszen a szerelem adott időre „megújítja”, megváltoztatja az embert. A szerelem, úgy tűnik, hogy minden akadályt legyőz; nem titkolható, mert látszik az emberen; a szerelem szenvedélyes, amiben az is benne van, hogy szenvedést is vállal szerelme tárgyáért.

⁶ Elhangzott Székesfehérváron, a 2017. évi ökumenikus imahét záró istentiszteletén, 2017. január 22-én.

⁷ KÁLVIN JÁNOS, *A Második Korinthusi levél magyarázata*, Kálvin Kiadó, Budapest 2015, 92–101.

Jézus Krisztus szerelme azonban csak részben hasonlítható a férfi-nő közötti szerelemhez, mert Krisztus szerelme, amellyel szeret bennünket az Isten, lényegében más. Krisztus szerelme örökkévaló, és nem mulandó. Krisztus szerelme önzetlen, és nem érdekeken alapul, amely valójában a szeretmet is két önzés titkos párbajává torzítja (Szabó Lőrinc). Krisztus szerelme egyetemes, ahogy igeszakaszunk is hangsúlyozza, mindenkit megérinthat, sokakat átformálhat.

Jézus Krisztus szerelme tehát egészen más, mint az emberi szeretet-szelem. Hiszen ez a szerelem annak az egyetlen, leghatalmasabb Istennek az ölelése, aki egyszülött Fiában meghalt és feltámadott érettünk, kiengesztelte önmagával a világot, és ránk bízta a megengesztelődés szolgálatát. Minden újnak, minden valódi megújulásnak egyetlen forrása az élő Isten, aki Jézus Krisztus által örökkévaló szerelemmel szeret bennünket.

Ennek az újnak gyümölcse, tartalma az önmegtagadás: „...azért halt meg mindenkiért, hogy akik élnek, többé ne önmaguknak éljenek, hanem annak, aki értük meghalt és feltámadt.”

Ritkán beszélünk a Szentlélek eme gyümölcseről, az önmegtagadásról. Pedig akit Jézus Krisztus szerelme újjászült, az attól kezdve nemcsak önmagának él. Sőt, életének legjellemzőbb megnyilvánulása az önmegtagadás. Isten kiengesztelte a világot önmagával, és ránk bízta a megengesztelődés szolgálatát. Ezt a kegyelmi ajándékot először önmagunk között kellene gyakorolnunk, hogy aztán a világban is éretten és helyesen legyünk önmegtagadók, és Istennek kedves módon gyakoroljuk a világban a megbékéltetés szolgálatát.

Önmegtagadás nélkül a keresztyénség nagy családjában olyan falak épülnek felekezetek, tanítások, írásértelmezések, kegyességi irányzatok között, amelyek áttörhetetlenek, szétszabdalták a Krisztus testét ezernyi lakhatatlan szobácskára, lassan egyszemélyes bunkerekre, miközben az egész keresztyénséget, magát a keresztyén üzenetet erőtlenné el. Az idei ökumenikus imahéten a szimbolikus cselekmény tizenkét egyforma méretű dobozból egy falat formál. Ezek az „építőelemek” azok a bűnök szerepelnek, amelyek elválasztanak bennünket egymástól, és amelyeknek mindegyike az önmegtagadás hiányából fakad.

Az Úr tehát azt kívánja tőlünk (*Mikeás* 6,6–8), vagyis az az Úr útja (*Zsoltárok* 25,1-5), hiszen Ő előbb szeretett bennünket (*1János* 4,19–21), hogy tagadjuk meg önmagunkat: „Mert, aki meg akarja menteni az életét, elveszti azt, aki pedig elveszti az életét érterem, megtalálja azt.” (*Máté* 16,24–26).

Az önmegtagadás lényege a következő! Jobban szeretem Krisztust, mint önmagamat. Fel merjem tenni a kérdést, hogy jobban szeretjük-e Jézus Krisztust, mint a saját felekezetünket, a saját belső csapatunkat, a saját tanainkat, a saját írásértelmezésünket, és a saját kegyességünket? Így értsük az önmegtagadás lényegét: Jobban szeretem-e Krisztust, mint önmagamat? Jobban szeretem Krisztust, mint önmagamat; és jobban szeretem a Krisztusban testvéremet, mint önmagamat. Tehát vallom-e, hogy aki hiszi, hogy Jézus Krisztus Isten Fia, Megváltó, az nekem Krisztusban testvérem? Csak a testvér önmegtagadó szeretete után lehet bármilyen szinten beszélni arról, hogy miként valósulhat meg a keresztyén önmegtagadás a világban, az élet farkastörvényei között. Ez egy izgalmas, bonyolult kérdés, de most nem ide tartozik. Az önmegtagadás az a csodálatos ajándék, amelyben feltámad az ember, valóban új életre jut Jézus Krisztus szerelme által, aki meghalt és feltámadott. Vagyis: egyedül csak az önmegtagadásban teljesezhet ki az én életem is. Az önmegtagadás tehát nem önmegsemmisítés, ellenkezőleg, az önzés az, ami megsemmisít. Az önmegtagadás soha nem jelenthet önmegvetést, az egyén szempontjából. A keresztyénség nagy családjára nézve, mindez azt jelenti, hogy mivel az önmegtagadás, a nagy parancsolat mintájára (*Máté* 22,34–40) mindig Isten szeretetéből indul ki, és úgy közeledik a másik emberhez, ezért a keresztyén önmegtagadás, a keresztyénség nagy családjára nézve, sohasem lehet azonos az önfeladással. A keresztyén önmegtagadás mindig a szelíden határozott, bátor bizonysgágtételben mutatkozhat csak meg. Ezt korunkban sajnos fontos hangsúlyozni, és üzenjük mindenkinek, aki ezt a kettőt összekeveri egymással.

Fontos a megújulás, de soha nem öncélú megújulásra van szükség, hanem mindig az Isten cselekvéséből fakadó új segíthet csak rajtunk. Ennek az újnak forrása Jézus Krisztus szerelme. Ennek az újnak tartalma, testet öltése a keresztyén önmegtagadás. Isten Igéje az idei ökumenikus imahéten sürgeti ezt a valóságos megújulást, és ez a sürgetés az

idők jeleiben, tényleges eseményekben is igazolódik. A Krisztus szerelme szorongat bennünket erre a megújulásra.

Sokféleképpen lehet fordítani a „szorongat” kifejezést. Enyhébben fogalmazva így is mondhatjuk: Krisztus szerelme ösztönöz, inspirál, indít, motivál bennünket, így sürgeti a megújulást. Keményebben fogalmazva azonban azt mondhatjuk, hogy Krisztus szerelme nemcsak készítet, hanem kényszerít bennünket!⁸

Olyan ez a kényszerítés, mint amikor hajótörést szenvedtünk mindannyian, és csak egy nagy mentőöv áll rendelkezésünkre, így mindnyájan kénytelenek vagyunk ebbe a mentőövbe kapaszkodni, és az egyetlen látható szigetre együtt kijutni. Ez az egyetlen mentőöv, ez az egyetlen látható sziget a mi Urunk Jézus Krisztus. Egyedül Krisztus (*solus Christus*)! Katonaként Marcaliban, a nyolcvanas évek elején különböző felekezetekből való teológusok minden fenntartás nélkül együtt újulunk meg Jézus Krisztus színe előtt, így megálltunk, egyébként elmerültünk volna a hullámok között.

A Magyarországi Egyházak Ökumenikus Tanácsa mostani munkájának vázlat

Alapvető ismeretek a Magyarországi Egyházak Ökumenikus Tanácsáról.⁹ A Magyarországi Egyházak Ökumenikus Tanácsa (MEÖT) 1942-ben jött létre, hogy együttműködési fórumot biztosítson a magyarországi egyházaknak és egyházi szervezeteknek, és ezzel erősítse a mi Urunk Jézus Krisztusról szóló tanúságot. Jelenleg 11 tagegyházzal és 22 támogató szervezettel működik.

Küldetésnyilatkozatunk: A magyarországi evangéliumi egyházak Jézus Krisztus főpapi imájának az Őt követők egységére készítő üzenetét, „hogy mindnyájan egyek legyenek...” (*János 17,21*) megértve hozták létre az egyházak ezt a szövetséget szent szolgálatuk hívebb betöltésére és összehangolására.

Az Ökumenikus Tanács együttműködési fórumot kínál a magyarországi egyházaknak és egyházi szervezeteknek, és legfontosabb feladatá-

⁸ SZABÓ ANDOR, *Lábam előtt mécses a te Igéd*, IV, Kálvin Kiadó, Budapest 1998, 166.

⁹ <http://meot.hu/ameotrol>.

nak az egyházak közötti együtt-munkálkodás erősítését és a Jézus Krisztusról való közös bizonyágtételt tekinti.

Az Ökumenikus Tanács a genfi székhelyű Egyházak Világtanácsának (WCC – *World Council of Churches*) magyarországi nemzeti szervezete és társult tagja a szintén genfi székhelyű Európai Egyházak Konferenciájának (CEC – *Conference of European Churches*), melyen keresztül részt vesz az Európai Unió és az Európa Tanács mellett működő egyházi képviselő munkájában.

A MEÖT széleskörű nemzetközi kapcsolatokat tart fenn öt kontinens nemzeti Egyháztanácsaival és nemzetközi egyházi szervezeteivel, koordináló szerepet vállal a magyar egyházak nemzetközi munkájában és számos nemzetközi rendezvény szervezője hazánkban.

Meggyőződésünk, hogy az evangélium örömhírét a különböző egyházak csak testvéri közösségben tudják hitelesen hirdetni, melyből ki-csendül az a hitbeli meggyőződés, hogy Krisztusban egy test tagjai vagyunk.

Tagegyházaink:

- Magyarországi Református Egyház
- Magyarországi Evangélikus Egyház
- Magyarországi Baptista Egyház
- Magyar Pümkösi Egyház
- Magyarországi Metodista Egyház
- Magyar Ortodox Egyházmegye
- Magyarországi Román Ortodox Egyház
- Magyarországi Bolgár Ortodox Egyház
- Budai Szerb Ortodox Egyházmegye
- Magyarországi Orthodox Exarchátus
- Szent Margit Anglikán / Epizkopális Egyház

Együttműködő Egyházak és egyházhoz kötődő szervezetek:

- Magyar Katolikus Egyház
- Magyarországi Unitárius Egyház
- Isten Egyháza
- Magyar Ökumenikus Segélyszervezet

- Magyar Bibliatársulat Alapítvány
- Keresztyén Orvosok Magyarországi Társasága
- Magyar Cserkészszövetség
- Budapesti Nemzetközi Egyház
- Magyarországi Keresztyén Ifjúsági Egyesület
- Üdvhadsereg Szabadegyház
- Magyar Népfőiskolai Collégium
- Jézus Testvérei Ökumenikus Diakóniai Rend
- Magyar Kékkereszt Egyesület
- Keresztyén Ökumenikus Diákegyesület
- Keresztény Vasutasok Egyesülete
- Aliansz Magyar Evangéliumi Szövetség
- Habitat for Humanity Magyarország Alapítvány
- Protestáns Újságírók Szövetsége /PRUSZ/
- Apostoli Episzkopális Egyház
- Evangéliumi Szabadegyházak Szövetsége

A Magyarországi Egyházak Ökumenikus Tanácsa szolgálatának keretét a minden tagegyház vezetőiből álló havi elnökségi ülések és az év végi, decemberi közgyűlés (a hatályban lévő civil törvény szerint tanácsadó testületi tagokkal, korábbi közgyűlési tagokkal kiegészített taggyűlés) képezi. Az évekkel ezelőtt hatályba lépő új egyházi törvény miatt a ME-ÖT a civil törvény hatálya alá tartozik. Az operatív munkát főállásban a MEÖT főtitkára és közvetlen munkatársai végzik, és a MEÖT szervezetét az elnökkel együtt képviselik, jelenítik meg, a három alelnökkel együtt. A főtitkárt és az elnököt hatéves ciklusra a közgyűlés (taggyűlés) választja, általában vetésforgóban a református és evangélikus felekezetek jelöltjei közül.

A Magyarországi Egyházak Ökumenikus Tanácsa bizottságokban végzi érdemi munkájának nagy részét. A Teológiai és keresztyén egység bizottság teológiai konferenciákat szervez, koordinálja a januári ökumenikus imahetet és a protestáns augusztus 20. ünnepi istentiszteletét. A Vallásközi Dialógus Bizottság a világvallások és a keresztyénség viszonyát elemzi, és a megváltozott világpolitikai, migrációs és vallásközi helyzetben rendkívül fontos felvilágosító, tanácsadó szakmai munkát végez.

Az Október a reformáció hónapja (ORH) bizottság az októberi közös protestáns ünnepségeket tartja kézben, úgymint a nyitó zenés alkalmat, a missziói vasárnapot, az Uránia Gálát, a záró közös úrvacsorás istentiszteletet, valamint a reformáció emlékművének koszorúzását. Mindezekkel ez a bizottság a reformáció felismeréseit hirdeti meg, mélyíti el évről évre. A Szocieáletikai Bizottság nagy és aktuális etikai kérdésekre keresi az igei, biblikus, keresztyén válaszokat, felelős a teremtvédelmi programokért. A Theológiai Szemle Bizottság, a Magyarországi Egyházak Ökumenikus Tanácsa hivatalos lapját, a Theológiai Szemlét szerkeszti, és ebben az országosan akkreditált szaklapban a bizottságok munkájának eredményeit, valamint a tagegyházak, támogató szervezetek teológusainak publikációi közli. A Missziói, Női és Ifjúsági Bizottság munkája is szerteágazó, ide értve a közös missziói konferenciák, női imapapok, világ-imapapok, a pünkösdi vigília megszervezését.

Az Ökumenikus Tanács évente számos rendezvényt, országos és regionális konferenciát szervez, melyek közül kiemelkedik a minden év januárjában sorra kerülő Ökumenikus Imahét előkészítése, az áprilisi Ortodox Keresztény Egyházi Napok és az októberi Országos Protestáns Napok megszervezése. Megemlíjtük továbbá az alábbi rendezvényeinket: Allians imahét, Házasság hete, Betegok vasárnapja, Pünkösdi vigília, Ez az a nap keresztyén ifjúsági evangélizációs nap, Protestáns augusztus 20., Teremtés hete, Október a reformáció hónapja programsorozat, Három egyház püspökeinek találkozója, Köztvé Világnézet fórum. Részt vettünk a Magyarországon megrendezésre kerülő CEC, EVT programok szervezésében (2013), a Societas Ocuмена konferencia (2014) segítségével. A Magyarországi Bibliatársulat Alapítvány (MBTA) szolgálatának végzését is segítjük, a 2014-ben megjelent revideált új fordítású Biblia (RÚF) megjelenését egy ökumenikus Szöveggondozó Bizottság gondozta, amelynek vezetését a MEÖT elnöke végezte.

Református részről elmondhatjuk, hogy a Magyarországi Református Egyház (MRE) kezdettől fogva részt vett a hazai ökumenikus mozgalomban, alapítója a MEÖT-nek, aktív résztvevője az ökumenikus programoknak, a teológiai párbeszédnek, hazai és nemzetközi szinten egyaránt.

Felvetődő további lehetőségek, esetleges nehézségek

A további lehetőségeket az ökumenikus mozgalom története is tematizálta már,¹⁰ amelynek három nagy egységét itt is megemlítem, hiszen az 1910-es edinburgh-i Világmissziói Konferencián indult az ökumenikus gondolkodás 20. században kirajzolódó íve, amelynek egyik mérföldköve volt az 1948-as amszterdami konferencia, ahol létrejött az Egyházak Világtanácsa (EVT), valamint külön meg kell említenünk az 1959-es II. Vatikáni Zsinatot, amely határozataival együtt szintén mérföldköve az ökumenikus mozgalomnak.

A további lehetőségeket illetően beszédes az is, hogy az Egyházak Világtanácsán belül két meghatározó irány különült el, amely nagyjából ma is meghatározza az ökumenikus mozgalom mozgásterét. Az egyik a „Hit és egyházszervezet” iránya, amely a nagy teológiai témák mentén próbál a különböző keresztyén felekezetekkel együtt gondolkodni. A másik ilyen egység az Egyházak Világtanácsán belül az „Élet és munka” irányzat, amely a keresztyén felekezetek világért kifejtett közös szolgálatát, cselekvési lehetőségét járja körül.

Azt kell mondanom, hogy ma a 21. század globalizált, szekularizált miliójében, amelyet ugyanakkor körbe vesznek a különböző világvallások, népvándorlási hullámok, más-más kultúrák találkozásának kihívásai, valamint a konzervatív és liberális eszmék számos fajtájának megannyi konfliktusa, a saját kultúra megőrzésének, és a multikulturalitás lehetőségének dilemmája. Ebben a helyzetben, egy megváltozott, ezernyi ingertől terhelt világban, a jóléti társadalmak és a mélyszegénység találkozásának hatásán a keresztyénség elsődleges lehetősége, hogy ne a részleteken vitatkozzon, hanem vizsgálja meg azt, hogy ebben a megváltozott világban együtt mit tehetünk, elsősorban a ránk bízottakért, a sajátjainkért, valamint a ránk bízott drága kincsért, a Jézus Krisztus evangéliumáért (2Timóteus 1,14). Aki ugyanis a saját háza népét nem becsüli, az hogyan végezhetne hitelesen ennél többet is (1Timóteus 3,5). Is-ten először a ránk bízottakat kéri rajtunk számon. Tehát most nem annak van az ideje, hogy teológiai kérdéseken vitázzunk, hanem annak,

¹⁰ http://rpi.reformatus.hu/hatteranyagok/tanari_s/hittan7/2016/leckenkent/Az%20okumene%20jelentese%20es%20jelentosege.pdf.

hogy együtt, közösen jelenítsük meg közös hitvallásunk foglatatát: Jézus Krisztus Isten Fia, Megváltó. Nem mások ellenében határozzuk meg önmagunkat, de hűeknek kell lennünk mindhalálíg (*Jelenések* 2,10). Tehát először belül kell rendezni a dolgokat, és a belső kihívások is nagy kihívások, hogy aztán a külső kihívásoknak is, a mi Urunk Jézus Krisztusnak erejével krisztusi módon és bölcsen tudjunk megfelelni. Soha ne felejtjük, hogy közös a küldetésünk annak lényege szerint.

Ez a közös cselekvés azonban hitelesen, jó lelkiismerettel nem végezhető anélkül, hogy a nagy teológiai témákról ne gondolkoznánk folyamatosan. Ezen a területen a rendszeres közös együtt gondolkodás már önmagában eredmény, amelyet Isten Lelke aztán csiszol, egyre ragyogóbb gyémánttá. Tehát itt nem valami látható, egységes eredményre kell törekednünk, hanem egymás megismerésére, közös beszélgetésekre, netán vitákra, de krisztusi szeretettel az együvé tartozás örömeivel. Azért is üdvözlöm ezt a konferenciát, mert ez a konferencia ilyen. Így valójában egyesíti az ökumenikus mozgalom két nagy lehetőségét, és felkészít bennünket a keresztyénség nagy családja előtt álló mai feladatokra.

Néhány aktuális résztémát mindkét területről, csak röviden hadd emeljek ki. Vannak olyan közös kihívásaink, amelyek mindannyiunkat egyformán érintenek, bármelyik felekezethez tartozunk is.

Ilyenek azok a „belső” tényezők, amelyek az életmódváltással, érték-váltsággal, és értelemvesztettséggel kapcsolatos, jóléti társadalmakban jelentkező kihívások, amelyeket generál a globális szekularizáció, urbanizáció, a keresztyén hagyományt érintő elvilágiasodás, hagyománytörés, mobilizációs irányok, a vidék válsága, az itt lévő gyülekezeteink kétes helyzete. Nem is beszélve arról az adatról, hogy a legutóbbi népszámláláson négy és félmillió volt azoknak a száma, tehát az összlakosság feléről van szó, akik a felekezetre vonatkozó kérdésre vagy nem válaszoltak, vagy „nemmel” válaszoltak.¹¹ És ami pedig e tekintetben a közös kihívásaink közé tartozik, az az a tény, hogy ezt a négy és félmillió embert sem a történelmi egyházak, sem a kisegyházak nem tudják elérni, miközben a számuk folyamatosan nő. Tehát valójában a nagy missziói stratégiákat, látomásokat emlegetve egymást oktatjuk ki abból,

¹¹ <http://www.ksh.hu/nepszamlalas/>

hogy hogyan lehet egymástól elhalászni az embereket, hiszen ténylegesen ez történik, holott lenne honnan meríteni.

Ilyen közös kihívás a változó külső körülmények már említett problémája, a migráció, az iszlám, a más kultúrák, világvallások jelenléte.

Ezért vetődik fel húsba vágóan a kérdés, hogy a keresztyén felekezetek minden érthető és látható megosztottságok ellenére tudnak-e közös szolgálatok érdekében egy mások számára tetten érhető, látható egységet felmutatni egy olyan világban, amely egyre megosztottabb, átpolitizáltabb, egyre frusztráltabb és dühösebb. Ezt az egységet először felekezeteken belül kell megvalósítani, majd utána lehetséges a különböző felekezetek között ebben előbbre lépni. Hiszen tudvalevő, hogy az egyes felekezeteken belül is sokféle kegyességi irányzat egymással való harca gyengítheti az adott felekezet szolgálatát is.

Közös kihívásaink közé tartozik az is, hogy a fogyatkozó egyház jelenségére miként reagálunk. Merjük-e vallani, hogy lehetséges, hogy a látható egyház a számadatokat illetően most éppen fogyatkozik, de Jézus Krisztus ügye győztes ügy, hiszen Ő feltámadott a halálból, ezért az egyház jövője soha nem statisztikai kategória alapján határozható meg, hanem csak élő reménységgel. Ez ugyanis nem a számoktól függ, hanem egyedül az egyház Urától, aki ígérte, hogy megtart bennünket, és velünk van minden napon a világ végezetéig (Máté 28,20). Ennek a mindenható Úrnak a szárnyai alatt azt is bizonyosra vehetjük, hogy a fogyatkozó egyház is csak átmeneti állapot.

Közös kihívásaink következő eleme az egyház társadalmi presztízsének kérdése. Ezen belül külön kell foglalkozni a lekipásztorok, és helyben az egyes gyülekezetek társadalmi presztízsének gyengülő, ingatag voltával. Ennek a folyamatnak számos összetevője van, amely külön elemzést igényel.

Itt kell beszélnünk most csak a probléma felvetésének szintjén az evangélium kommunikálásának új lehetőségeiről. Ez a kérdéskör magába foglalja a missziológiáról való új, ugyanakkor mégis biblikus megglátásainkat. Mondjuk ki, hogy nem minden új egyben biblikus is. Az újítások gyakran öncélúak, amelyek azt szolgálják, hogy a régi ellenében meghatározom önmagammat, és közben a szent ügy háttérbe szorul, noha arra hivatkozunk. Nagy kérdés a nyugaton tökéletesen kidolgo-

zott missziói módszerek, technikák, stratégiák teljes csődje. Tudomásul kell vennünk, hogy az evangélium kommunikálása az Isten munkája (*Opus Dei*). Ezért nekünk mindent meg kell tennünk a szolgálatban, az Isten erejével, de az eredményt csakis a szuverén Isten döntéseire bízhatjuk.¹²

Végezetül hadd említsem meg a közös szolgálatunkat, azok kihívásait illetően a teológiai korrektség kérdését. Az egyháznak jelenleg nincs működő vagyona, ezért szolgálatának ellátásához, különösen a közszolgálatot illetően, támogatásra szorul. Ez a támogatás azonban soha nem kerülhet az egyház küldő Urához való hűtlenségét, a prófétai bátorság meglanyhulását, valamint az örök élet, a megváltás, az evangélium üdvösséges örömhírének elhalkulását. A teljes evangélium szelíd, de bátor meghirdetésére és hiteles megélésére van szükségünk ebben a közös szolgálatban, amely vallja, hogy örök életet adott nekünk az Isten, és ez az örök élet Jézus Krisztusban van, de ez az örök élet ragyogja be egyedül a földi életet is, értelmet, irányt adva annak. Ezért Jézus Krisztus az út, az igazság és az élet (*János* 14,6). Tehát az egyház szolgálata erre a világra irányul, de csakis az örök élet tágasságának ígéretében. Ha az egyház szolgálatából ez a tágasság hiányzik, akkor csak redukált evangéliumot hirdet, amely végül odáig korcsosul, hogy Isten áldását csupán evilági sikerekben tudja értelmezni, és valójában nem tud mit kezdeni a kudarccal és a szenvedéssel, még ha kirakatszerűen foglalkozik is diakóniával. Ugyanakkor az egyháznak minden misszió és diakónia mellett hangsúlyoznia kell, hogy megváltásra szorulunk.

Előadásomat a téma vonatkozásában egy igei, teológiai alapvetéssel kezdtem; – majd az eredmények kapcsán a Magyarországi Egyházak Ökumenikus Tanácsa mostani munkájának ismertetésével folytattam; – végezetül szóltak a téma kapcsán felvetődő további lehetőségekről, itt említve az esetleges nehézségeket is.

Áldott legyen az Isten, hogy a Krisztus szeretete szorongat bennünket (*2Korintus* 5,14–15), így munkánk nem hiábavaló az Úrban (*1Korintus* 15,58).

¹² LESLIE NEWBIGIN, *Evangélium a pluralista társadalomban*, Harmat Kiadó, Budapest 2006.

SZENTPÉTERY PÉTER

Evangélikus-katolikus párbeszéd – evangélikus mérleg

A szembenállástól a közösség felé és közösségben

Evangélikusok, más protestánsok és katolikusok ebben az évben együtt emlékezünk meg a reformáció 500. évfordulójáról. Először emlékezünk meg a reformációról az ökumené korában, bár ha az edinburgh-i missziói világkonferenciától, 1910-től számítjuk, akkor nem teljesen igaz, de 1917-ben az ökumené még gyerekcipőben járt.¹³ Vagyis az idei az első kerek százéves évforduló, amikor nem az van a középpontban, hogy a protestánsok a római iga alól való felszabadulást ünneplik, a katolikusok pedig azt sajnálják, hogy vannak ünneplő protestánsok. A nemzetközi közös megnyitóra tavaly október 31-én a lundi székesegyházban tartott közös imán került sor, Ferenc pápa és a Lutheránus Világszövetség vezetőinek részvételével. Egyúttal a hivatalos párbeszéd kezdetének 50. évfordulóját is ünnepelték. Lundban alakult meg 1947-ben a Luthe-

¹³ A *Societas Oecumenica* 2010-ben Belgrádban tartott 16. konferenciájának témáját az edinburgh-i missziói konferenciájának centenáriumára tekintettel választották: PETER DE MEY - ANDREW PIERCE - OLIVER SCHUEGRAF (Hrsg.), *Mission und Einheit. Gemeinsames Zeugnis getrennter Kirchen? Tagungsbericht der 16. Wissenschaftlichen Konsultation der Societas Oecumenica. Mission and Unity. Common Witness of Separated Churches? Tagungsbericht der 16. Wissenschaftlichen Konsultation der Societas Oecumenica. Proceedings of the 16th Academic Consultation of the Societas Oecumenica*, Leipzig 2012.

ránus Világszövetség, és már akkor hangsúlyozták a nyitottságot az ökumenikus elköteleződésre az evangélikus egyházak részéről. A közös útra visszatekintésként, a jövőbe vetett reménységgel készült el még 2012-ben *A szembenállástól a közösségig* c. dokumentum,¹⁴ magyar kiadásának tavaly volt a bemutatója.¹⁵ Hadd idézzek a két illetékes egyházi vezető előszavából: Gáncs Péter evangélikus elnök-püspök szerint:

„A közös teológiai munka egyfajta kiegyensúlyozottságra törekszik, amikor nem a hibákat vagy a bűnöket firtatja, és nem azt méricskéli, hogy kinek volt vagy van nagyobb igazsága...

A dokumentum felelős megfogalmazói nem ébresztenek hamis illúziókat. Nem biztatnak azzal, hogy a megkezdett út könnyű és gyors lesz. Ugyanakkor bátran tanúskodnak arról, hogy ez az út járható annak segítségével, aki maga az út, az igazság és az élet (Jn 14,6).”¹⁶

Erdő Péter bíboros szerint:

„2017 páratlan alkalom arra, hogy az egyre jobban növekvő közösségi szellemet és az egység vágyát még inkább megéljük, hogy így tanúságtételünk hiteles legyen a világ felé. Ehhez szükséges a Szentírás közös olvasása és a Szentlélek vezetésére való figyelem, aki a változó világ kihívásai közepette állandó megújulásra hív minden Krisztus-hívőt. Az ökumenikus párbeszéd elmúlt időszaka a katolikus-protestáns kapcsolatok kivirágzását és fejlődését hozta, amely mögött közös dokumentumok, ökumenikus találkozások és az egység megvalósításának határozott szándéka húzódik meg.”¹⁷

Nagyon örültem a dokumentumról 2016. október 12-én nálunk rendezett konferenciának, ahol előremutatóan, testvéri légkörben, ugyanak-

¹⁴ *From Conflict to Communion. Lutheran Catholic Common Commemoration of the Reformation in 2017*, Leipzig - Paderborn 2013.

¹⁵ *A szembenállástól a közösségig. Evangélikus-római katolikus közös megemlékezés a reformációról 2017-ben* (ford. PAPP KINGA MARJATTA), Budapest 2016. A tanulmány főszövegében a zárójeles számok ennek pontjaira utalnak.

¹⁶ *A szembenállástól...*, 8.

¹⁷ *A szembenállástól...*, 9.

kor a problémákat sem szőnyeg alá söpörve értékelhettük a dokumentumot és általában az ökumenikus párbeszédet.

Reuss András megjegyzését a differenciált konszenzusról (milyen csúnyán hangzik, a *differentiated consensus*-t/*differenzierter Konsens*-t magyarul talán árnyalt egyetértésnek lehetne mondani) mindenki „vette”: egyetértünk abban, hogy nem mindenben értünk egyet.¹⁸ De tegyük hozzá: arra kell törekednünk, hogy a problémás területeken most már tényleg ne csak a szívélyes egyet nem értés legyen egyre szívélyesebb. Kránitz Mihály is erre utalt, mondván, hogy a közös út során felemelő és gyötrelmes szakaszok is vannak.¹⁹ Hadd jegyezzük meg: a leginkább felemelő, amint Bábel Balázstól hallhattuk, az, hogy a reformáció valójában mindig Krisztushoz való visszatérés.²⁰ Steinbach Józseffel egyet kell értenünk abban, hogy vége annak az időszaknak, amikor egymással szemben állva, egymás ellenében határozzuk meg magunkat.²¹ Pataky Albert az öt ökumenikus felszólítás inkább gyakorlati jellegére hívta fel a figyelmet, és ez nyilván nem véletlen a tanulmány szerzői részéről.²² Ugyanakkor a tapasztalat szerint az „elmélet” is előbb-utóbb helyet követel. Réthelyi Miklós (Timothy Radcliffe nyomán) arra figyelmeztetett, amit véletlenül sem lenne szabad elfelejtenünk: „Nem azért vitázunk, hogy győzzünk, hanem, hogy az igazság győzzön.”²³

Hadd jegyezzük meg: Nyilvánvaló, ebben mindannyian egyetértünk, hogy az egyetlen Krisztus egyetlen egyházat alapított. A keresztyén/keresztyén egységért akkor is munkálkodnunk kell, ha sokszor még mindig túl nagyok látszanak az akadályok. Az egység egyszerre ajándék

¹⁸ REUSS ANDRÁS, *A közösség perspektívája és akadályai evangélikus szemmel*, in SZENTPÉTERY PÉTER (szerk.), *Bővülő keresztyén egység. Konferencia az Evangélikus Hittudományi Egyetemen A szembenállástól a közösségig* című dokumentumról, 13–17. (15.)

¹⁹ KRÁNITZ MIHÁLY, *A közösség perspektívája és akadályai katolikus szemmel*, in *i. m.* 29–33. (30.)

²⁰ BABEL BALÁZS, *Katolicitás, katolicizmus és reformáció*, in *i. m.* 21–28. (26.)

²¹ STEINBACH JÓZSEF, *Református hozzászólás az öt ökumenikus felszólításhoz*, in *i. m.* 34–40. (35.)

²² PATAKY ALBERT, *Az öt ökumenikus felszólítás – pünkösdi szemmel*, in *i. m.* 41–46. (46.)

²³ RÉTHELYI MIKLÓS, *Szembenállás helyett közösség a hívők között*, in *i. m.* 47–52. (50.)
TIMOTHY RADCLIFFE, *Miért vagyok keresztyén?* (ford. LUKÁCS LÁSZLÓ), Budapest 2012, 158.

és feladat – egyik sem játszható ki a másikkal szemben, dialektikusan kell szemlélnünk. Ha nem dolgozunk érte, nem is érhetjük el. Még a szinten tartásához is dolgozni kell. De akármennyit dolgozunk is érte, Isten ajándéka lesz, ha megvalósul.²⁴

A dokumentum 218. pontja felsorolja, hogy mely kérdésekben van szükség további párbeszédre: „(...) a látható és a láthatatlan egyház kapcsolata, az univerzális és a helyi egyház viszonya, az egyház szentségi jellege, a szentségi ordináció szükségessége az egyház életében, valamint a püspökszentelés szentségi jellege.” Tegyük hozzá: a fentiekben túl is van mit tisztázni. A *Societas Oecumenica* legutóbbi, 19., helsinki konferenciáján (2016. augusztus 25-30.) rövid előadásban annak a reménynek adtam hangot, hogy ha ezekben sikerül lényegi előrelépést elérni, akkor az itt nem említettek sem jelentenek majd legyőzhetetlen akadályt, ilyen pl. a mariológia, a(z amúgy erősen körülhatárolt) pápai tévedhetetlenség, a búcsúk. A svéd Kjell Ove Nilsson, ny. lundi rendszeres teológia-professzor, göteborgi dómprépost, a Közös Bizottság volt tagja, Luther teológiájának kiváló ismerője azonban arra figyelmeztetett, hogy ezekben (akkor) sem lesz könnyű az előrelépés, ezek is nehéz kérdések. Persze a tanulmány 1. pontja ettől még igaz marad, hogy – sokkal – „több az, ami összeköt, mint ami elválaszt”.

Itt hadd utaljak az *Ut unum sint* enciklikára, amely jóval *A szembenállástól...* dokumentum előtt az alapvető egységből indul ki (78.):

„Az alapvető, de részleges egységből most tovább kell lépnünk a szükséges és elégséges látható egység felé, amelynek konkrétumokban kell megmutatkoznia, hogy az egyházak valóban megvalósítsák az egy, szent, katolikus és apostoli Egyházban való teljes egység jelét, mely majd az eucharisztia konkrét koncelebrációjában fog kifejeződni.”²⁵ Tegyük mellé a 14. utolsó mondatát: „Az ökumenizmus épp arra irányul,

²⁴ JUTTA KOSLOWSKI, *Die Einheit der Kirche in der ökumenischen Diskussion. Zielvorstellungen kirchlicher Einheit im katholisch-evangelischen Dialog.* (Reihe: Studien zur systematischen Theologie und Ethik) Berlin, 2008. utolsó fejezete nyomán. A könyvről hosszabb ismertetés: SZENTPÉTERY PÉTER, *Konkrétan az egység felé?* in *Lelkipásztor* 87/7 (2012) 264–267. Rövidebb ismertetés: *Uő, i. m.* in *Teológia* XLV/3–4 (2011) 263–264.

²⁵ *Ut unum sint. II. János Pál pápa Hogy egyek legyenek kezdetű enciklikája az ökumenikus törekvésekről* (ford. DIÓS ISTVÁN), Budapest 1996.

hogy a keresztények közötti részleges közösség növekedjék az igazságban és szeretetben való teljes közösség felé.”

A lundi közös imaalkalomról hadd mondjuk el, hogy Ferenc pápa nagyszerű homíliát tartott *Jn* 15,1–5 alapján. Első gondolatom az volt, hogy Luther mennyire örülne/örült volna neki. A pápa bátran hangsúlyozta, hogy szükségünk van közös útra, egymás elfogadására, „azon útra, amely az utóbbi ötven évben nyerte el formáját a Lutheránus Világszövetség és a Katolikus Egyház közötti ökumenikus párbeszédben”. Ezen a közös úton az Atya óvó tekintete kísér minket: „(...) az egyetlen dolog, amire vágyik, az, hogy élő szőlővesszőkként egységben maradjunk Fiával, Jézussal. Amikor ezzel az új tekintettel nézünk a történelemre, nem a történetek kivitelezhetetlen kijavítására törekszünk, hanem arra, hogy »másként fogalmazzuk meg azt, ami történt«.” (A szembenállástól..., 16.) Luther kérdése: „Az Istennel való igaz kapcsolat ugyanis az élet meghatározó kérdése. Amint tudjuk, Luther ezt a kegyelmes Istent a megtestesült, meghalt és feltámadt Krisztus örömhírében találta meg. Az »egyedül az isteni kegyelem által« fogalmával arra emlékeztet minket, hogy mindig Isten a kezdeményező, és ő megelőz minden emberi választ, ugyanakkor készíti is az embert erre a válaszra. Következésképpen a megigazulás tana az Istennel szemközti emberi létezés lényegét fejezi ki.”²⁶ – Fabiny Tamás szerint az utókor talán úgy fogja emlegetni 2016. október 31-ét, hogy ehhez kötődik az ökumené reformációja.²⁷

Az alkalomra szintén *Jn* 15,4 alapján kiadott közös nyilatkozat megerősíti a felek elkötelezettségét: „A párbeszéd és a közös tanúságtétel által már nem vagyunk idegenek. Sőt megtanultuk, hogy az, ami összeköt minket, nagyobb annál, mint ami elválaszt.” Ezért: „Bár nem változtathatjuk meg a múltat, de emlékezetünket és az emlékezés módját átalakíthatjuk.” „(...) egyre jobban növekedni igyekszünk a keresztségben gyökerező közösségben, és próbáljuk a még fennmaradó akadályokat is

²⁶ Ferenc pápa beszéde a lundi székesegyházban: Együtt tudjuk megmutatni Isten irgalmát (ford. TÖZSÉR ENDRE SP) in *Magyar Kurír*, 2016. október 31. www.magyardurir.hu/hirek/ferenc-papa-beszede-lundi-szekesegyhazban-egyutt-tudjuk-megmutatni-isten-irgalmat (A letöltés dátuma: 2016. 12. 05.)

²⁷ FABINY TAMÁS, *Ötszáz év és ötven év*, in SZENTPÉTERY P. (szerk.), *Bővülő keresztény egység* (ld. 6. jegyzet) 9–12. (11.)

elmozdítani a teljes egység elérésének útjából. Krisztus arra vágyik, hogy egyek legyünk, és így a világ hinni tudjon (vö. *Jn* 17,21).” A nyilatkozat azt is megemlíti, hogy az Eucharisztia egyetlen asztalának hiánya „seb Krisztus testén”, amelynek be kell gyógyulnia. Hadd mondjam így, a gyógyulásig is „marad” a keresztség mint a Krisztus testébe való felvétel szentsége: „Amikor megújítjuk elköteleződésünket a szembenállástól a közösség felé tartó haladásunkban, ezt Krisztus egyetlen testének tagjaként tesszük, hiszen ennek az egy testnek váltunk tagjaivá a keresztség által.”²⁸ Hadd tegyem hozzá: azon Krisztus testének tagjaivá, aki „kenyér, s bor színében Űr, király a föld felett...”

Visszatérve *A szembenállástól a közösségig*-re, az öt ökumenikus felszólításban bizonyos diszkrét feszültség, de akkor is feszültség érezhető. Mégpedig már a felszólítások sorrendjéből is. Vagyis azon kell munkálkodnunk, hogy diszkrét sem legyen a feszültség. Ebben a dokumentumban is, még ha a megigazulás-nyilatkozathoz képest enyhített formában, a következő érződik: Miközben tudjuk, hogy (sokkal) több köt össze, mint amennyi elválaszt, és gyakran az a benyomásunk, hogy a problémák nem lehetnek annyira súlyosak, kénytelenek vagyunk belátni, hogy még dolgozni kell, nem is keveset. Így szívem szerint – amit persze nem tartok kizárólagosan helyes véleménynek – a 4. pontot tenném az első helyre, mivel az összes többi csak ebből következhet.

Eredetileg a dokumentum szerint:

1. A katolikusok és az evangélikusok mindig az egység, nem pedig a megosztás szempontjából induljanak ki, megerősítve azt, ami összeköt – noha a különbségek könnyebben láthatók és átélhetők. (239.)
2. Az evangélikusok, és katolikusok engedjenek, a folyamatos transzformáció erejének az egymással való találkozás és a hitről való kölcsönös tanúságtétel által. (240.)

²⁸ Közös nyilatkozat a reformációról való katolikus-evangélikus közös megemlékezés alkalmából (ford. TÖZSÉR ENDRE SP), in *Magyar Kurír*, 2016. október 31. www.magyardurir.hu/hirek/kozos-nyilatkozat-reformacirol-valo-katolikus-evangelikus-kozos-megemlekezés-alkalmából (A letöltés dátuma: 2016. 12. 05.)

3. Az evangelikusok és katolikusok újra kötelezzék el magukat a látható egység keresése mellett, konkrét cselekedetekkel közösen munkálva azt, állandóan törekedve e cél elérésére. (241.)
4. Az evangelikusok és katolikusok közösen fedezzék fel újra Jézus Krisztus evangéliumának erejét a mai korban. (242.)
5. A katolikusok és az evangelikusok közösen tegyenek tanúságot Isten kegyelméről az ige hirdetése és a világban végzett szolgálat által! (243.)

Az eredeti 4. ponttal az első helyen, és ennek megfelelően újrászámozva:

1. Az evangelikusok és katolikusok közösen fedezzék fel újra Jézus Krisztus evangéliumának erejét a mai korban. (242.)
2. A katolikusok és az evangelikusok mindig az egység, nem pedig a megosztás szempontjából induljanak ki, megerősítve azt, ami összeköt – noha a különbségek könnyebben láthatók és átélhetők. (239.)
3. Az evangelikusok, és katolikusok engedjenek, a folyamatos transzformáció erejének az egymással való találkozás és a hitről való kölcsönös tanúságtétel által. (240.)
4. Az evangelikusok és katolikusok újra kötelezzék el magukat a látható egység keresése mellett, konkrét cselekedetekkel közösen munkálva azt, állandóan törekedve e cél elérésére. (241.)
5. A katolikusok és az evangelikusok közösen tegyenek tanúságot Isten kegyelméről az ige hirdetése és a világban végzett szolgálat által. (243.)

A Lutheránus Világszövetség honlapja felsorolja, hogy mely mérföldköveket találjuk a párbeszéd útján.²⁹

Még a közös bizottság megalakulása előtt, a II. Vatikáni Zsinaton Vajta Vilmos professzor, az LVSZ Teológiai osztályának igazgatója a három közül az egyik evangelikus megfigyelő volt.

²⁹ A továbbiakat vö. www.lutheranworld.org/content/ecumenical-relations (A letöltés dátuma: 2017. 01. 16.)

I. 1967–1972:

1972: Az evangélium és az egyház (*The Church and the Gospel*) (Máltai beszámoló). Már ebben megállapították, hogy a megigazulás kérdésében sokkal közelebbiek az álláspontok, mint gondolnánk.³⁰

II. 1973–1984:

1978: Az Eucharisztia (*The Eucharist*)

1980: Mindnyájan egy Krisztus alatt (*All Under One Christ*)

1980: Utak a közösséghez (*Ways to Community*)

1981: Az egyház szolgálata (*The Ministry of the Church*)

1983: Luther Márton – Krisztus tanúja (*Martin Luther – Witness to Christ*)³¹

1984: Az egység felé – A katolikus-evangélikus egyházközösség modelljei, formái és szakaszai (*Facing Unity – Models, Forms and Phases of Catholic-Lutheran Church Fellowship*)

III. 1986–1993:

1993: Egyház és megigazulás (*Church and Justification*)

IV. 1995–2006:

1999: Közös nyilatkozat a megigazulás tanításáról (*Joint Declaration on the Doctrine of Justification*)³²

Hadd jegyezzük meg, hogy 1973–84 között Hafenscher Károly volt bizottsági tag, Harmati Béla püspök 1995–2006 között evangélikus társelnök. A későbbi megigazulás-nyilatkozat létrejöttében fontos állomás a német katolikus egyház és a protestáns egyházak közös kiadványa:

³⁰ Az evangélium és az egyház. Az evangélikus-római katolikus közös Tanulmányi Bizottság beszámolója (ford. HAFENSCHER KÁROLY), in *Theologiai Szemle* 16/7–8 (1980), 231–234.

³¹ Luther Márton: Jézus Krisztus tanúja. Közös nyilatkozat a Luther-évforduló alkalmából (ford.) Hafenscher Károly, in *Evangélikus Élet* XLVIII/26 (1983. június 26.) és XLVIII/27 (1983. július 3.). Továbbá: Luther Márton Jézus Krisztus tanúja. A Lutheránus Világszövetség és a Vatikán Közös Bizottságának 1983. 05. 11-i nyilatkozata (ford. HAFENSCHER KÁROLY), in *Credo Evangélikus Műhely* 5/3–4 (1999), 34–39.

³² Az evangélikus-római katolikus Közös Nyilatkozat a megigazulás tanításáról és ünnepélyes aláírásának dokumentumai (ford. HAFENSCHER KÁROLY - KRÁNITZ MIHÁLY - PUSKÁS ATTILA - REUSS ANDRÁS - VINCZE KATALIN), Budapest 2000.

A reformáció korának kiátkozásai még mindig megosztóak? (*Lehrverurteilungen – Kirchentrennung?*) címmel 1986-ban, továbbá az USA egyházainak párbeszéde 1985-ben: Megigazulás hit által (*Justification by Faith*).

A Közös Nyilatkozat szövegét a bizottság 1997-es dobogókői ülésén véglegesítették, majd állásfoglalás céljából elküldték az LVSZ tagegyházainak. Emeljük ki a befejező 44. pontot, amely a bizottsági tagok lelkesedését, elkötelezettségét és reménységét tükrözi: „Hálát adunk az Úrnak az egyházszakadás leküzdése útján tett döntő lépésért. Kérjük a Szentlelket, hogy vezessen minket tovább a látható egység felé, amely Krisztus akarata.”

1999. október 31-én, az augsburgi ünnepi istentisztelet közvetítésekor a közös megigazulás-nyilatkozat aláírása előtt a műsorvezető bemondta, hogy „a nemzetközi énekkar két versszakot fog angolul elénekelni egy olyan énekből, amely ehhez a naphoz illik, és az egyházzal szól”. „Az egyháznak a Jézus a fundámentoma...” ének sem nem evangélikus, sem nem katolikus, egyikünk énekeskönyvében sincs benne, bár az LVSZ-ében igen, magyarul a reformátusban és még több egyházban. A szöveg szerzője Samuel John Stone windsori anglikán lelkész, aki a bibliakritika és a darwinizmus terjedésével szemben fejtette ki 12 énekben az Apostoli Hitvallás tanítását, ezek *Lyra fidelium* címmel 1866-ban jelentek meg. A legismertebb, mondhatni slágerré lett ez az egyházzal szóló 9. ének. A zeneszerző Samuel Sebastian Wesley, Charles Wesley unokája.³³ *1Kor 3,11*-ről nincs mit vitatkozni. Az ige képénél maradva legfeljebb arra lehet gondolni, pontosabban nem lehet nem gondolni arra –, legyünk őszinték –, hogy mások, más közösségek valamivel nagyobb arányban építenek rá fát, szénát vagy szalmát, mint mi (...) De éppen ezt a szemléletet akarjuk meghaladni.

2006: Az egyház apostolisága (*The Apostolicity of the Church*)

V. 2009–2012:

A szembenállástól a közösségig. Evangélikus-római katolikus közös megemlékezés a reformációról 2017-ben (*From Conflict to Communion. Lutheran-Catholic Common Commemoration of the Reformation in 2017*)

³³ Az ének történetéről: <https://songsandhymns.org/hymns/detail/the-churchs-one-foundation> (A letöltés dátuma: 2017. 01. 18.)

Itt hadd említsük meg a közösség felé vezető út három kiemelkedő hazai alkalmát. II. János Pál pápa 1991. augusztus 18-án a debreceni Nagytemplomban tartott ökumenikus istentisztelet után saját maga helyezte el a koszorút a gályarabok emlékművénél. 1993. január 20-án ökumenikus istentiszteletet tartottak az esztergomi bazilikában Harmati Béla püspök igehirdetésével, a Bethlen Gábor hajdúi által 1623-ban kivégzett három kassai mártír emlékére. 1996. január 6-én evangélikus-katolikus megemlékezést tartottak Csepregen, az 1621-ben a császári sereg áldozatául esett 1223 evangélikusról.

Az ökumenikus imahetet hivatalosan 1987 óta tarthatják közösen evangélikusok és katolikusok, amikor is ifj. Hafenscher Károly csengődi lelkész meghívta Paskai László kalocsai érseket. Előtte az állam nem nézte jó szemmel katolikusok és protestánsok közeledését, a Hazafias Népfront (egyébként sokszor színvonalas) papi békegyűléseitől eltekintve. A katolikus, református és evangélikus püspökök évente több alkalommal találkoznak, és vitatják meg az egyházakat érintő aktuális kérdéseket. Így jutottunk el a mostani imahétig, amelynek megnyitója a Kálvin téri református templomban a közös reformációi megemlékezés imádsága volt, természetesen a többi felekezet részvételével.³⁴

Befejezésül: Ha már egyszer a címet úgy adták meg, hogy evangélikus mérleg, a jelenben, akkor hadd induljak el valamivel messzebből. 1996-ban, vagyis az *Ut unum sint* megjelenése utáni évben részt vehettem az EVT Hit és Egyházszervezet Bizottságának ülésén a tanzániai Moshiban. Erről írtam egy beszámolót a Lelkipásztorban *Minőségi ugrást az ökumenében*³⁵ címmel, kicsiben valami hasonlót megpendítve, mint az *Ut unum sint*. Az 1999-es közös nyilatkozat már valami ilyesmi volt, de töb-

³⁴ Közös imádság. A szembenállástól a közösségig. Evangélikus-római katolikus közös megemlékezés a reformációról 2017-ben (ford. GÁNC S PÉTER NÉ), Budapest 2017.

³⁵ SZENTPÉTER Y PÉTER, *Minőségi ugrást az ökumenében. Gondolatok az Egyházak Világtanácsa Hit és Egyházszervezeti Bizottságának üléséről*, in *Lelkipásztor* 72/1 (1997), 20–22; vö. Uő, *Valóban minőségi ugrást az ökumenében*, in *Dr. Harmati Béla püspök köszöntése*. Budapest 2007, 93–95.

bet, nagyobb hatást vártak tőle, mint amennyit valójában gyakorolt. Rendszereztek, összefoglalták, amit sok teológus már korábban is mondott, alapvetően egyetértés van, de a különbségek, hangsúlyeltolódások nem tűntek el. *A szembenállástól a közösségig* már sokkal inkább reménységet ébreszt, hogy valóban lehetséges minőségi ugrás, fordulat, áttörés. Sokkal több köt össze, mint amennyi elválaszt, de az a kis(ebb) rész, amely elválaszt, sokszor a vártnál makacsabbul tartja magát. Nyilván sokkal könnyebb valamit félig megtisztítani, megmosni, mint háromnegyedig, vagy mint 99 százalékgig. De ha idén, jövőre vagy néhány éven belül mégsem következne be az ugrás, áttörés, fordulat, ez „csak” annyit jelent, hogy még több erőt kell gyűjtenünk, és még inkább kell könyörögnünk. Mindnyájunknak csak az számíthat és számít, hogy mi van Isten mérlegén.

KRÁNITZ MIHÁLY

Katolikus mérleg: Eredmények és nehézségek az ökumenikus párbeszédben

A katolikus egyház kétezer év óta él, és vele együtt, illetve mellette élnek mindazok, akik szintén Krisztust követik, de más hangsúllyal, ám hasonló célból, mint amit a János-evangélium első záradéka fejez ki: „Hogy higgyük, Jézus a messiás, az Isten Fia, s hogy a hit által életünk legyen benne.”³⁶ Ugyanakkor azok a különböző irányzatok, melyek az egyetlen egyház mellett létrejöttek, de már nem az egyházra és annak tanítására hivatkoznak, hanem saját meglátásuk szerint építették ki új tanrendszerüket, és bár kezdetben mellőzték az egyház intézményi voltát és saját intézményrendszert valósítottak meg (és most gondolnunk kell az ókeresztény kor sajátos irányzataira, a középkor úgynevezett reformmozgalmaira és éppen a reformációból származó közösségekre is, de azt követően még napjainkig is számos más új törekvésre, amely sokszor egyháznak nevezi magát), de mégis mindegyiknek alapcélja az egység Jézus utolsó vacsorai szándéka alapján: „Legyenek mindnyájan egy!”³⁷

Konferenciánk első körében az eredményeket és a lehetőségeket vizsgáljuk a három nagy történelmi egyház részéről, melyek immár nem a szembenállás, hanem a közösségépítés felől tekintenek egymásra. Ilyen értelemben a keresztény egységkeresés egyidős magával a kereszténységgel, és egy kis derűvel a *Credo* egyik megállapítására utalva: az ökumenizmusnak „soha nem lesz vége”. Ugyanis amíg itt a Földön élünk,

³⁶ Jn 20,31.

³⁷ Jn 17,21.

addig érvényes Jakab apostol megállapítása: „Mert sokban vétünk mindnyájan.”³⁸ Pál apostol is erről tesz tanúságot, amikor kijelenti: „Mindnyájan vétkeztek és nélkülözik az Isten dicsőségét, megigazulásukat azonban ingyen kapják, Jézus Krisztus megváltása árán.”³⁹ A keresztyénység és az egyház, mely tehát az üdvösség hordozója, alázattal könyörög Istenhez, hogy ennek a feladatnak meg tudjon felelni. Ha Jézus kérésétől eltekintünk, akkor ránk is érvényes lesz, amit ő a hegyi beszédben mondott, hogy aki tanításából „csak egyet is eltöröl akár az utolsó szavai közül, és úgy tanítja az embereket, azt igen kicsinek fogják hívni a mennyek országában”.⁴⁰

A sok emberi jó szándék mögött nem tündöklük fel a maga teljes ragyogásában éppen a szétszakítottság következtében az Isten egyházáról, mely „az igazság oszlopa és biztos alapja”.⁴¹

A szakadások és az egymástól elszakított keresztyén lét már-már olyan valóság lett, amelyhez elődeink kezdtek hozzászokni, de ahogy a II. Vatikáni Zsinat (1962–1965) megállapította, „a történelem Ura, bőségesebben, mint valaha, árasztani kezdte napjainkban az egymástól különvált keresztyénekre az önbírálat és az egység utáni vágyakozás kegyelmét”.⁴² Ennek az új korszaknak vagyunk most megtapasztalói, és ténylegesen örülhetünk annak, amit szintén a II. Vatikáni Zsinat jelentett ki, hogy „világszerte különvált testvéreink között napról napra szélesebb körben mozgalom kezdődött az összes keresztyén egységének helyreállítására, a Szentlélek kegyelmének ihletése nyomán”.⁴³ Ezek a mondatok 1964. november 21-én nyerték el végső formájukat, amikor VI. Pál pápa *Az egység újraállítása* kezdetű határozatot ellátta kézjeggyel. Azóta eltelt immár ötven év, és van miért hálát adni katolikus részről is a keresztyén egységtörekvés területén.

II. János Pál pápa a húsz évvel ezelőtt megjelent ökumenikus körlevélben kijelenti: „A katolikus egyház beismeri és megvallja gyermekei

³⁸ Jak 3,2.

³⁹ Róm 3,23–24.

⁴⁰ Mt 5,19.

⁴¹ 1Tim 3,16.

⁴² *Unitatis redintegratio*, 1.

⁴³ *Unitatis redintegratio*, 1.

gyöngeségét, tudván, hogy bűneik oly sokszor elárulták és akadályozták az Üdvözítő tervének megvalósítását.”⁴⁴ Az egységért mindent megtenni kész pápa, aki visszafordíthatatlanul elkötelezte magát az ökumenizmus útján, így imádkozott: „Hálát adok az Úrnak, hogy rávezetett minket a keresztények közötti egység és közösség nehéz, de örömben oly gazdag hosszú útjára.”⁴⁵

Ebben a szellemben nyilatkozik Ferenc pápa is, aki Krisztus egységvágyához kapcsolja gondolatait: „Sokkal hihetőbb volna a keresztény üzenet, ha a keresztények legyőznék megosztottságaikat.”⁴⁶

Maga az ökumenikus mozgalom mintegy száz évre vezethető vissza, és el kell ismerni, hogy nem katolikus talajról indult el. Nézzük címszavakban azokat a nagy állomásokat, amelyek elvezették a katolikus egyházat is korábbi véleménye megváltoztatására. Ezek között is az első az edinburgh-i nemzetközi missziós konferencia, melyre a cremonai püspök, Geremia Bonomelli (1831–1914) anglikán barátján keresztül angol nyelvű levelet küldött, hangsúlyozva a keresztények egységének fontosságát. A levelet Silas McBee (1853–1924) olvasta fel, s ez volt az egyetlen „római katolikus hang” a konferencián. Itt fordult elő először az ökumenizmus szó, ám ehelyett először a „pánkeresztény” kifejezést javasolták, mely XI. Piusz pápát arra készítette, hogy a *Mortalium animos* kezdetű levelében (1928. január 6.) óva intse a katolikusokat a vallás igazi egységének megőrzése érdekében. A pápa a mozgalomban inkább indifferentizmust és relativizmust látott, ezért azt határozottan elutasította.

Az edinburgh-i konferencia és a pápai körlevél között mégis létrejött római katolikus részről egy, az anglikánokkal való nem hivatalos találkozó, a híres „Malines-i megbeszélések”. Ezeket Belgium prímása, Malines érseke, Desiré Mercier bíboros (1851–1926) szervezte, négy alkalommal az érseki palotában.⁴⁷ Ugyanebben, az ökumenikus irányába inkább elítélő korszakban született meg Dom Lambert Beauduin (1873–1960) bencés

⁴⁴ II. JÁNOS PÁL PÁPA, *Ut unum sint*, 3 (ford. Diós István), SZIT, Budapest 1996, 7.

⁴⁵ Uo. 6.

⁴⁶ FERENC PÁPA, *Evangelii gaudium* (ford. Diós István), SZIT, Budapest 2014, 138, 244.

⁴⁷ DÉR ISTVÁN, *A malines-i megbeszélések. Mercier bíboros kísérletei az anglikán és a katolikus egyház egyesítése érdekében*, Budapest 1941.

kezdeményezésére már 1925-ben már Amay-sur-Meuse-ben, majd 1939-től a belgiumi Chevtogne-ban egy katolikus–ortodox szerzetesközösség. Ekkor, vagyis 1926-ban alapították az *Irénikon* című folyóiratot, mely azóta is az ökumenikus párbeszéd gyümölcstöze fóruma.⁴⁸

II. János Pál pápa *Ut unum sint* kezdetű körlevelében arról is írt, hogy a felekezetek közötti teológiai dialógusok pozitív és konkrét gyümölcstöket hoztak.⁴⁹ Mialatt az 1925-ben és 1927-ben megalakult *Life and Work* és *Faith and Order* elnevezésű ökumenikus szervezetek 1937 júniusában egyesültek, és 1938 májusában Utrechtben ideiglenes jelleggel létrehozták az Egyházak Ökumenikus Tanácsát, majd 1948. augusztus 30-án Amszterdamban formálisan is létrejött az Egyházak Ökumenikus Tanácsa, addig katolikus részről az egység búvópatakja mégis haladt előre. 1935-től kezdve Paul Couturier (1881–1953) lyoni egyházmegyés pap az egyetemes imahétnek szentelte egész életét. Az ő kezdeményezésére született meg az úgynevezett dombes-i ökumenikus csoport 1937-ben, melynek munkája a teológiai kutatásra, a párbeszédre és az imádságra épül. Ugyanebben az esztendőben, tehát 1937-ben jelent meg Yves Congar (1905–1995) *Megosztott keresztények (Chrétien desunis)* című műve, mely prófétai hangon szólt az egyház egységéről. Ezen a területen kiemelkedő még a jezsuita Charles Boyer-nek (1884–1980), a római Gregoriana Egyetem filozófiaprofesszorának működése, aki éppen Giovanni Battista Montini (a későbbi VI. Pál pápa) ösztönzésére létrehozta az *Unitas* ökumenikus szellemű folyóiratot. Jelentős lépés volt a katolikusok és nem katolikusok közötti baráti találkozókra a párizsi Istina Tanulmányi Központban a domonkos Christophe-Jean Dumont (1897–1991) szervezésében. Közeledve a II. Vatikáni Zsinathoz, rácsodálkozhatunk a paderborni Johann Adam Möhler Ökumenikus Intézet alapítására 1957-ben, mely azóta is meghatározó a katolikus ökumenizmus területén. Még számos egyéb törekvés is jelen volt katolikus részről, válaszként a nagyobb szabadságban mozgolódó protestáns egységtörekvésekre. A tanítóhivatal is érzékelte a változásokat, és az 1949.

⁴⁸ Az 1990-es években Kocsis Fülöp (metropolita érsek) és Orosz Atanáz (egyházmegyés püspök) személyében magyar görög katolikus tagjai is voltak ennek az ökumenikus közösségnek.

⁴⁹ II. JÁNOS PÁL pápa, *i. m.*, 6.

december 23-án megjelent *Ecclesia sancta* kezdetű levelében az ökumenikus mozgalmat már a Szentlélektől inspiráltnak tekintí. A II. Vatikáni Zsinatig olyan teológusokat kell megemlíteni, mint Charles Moeller (1912–1986), Gustave Thils (1909–2000), Karl Rahner (1904–1984), Jean Jérôme Hamer (1916–1996), Johannes Feiner (1909–1985), Pierre Duprey (1922–2007) és Emmanuel Lanne (1923–2010).

A nagy áttörést az elutasításból, a hallgatásból XXIII. János pápa és a II. Vatikáni Zsinat jelentette, amikor a római katolikus egyház nagy hájója „a Szentlélek hátszelével is megerősítve” fordult a nem katolikusok felé. A teológia megújulását jelezte ez a törekvés, melynek során már a zsinat, de később számos dokumentum is nagy hangsúlyt helyezett az ökumenikus nevelésre. Az *Unitatis redintegratio* kimondja, hogy „a hit-tudomány ágait tanítsák az ökumenikus szempont szerint is”. Párbeszéd-ek és kétoldalú megbeszélések egész sora következett, melyek közül csak egyetlenegy emelnék ki – hangsúlyozottan a reformáció 500. év-fordulójára emlékezve –, mégpedig az 1967-ben megkezdődött Római Katolikus–Evangelikus Egységbizottság pontosan ötvenéves munkáját, mely több mint tíz együttesen elfogadott dokumentumával nagymértékben hozzájárult az össskereszténység egységéhez. Ezek között szerepel *A szembenállástól a közösségig* című dokumentum, mely pontosan egy évvel ezelőtt a januári ökumenikus imahét megkezdésekor magyar nyelven is napvilágot látott. Három hónappal ezelőtt pedig, 2016. október 31-én Ferenc pápa és Munib Younan, a Lutheránus Világszövetség elnöke aláírták *Közös Állásfoglalásukat* Lundban, abban a városban, ahol 1947-ben, vagyis hetven évvel ezelőtt megalakult az evangélikus világszervezet. Nagyon friss eredményeink vannak tehát, ha időnként nem is az egyéni elvárásoknak megfelelően. Az egyházak közötti párbeszéd immár az ökumenikus kapcsolatok része lett, és ahogy a mostani konferencia is mutatja, meg kell tennünk azt az erőfeszítést, hogy Krisztus és a Szentlélek erejével az egyetlen egyház közössége felé haladjunk. Ezért kell imádkoznunk, ezért kell tárgyalnunk, hogy mindig továbbléphessünk a szükséges és elégséges látható egység felé.

II. János Pál pápa öt szempontot ajánlott a teológiai megbeszélések témájaként, melyek kifejtése részben megtörtént, részben viszont még hátravan. Az *Ut unum sint* körlevélben olvashatjuk ezeket a témákat: „A

Szentírás és a szenthagyomány kapcsolata”; „Az eucharisztia mint Krisztus testének és vérének szentsége”; „Az ordináció mint szentség”; „A tanítóhivatal mint felelősség és tekintély a hit továbbadásában”; „Szűz Mária Krisztus és az egyház misztériumában”.⁵⁰ Nemcsak a zsinat, hanem az *Ut unum sint* körlevél óta is új megegyezések és bizonyos részletakadályok is megjelentek. Az elmúlt negyed század gyümölcsei között kell számon tartani a három ökumenikus nagygyűlést (Bázel, 1989; Graz, 1997; Nagyszeben/Sibiu, 2007). Az eredmények között kell számon tartanunk a megigazulásról szóló evangélikus–római katolikus *Közös nyilatkozatot* (1999), az *Ökumenikus chartát* (2001), mely mintegy alapokmányként, ökumenikus konstitúcióként rögzíti, hogy a keresztyének között mennyire fontos a hit, a közösség és az együttes elkötelezettség Európáért.⁵¹ Némely nyilatkozat, mint például a *Dominus Iesus* hátráltatja vagy fékezi az ökumenikus párbeszédet, de a szöveg helyes olvasása és értelmezése, lévén itt egy dogmatikus és nem ökumenikus iratról szó, világossá teszi, hogy Krisztus egyetlen és egyetemes üdvöztető voltának elismerése megerősíti a mindig is vallott tanítást, hogy „Jézus Krisztus személye mellett nincs más név az ég alatt az embereknek, amelyben üdvözülhetnek. A most még vegyes érzelmekkel tekintett dokumentum akár meghatározó is lehet néhány évtized múlva, Krisztus-központúsága miatt. A szöveg mögött álló Joseph Ratzinger, aki a *Dominus Iesus* keletkezéskor a Hittani Kongregáció prefektusa volt, XVI. Benedekként került a pápai trónra, ahol nyolc éven keresztül az egyház egységét elsődleges lekipásztori feladatai között tartotta számon. Az ő ideje alatt anglikánok csoportjai tértek át a római katolikus egyházba, amit a 2009. november 9-én megjelent *Anglicanorum coetibus* kezdetű apostoli konstitúció tett lehetővé. 2010. július 1-jétől – Walter Kasper bíborost követően – Kurt Koch bázeli püspököt nevezték ki A Keresztyének Egységét Előmozdító Pápai Tanács élére. Kitartó munkával eredményes kapcsolatokat épített ki Kelet és Nyugat valamennyi egyházával. 2016 két nagy történelmi, ökumenikus találkozásának előkészítésében is fontos szerepe volt. Ezek mind az egyházak között élő párbeszédet je-

⁵⁰ II. JÁNOS PÁL PÁPA, *i. m.*, 7.

⁵¹ A *Charta Oecumenicát* 2001 októberében Hollandia után másodikként a magyarországi egyházak írták alá, elfogadva ezzel annak tartalmát és programját.

lentik, mely, ha emberi mércével lassan is, de a Szentlélek vezetésével bátran haladnak a közös tanúságtétel irányába. A 2016. február 12-i kubbai találkozón és a tavaly év végi október 31-i lundi ökumenikus imaalkalmon közös nyilatkozatok aláírására került sor, melyek a keresztény egységkeresés melletti tudatos elköteleződést jelentik. Most, amikor elérkeztünk a reformáció 500. évfordulójának emlékévéhez, külön ki kell emelni azt az evangélikus–római katolikus közös megemlékező dokumentumot, melyet már 2013-ban összeállítottak, s mely nemcsak arra hivatott, hogy emlékkönyv legyen a reformációról 2017-ben, hanem törekedjen a címben való tartalom megvalósítására, vagyis hogy katolikusok és evangélikusok ténylegesen jussanak el a szembenállástól a közösségig.⁵² Említést kell tenni még arról a két direktóriumról, amely az egység melletti vágyat határozott formába ölti, és voltaképpen intézményesíti. Erről a magatartásról szólt II. János Pál pápa, amikor irreverzibilisnek nevezte a római katolikusok ökumenikus elkötelezettségét.⁵³ 1967-ben és 1970-ben megjelent a Keresztény Egységtitkárság kiadásában az *Ökumenikus Direktórium* és a hozzá kapcsolódó *Instrukció*. Majd 1993-ban napvilágot látott a *II. Ökumenikus Direktórium*, amely még részletesebben tért ki az ökumenizmus elveinek és szabályainak alkalmazására.⁵⁴ Mindkét ökumenikus direktórium különleges hangsúlyt helyez az ökumenizmusra a felsőoktatási intézményekben.

2016. október 31-én a kereszténység történetének új és meghatározó eseménye történt. 500 évvel a protestáns reformációt követően az akkor egymással szembehelyezkedő keresztény felekezetek, jelesen a Ferenc pápa képviselte római katolikus egyház és a Younan Munib által képviselt Lutheránus Világszövetség a múlttal megbékélve közös imádsággal és egy írásba is foglalt elkötelezettséggel a svédországi Lundban azt az egységet építették, amelyért Jézus Krisztus szenvedése előestéjén imádkozott.

⁵² Vö. LUTHERÁNUS–RÓMAI KATOLIKUS EGYSÉGBIZOTTSÁG, *A szembenállástól a közösségig. Evangélikus–római katolikus közös megemlékezés a reformációról 2017-ben*, Luther Kiadó, Budapest 2016.

⁵³ II. JÁNOS PÁL PÁPA, *i. m.*, 7. („*Ecclesia catholica modo irreversibili se tradidit itineri inquisitionis oecumenicae conficiendo.*”)

⁵⁴ Vö. KERESZTÉNY EGYSÉGTITKÁRSÁG, *Ökumenikus Direktórium* (1967, 1970), SZIT, Budapest 1983; KERESZTÉNYEK EGYSÉGÉT ELŐMOZDÍTÓ PÁPAI TANÁCS, *II. Ökumenikus Direktórium* (1993), SZIT, Budapest 1996.

ISTEN IGÉJE A LUTHERÁNUS ÉS A REFORMÁTUS TEOLÓGIÁBAN

CSEPREGI ANDRÁS

Luther Szentírás-értelmezése: Isten igéje mint törvény és evangélium

Walter Mostert, Luther egyik fontos 20. századi értelmezője szerint, „Luther írásértelmezése a modern egzegézisben nem játszik lényeges szerepet. Nem az egzegetikai tudományágak, hanem az egyháztörténet és a rendszeres teológia az a terület manapság, ahol Lutherrel foglalkoznak.”⁵⁵. Tanulmányomban engem is ez a megfigyelés vezet. Bár a témánk Luther Szentírás-értelmezése, s bár az írásmagyarázati megközelítést az is indokolná, hogy Luther wittenbergi professzori működése során évtizedeken keresztül bibliai könyveket, s közöttük is főleg ószövetségi könyveket magyarázott, nem teszek kísérletet arra, hogy akár a Luther korabeli, akár a mai bibliaértelmezések összefüggéseibe próbáljam állítani Luther Szentírás-értelmezését. Ehelyett abból igyekszem megmutatni valamit, hogy milyen teológiai kérdéseket tett fel Luther a Szentírásnak, s a kérdéseire milyen válaszokat talált, valamint ez a folyamat hogyan ágyazódik bele az ő élettörténetébe és az evangélikusság születésének a történetébe egyaránt.

Luther Szentírás-értelmezéséről a fenti szemlélet szerint is sokféle tematika szerint lehet beszélni. Azért választottam a címben megjelölt té-

⁵⁵ WALTER MOSTERT, *Az „önmagát értelmező Szentírás”* (ford. SEBEN ISTVÁN), Budapest 1996, 7.

mát: Isten ígéje, mint törvény és evangélium, mert ez az a jellegzetes lutheri szemlélet, ami az ő személyes útkeresésében gyökerezik, s ami olyan alkotó részévé lett az evangélikus dogmatikának, hogy az evangélikus teológiai gondolkodást ma is messzemenően meghatározza. Ez a téma összeköti Luther kora és a saját korunk – sok szempontból igen távoli – világait, valamint a Luther dilemmáiban való elmélyülés meggazdagíthatja a saját kérdéseinken való töprengést is.

Kulcs a Szentíráshoz – a „toronyélmény”

A reformátori felismerés áttörését Luther, évtizedekkel később, több visszatekintésben is megörökítette. Az alábbi válogatás Virág Jenő lelkész, hittanár 1937-ben született *Dr. Luther Márton önmagáról* c. könyvéből való, amely sok kiadást megért, és máig töretlen népszerűséget élvez az evangélikus olvasók között. A „toronyélményre” Luther többször is visszatekintett, utoljára egy évvel a halála előtt, ezekből a visszatekintésekből szerkesztett Virág egy hosszabb beszámolót, amiből most röviden idézek–egy-egy bekezdésbe tömörítve az ugyanazon lutheri visszatekintésből származó mondatokat.

„'Igaz' és 'Isten igazsága' ezek az ígék villámcsapásként hatottak lelkiismeretemre. Megborzadtam, amikor hallottam őket. Ha Isten igazságos, akkor büntetnie kell. De amint egyszer ebben a torony-szobácskában tépelődtem ezek fölött az ígék fölött: 'Az igaz ember hitből él' (Róm1,17) és 'Isten igazsága', Isten kegyelméből ezt gondoltam: ha nekünk, mint igazaknak, hitből kell élnünk, és ha Isten igazsága minden hívőnek üdvösségére van, akkor ez nem lehet a mi érdemünk, hanem csak Isten irgalmassága. Mert Isten igazsága az az igazság, mellyel minket Krisztus által igazzá tesz és megvált. Így ezeket az ígéket megszerettem. A Szentírás értelmét ebben a toronyban tette világossá előttem a Szentlélek.

[Róm 1,17-ben] láttam meg, milyen igazságról szól Pál apostol. Előzőleg ez áll az ígében: 'Igazság'. Erre összevetettem az ige elvont tartalmát (igazság) és valóságos tárgyát (az igaz ember) s bizonyosságra jutottam ügyem felől. Kezdtem különbséget tenni a törvény

igazsága és az evangélium igazsága között. Előzőleg semmi más nem hiányzott nekem, csak az, hogy különbséget tegyek a törvény és az evangélium között. Mindent egynek vettem és azon a véleményen voltam, hogy Krisztus és Mózes között azon a korszakon, melyben éltek és tökéletességük fokán kívül nincs különbség. Amikor azonban az igazi különbségre rájöttem, hogy ti. más a törvény és más az evangélium, akkor átküzdöttem magam a nehézségeken.

[G]yűlöltem ezt az igét: 'Isten igazsága', mivel – az összes egyházi tudósok szokása és szóhasználata szerint – azt tanultam, hogy ezt bölcselileg kell értelmezni, mint úgynevezett alaki, vagy cselekvőleges (aktív) igazságot, mely szerint Isten igaz és megbünteti a bűnösöket s igazság nélkül szűkölködőket. Én pedig az igaz és bűnösöket büntető Istent nem szerettem, sőt ellensége voltam neki. Ugyanis bármennyire kifogástalan volt is mindenkori szerzetesi életem, Isten előtt bűnösnek éreztem magam, lelkiismeretem állandóan háborgott és semmiképpen sem tudtam abban bízni, hogy őt az én elégtételeim kiengesztelik. (...) Ezt mondtam: hát nem elég, hogy a nyomorult és örökre elkárhozott bűnösöket az eredeti bűn következtében mindenféle baj terheli a tízparancsolatbeli törvény által, – nem, ez az Isten az evangéliummal a régi szenvedésre még új szenvedést halmoz és az evangéliumban is az ő félelmetes igazságát és haragját tárja fel! (...) Ez mindaddig tartott, míg végül hosszú napokon és éjszakákon át tépelődvén, Isten kegyelméből az igék belső összefüggésére fordítottam figyelmemet. Éspedig: 'Istennek igazsága jelentetik ki abban (...) miképpen meg van írva: az igaz ember hitből él.' Ekkor Isten igazságát úgy kezdtem értelmezni, mint azt az igazságot, melyben az igaz ember Isten ajándékozása folytán él, mégpedig hitből. Most kezdtem megérteni, hogy ennek az igének: az evangéliumban Isten igazsága jelentetik ki, az az értelme, hogy ti. ez az igazság elfogadott (passív) igazság, amellyel minket a kegyelmes Isten igazzá tesz a hit által, amint megíratott: 'Az igaz ember hitből él'. Ekkor úgy éreztem, mintha teljesen újjá születtem volna, s mintha tárt kapukon át magába az Édenkertbe léptem volna be. Erre előttem az egész Szentírás más értelmet nyert. (...) Később olvastam Augustinusnak a 'Lélek és betű' című könyvét, amelyben várokozásom ellenére azt találtam, hogy 'Isten igazságát' ő is hasonlóan értel-

mezi, ti. annak az igazságnak, mellyel Isten ruház fel bennünket, amikor megigazít minket. Ő ugyan ezt nem részletezi és Krisztus igazságának nekünk ajándékozásáról nem meg mindent világosan, Augustinus mégis azt akarta, hogy Isten igazságát olyan igazságként tanítsák, amellyel mi igazakká tétetünk.”⁵⁶

Heiko A. Oberman, a reformáció kutatója Lutherről szóló 1982-ben megjelent *Luther: Mensch zwischen Gott und Teufel* című könyvében részletesen ismerteti a reformátori felismerés áttörésének hátterét. Kiemeli, hogy ami a késői lutheri visszaemlékezések tükrében egy döntő élménynek, „toronyélménynek” tűnik, az inkább egymást követő felismerések sorozata lehetett, amely 1512-től, Luther professzori működésének kezdetétől egészen 1519-ig tarthatott. Oberman több szellemi forrást és hatást is megmutat, mint a reformátori felismerések szükséges, de nem elégséges feltételeit–mindig hangsúlyozva, hogy ezek a hatások önmagukban nem magyarázzák Luthert, hiszen nem tekinthetünk el attól a személyes érintettségtől és harctól, ami Luthert az útkeresés során vezette, s amiről mély átéléssel számol be a késői visszatekintésekben is. Az Oberman által azonosított hatások közül most kettőt emelek ki röviden: a *via moderna* követését és az Augustinus munkáiban való elmélyülést.

A William Ockham által még a 14. század első felében kezdeményezett nominalista filozófiai szemlélet a 15. század során az új út, a *via moderna* mozgalmában teljesedett ki. Az új út követői a régi utat (*via antiqua*) járókkal szemben azt képviselték, hogy az érzékelhető és meg tapasztalható konkrétumok (például egy konkrét emberi személy) mögött álló elvont kategóriák (az emberiség) nem metafizikai valóságok, hanem csak nevek. A régi út szemléletének olyan gondolkodók adtak tekintélyt, mint Aquinói Tamás vagy Duns Scotus, de velük szemben fokozatosan megerősödött az új utat járók mozgalma is, olasz, francia és német nyelvterületen egyaránt. A 15. század végén Tübingenben működő Gabriel Biel követői szemében a második Ockham volt. Négy évvel azelőtt, hogy Luther az erfurti egyetem diákja lett volna, 1497-ben, két professzor, Trutfetter és Arnoldi nyilvános dispután fejezték ki az egyetem elkötelezettségét a nominalizmus mellett, és nominalista kategóriák

⁵⁶ VIRÁG JENŐ, *Dr. Luther Márton önmagáról*, Budapest 1943, 72–75.

szerint építették fel az egyetem képzéseit. Azon az egyetemen tehát, ahol Luther 1505-ben megszerezte a magiszteri diplomáját, természetes volt a *via moderna* kísérletező szelleme, az elvont filozófiai elméleteknek a tapasztalat és az értelem tükrében folytatott ellenőrzése, ami soha nem látott lendületet adott a természettudományok, az orvostudomány és a jogtudomány kutatásának és oktatásának. De az új út nem hagyta érintetlenül a teológiát sem: Arnoldi hangsúlyozta, hogy minden teológiai elméletet alá kell vetni az egyház szabályai szerint értelmezett Szentírás kontrolljának. Amikor tehát 1521-ben Luther a worms birodalmi gyűlés előtt majd azzal utasítja el a felszólítást, hogy vonja vissza a tanításait, hogy semmit nem von vissza, hacsak a Szentírással vagy észérvekkel meg nem győzik a tévedéséről, az erfurti egyetemen tanulatokat fogja alkalmazni. Luther tanárai valószínűleg nem láthatták, hogy az általuk tanított módszer a teológiában olyan következményekhez vezethet, amiket Luther majd képvisel. Azzal sem számoltak, hogy a *via moderna* nemcsak az Arisztotelészt magyarázó tekintélyek megkérdőjelezéséhez vezet el, hanem magának Arisztotelésznek az elutasításához is. Luther a nominalizmus eszközeinek alkalmazása révén teológusként azt a referencia-mezőt is maga mögött hagyta, amely magának a nominalizmusnak a szülőföldje, otthona volt.⁵⁷

Az Arisztotelész örökségével való szembeforduláshoz Luther Augustinus tanulmányozása révén jutott el: Augustinus teológiája a *via moderna* mellett a második szükséges, de nem elégséges feltétele a reformatori felismeréseknek. Oberman elmondja, hogy egy zwickau könyvtárban találták meg 1889-ben és 1890-ben azokat a könyveket, melyek közül egyet, az 1489-ben Strasbourghban kiadott Augustinus írásait tartalmazó kötetet Luther, mint fiatal szerzetes, 1509-ben sűrű lapszéli jegyzetekkel látott el. Arról is tudunk, hogy 1509-1510 téli félévének során Luther Augustinus két nehéz, késői munkájához (*De Trinitate* és *De civitate Dei*) is jegyzeteket készített. A korai jegyzetek előrevetítenek valamit abból a felismerésből, ami teljes nyilvánosságot majd csak 1517 szeptemberében, a skolasztikus teológiát, benne mind az új utat, mind Arisztotelészt megkérdőjelező disputában fog csak kapni. Ilyen mondatokat olvasunk:

⁵⁷ HEIKO A. OBERMANN, *Luther: Man between God and the Devil* (ford. EILEEN WALLISER-SCHWARZBART), New Haven & London 1989, 113–123.

„Augustinus még az észérveket is használja, hogy bebizonyítsa, hogy a filozófia mindenestül ostobaság! Képzeld el, mit jelent ez!”. Vagy: „Csofálatosnak tartom, hogy tudósaink nyíltan állítják, hogy Arisztotelész nem áll szemben a katolikus tanítással.” Oberman hangsúlyozza, hogy Luther Augustinus iránti érdeklődésében nem játszik szerepet az a tény, hogy történetesen az ágostonos rend tagja volt, hiszen a rend körében folyó oktatásban Augustinus munkái nem voltak kötelező olvasmányok, Luthert tehát a személyes érdeklődés vezette. 1509-től kezdve tanúi lehetünk a nominalizmus és Augustinus „különös középkori szövevségének”, amelynek világában Luther majd felfedezi és értelmezni kezdi Pál apostolt is.⁵⁸

Luther 1512-ben kezdte meg professzori munkáját a wittenbergi egyetemen, első előadásait pedig a zsoltárokról tartotta 1513 és 1515 között. Első zsoltárelőadásában olvassuk ezt a mondatot: „A Szentírással kapcsolatban az a legfontosabb, hogy meg tudjuk különböztetni a betűt és a lelket, mert ez teszi a teológust igazi teológussá.” Ebben a mondatban Augustinus szóhasználatát követi, amint erre a késői visszatekintésben utal is. Néhány évvel később (1521-ben) ugyanezt a gondolatot már páli kifejezésekkel fogalmazza meg: „Jóformán a teljes Szentírás és az egész teológia azon múlik, hogy tisztában vagyunk-e azzal, mi a törvény, és mi az evangélium.” Tíz évvel később így szól: „Aki az evangéliumot helyesen el tudja választani a törvénytől, az adjon hálát Istennek, mert immár igazi teológussá lett.” Egy újabb esztendő múlva: „Mert nehéz elválasztani a két dolgot egymástól. Ezért akarja Pál, hogy a kereszténység jól megkülönböztesse őket, azaz a törvényt és az evangéliumot... S vigyázz, nehogy összekevered őket! Mert, ha ez megtörténik, egyiket, olykor pedig mindkettőt elveszítjük...”⁵⁹ A páli teológia felfedezése, és különösen is a Római levél szóhasználatával való azonosulás, maradandó hatást gyakorolt Luther Szentírás-értelmezésére, teológiájának formálódására, ezen keresztül pedig az evangélikus dogmatikára.

⁵⁸ Uo. 158–161.

⁵⁹ Idézi őket: GERHARD EBELING, *Luther: Bevezetés a reformátor gondolkodásába* (ford. SZITA SZILVIA), Budapest 1997, 82–83.

Luther néhány korai kísérlete a törvény és evangélium megkülönböztetésének mint írásmagyarázati elvnek az alkalmazására

Az itt következő bekezdésekben arra mutatok néhány példát, hogy a *Szentírás* értelmezése során Luther hogyan igyekezett alkalmazni a törvény és az evangélium megkülönböztetését. A példáink 1522 és 1530 közül valók, nem érintik tehát a reformátor szemléletének későbbi változásait, finomodásait. Jól szemléltetik viszont azt a helyzetet, amiben a reformációi felismeréseknek a gyakorlatba való átültetése során, két fronton is (Rómával, illetve a radikális mozgalmakkal) harcban állva Luther felismerései egyre pontosabban formát öltöttek, s egyre inkább írásmagyarázati, teológiai alapelvekké váltak.

Az első példánk a Mi az evangélium? című, 1522-ben született írásból való.

„[C]sak egy evangélium van, ám ezt több apostol is megírta. (...) Az 'evangélium' nem más, mint egy Krisztusról szóló beszéd, vagy történet. (...) Az evangélium legrövidebb megfogalmazása ugyanis ez: Krisztus Isten Fia, értünk ember lett, meghalt és feltámadt, a mindenség ura lett. Pál következetesen ennyit vesz fel a leveleibe, mellőzi az összes csodát és Jézus életét, amelyek a négy evangéliumban olvashatók, ám ez mégis bőségesen elegendő arra, hogy a teljes evangéliumot összefoglalja. (...)

Mivel Pál és Péter nem tesznek mást, mint hogy Krisztust tanítják az említett módon, ezért leveleik sem nevezhetők másnak, mint evangéliumnak. S persze a próféták is, akik az evangéliumot hirdették, és előre megígérték Krisztust – amint Pál megjegyzi itt (Róm 1,2), s mindenki tudja –, ahol Krisztusról beszélnek, ott az ő tanításuk is a tiszta, igaz evangélium, akár Lukács vagy Máté is írhatta volna.

Másodszor: ne csinálj Krisztusból Mózeset, mintha a többi szenthez hasonlóan ő is csak tanítását és példáját állítaná elénk, mintha az evangélium tankönyv vagy törvénykönyv volna. (...)

Az evangélium veleje az, hogy mielőtt példát vennél Krisztusról, felismered és elfogadod őt mint Isten ajándékát és adományát, amely immár a tiéd. (...)

Ha már elfogadtad Krisztust mint üdvösséged alapját és velejét, akkor következik a második pont, hogy példát végy róla, s úgy szenteld magad a felebarát szolgálatára, ahogyan–mint láttad–ő neked szentelte magát. (...)

Ebből is látod hát, hogy az evangélium nem törvénykönyv vagy szabályzat, amely cselekedeteket követel tőlünk, hanem isteni ígéretek könyve, amelyben Isten Krisztusban megígéri, felajánlja és nekünk ajándékozza minden jótéteményét. Az, hogy Krisztus és az apostolok sok hasznos tanítást is adnak nekünk, s a törvényt is magyarázzák, ugyanolyan jótétemény, mint Krisztus más cselekedetei, hisz a helyes tanítás nem éppen megvetendő ajándék. Ezért is látjuk, hogy ő nem fenyeget és kényszerít bennünket, mint Mózes a maga könyvében, vagy, ahogy a törvényeknél megszoktuk, hanem szelíden és szeretettel tanít, egyszerűen elmondja, mit tegyünk, mit kerüljünk, mi vár a gonoszokra és a jókra, senkit sem szorongat vagy erőltet. Olyan gyengéden tanít, hogy inkább lelket önt belénk, mintsem parancsolgat, mikor ezzel kezd: 'boldogok a szegények', 'boldogok a szelídek' (Lk 6,20; Mt 5,5) stb. Mózes azonban így beszél: megparancsolom, megtiltom, s emellett fenyegeti és szörnyű büntetésekkel riogatja a népet. Ha megszívleled ezt a tanítást, haszonnal fogod olvasni és hallgatni az evangéliumot."⁶⁰

Jól látszik ebből a szakaszból, hogy – hűen az irat címéhez – Luther elsősorban az evangélium értelmét igyekszik meghatározni. Amikor így definiálja: az evangélium „Krisztusról szóló beszéd”, hamar kiderül, hogy ezt így érti: a Krisztus megváltó művéről szóló tanúságtétel, igehirdetés. Ez az evangélium Luther szerint, s ettől megkülönbözteti Krisztus tanítását is, és Krisztus példáját is, amiről az evangélisták beszámolnak. Arra inti az olvasót, hogy először igyekezzék megérteni és elfogadni a Krisztus megváltó művéről szóló igehirdetést, azaz az evangéliumot, ezután pedig a félreértés veszélyét elkerülve fordulhat Krisztus tanítása és példája felé, hogy azt megfogadja, illetve kövesse. Ezt a korai értelmezést azért tartom figyelemreméltónak, mert szemben a ké-

⁶⁰ Luther válogatott művei Vol. 5, *Bibliafordítás, vigasztalás, imádság* (szerk. CSEPREGI ZOLTÁN), Budapest 2011, 269–272.

sőbbi lutheri szövegekben, s az evangélikus dogmatikában is rögzült sorrenddel, miszerint Isten igéje *törvény és evangélium*, ebből inkább a másik logikai rend következik: Isten igéje *evangélium és törvény*. A sorrend kérdése gyakran vezetett vitához evangélikus és református teológusok között, érdemes volna utánajárni, hogy ennek a szövegnek a reflexiója szerepet kapott-e a viták során.

A második példánk az *Előszók az Újszövetséghez (1522-1530)* című gyűjteményből való, amelyben Luther a pontosító célú teológiai viták során gyakran felmerülő kérdésekre is válaszol, ezek közül most hármat emelek ki:

Melyek az Újtestamentum valódi és legékesebb könyvei?

„[M]agad is igaz ítéletet és különbséget tehetsz a könyvek között, mert felismered legjavukat. János evangéliuma és Szent Pál levelei, legfőképpen a rómaiakhoz írt, és Szent Péter első levele e könyvek magja és veleje (...). Ezek ugyan Krisztusnak kevés cselekedetét és csodatételét beszélik el, azonban annál ékebben mutatják neked, mint vesz erőt a Krisztusban való hit a bűn, a halál és a pokol felett, hogy életet, igazságot és üdvösséget adjon, amely, mint hallhattad, az evangéliumok igazi természete.

Ha pedig egyiktől búcsút kellene vennem Krisztus cselekedetei vagy prédikációi közül, szívesebben válnék meg a cselekedetektől, hogysem a prédikációktól. Mivel a cselekedetek nem használnak; beszédei azonban életet adnak, ezt maga is mondja (Jn 6,63; 8,51). Mivel János evangéliuma Krisztusnak kevés cselekedetét, ám annál több prédikációját megírja, a három evangélista ellenben sok szót veszteget a cselekedetekre és keveset a beszédekre, János evangéliuma az egy, gyengéden szóló, igaz Főevangélium, amelyet a másik három előtt sok arasszal előbbre és magasabbra kell tartanunk. Amint Szent Pál és Péter levelei is jóval előbbre valók Máté, Márk és Lukács evangéliumánál.”⁶¹

Luther itt éles elhatárolásokkal építi tovább a már a *Mi az evangélium?* c. írásában megfogalmazott meghatározást, több figyelmet szentelve an-

⁶¹ Uo. 290.

nak is, hogy mi *nem* az evangélium. Az itt pontosított definíciót állandóan szem előtt kell tartanunk, amikor akár későbbi Luther iratokban, akár a hitvallási iratokban az evangéliumra való hivatkozással találkozunk: a szerzők ebben az erősen elhatárolt értelemben használják a kifejezést.

Melyek az apostoli iratok?

„Szent Jakab levelét, noha a régiek elvetették, magam sokra becsülöm és igen nagyra tartom, mivel nem emberi tanítást ad, hanem állhatatosan Isten törvényéről beszél. Ám nem gondolhatom apostoli írásnak a következőkért.

Először, mert Szent Pál és minden más írás ellenében cselekedeteknek tulajdonítja a megigazulást, mondván, hogy Ábrahám is cselekedetei által igazult meg, mikoron fiát feláldozta (Jak 2,21). (...)

Másfelől, hogy keresztény embereket akar tanítani, azonban hosszú tanításában egyszer sem emlékezik meg Krisztus szenvedéséről, feltámadásáról és Lelkéről. Némely helyeken megnevezi ugyan Krisztust, ám semmit nem tanít róla, csupán a közönséges, Istenbe vetett hitről beszél. Az apostolok valódi hivatala azonban az, hogy Krisztus szenvedését, feltámadását és hivatalát hirdessék... (...) Nem apostoli tanítás az, amelyik Krisztusról nem ejt szót, még ha Szent Péter vagy Szent Pál tanítaná is. Ellenben mindaz, ami Krisztust hirdet, apostoli tanítás, még ha Júdás, Annás, Pilátus vagy Heródes szájából származnék is.”⁶²

Az evangélium fenti definícióját Luther itt az apostoliság meghatározására is kiterjeszti, nyilvánvalóan azzal a céllal, hogy az apostoliság érvével is támogathassa meggyőződését. A Jakab levelére vonatkozó ítélete később finomodott, arról nem tudok, hogy kifejezetten visszavonta-e az apostoliságot elvitató mondatokat, de az *Előszók* későbbi kiadásában ezek már nem olvashatók.

⁶² Uo. 317.

Melyik az Újszövetség legfontosabb könyve?

„[A Római levél] az Újtestamentum valóban legfontosabb részlete és a legvilágosabb evangélium, amely méltó és érdemes arra, hogy a keresztény ember nemcsak hogy szóról szóra, kívülről tudja, de napra nap úgy törődjék vele, mint a lélek mindennapi kenyerével.”⁶³

Ez a megjegyzés előre vetíti az evangélikus dogmatikának azt a karakterét, hogy érvelésében szorosan követi a Római levél néhány szakaszának, különösen is a törvény és az evangélium kapcsolatáról szóló elbeszélésnek a gondolatmenetét, a Szentírás egészét pedig a Római levélen keresztül olvassa és magyarázza.

A harmadik példánk azt mutatja meg, hogy a lutheri írásmagyarázat a már kialakult keretek között hogyan reagált a kor kríziseire. A *Keresztények és Mózes* (1526) című írás alábbi mondatai a parasztháború tanulságait igyekeznek megfogalmazni:

„Ha tehát valaki eléd tartja Mózeszt a parancsolataival, és kényszeríteni akar téged, hogy kövesd azokat, mondd ezt: 'A zsidókhoz menj a te Mózeseddel, engem hagyjál vele békén, én nem vagyok zsidó.' Ha egy részt is elfogadok Mózesből, mondja Pál a galátáknak (Gal 5,3), az egész törvényt köteles vagyok betartani. Mózesből ugyanis egy pontocská sem vonatkozik ránk.”⁶⁴

(Három ok miatt mégis érdemes figyelni Mózesre: okos dolgokat ír a kormányzásról; Krisztusról szóló ígéretekről ír; a hit, a szeretet és a kereszt szép példáit hozza; mégis a legfontosabb:)

„Óvatosan kell az Írással bánnunk és eljárunk. Az ige kezdettől fogva különböző módokon szólalt meg, ezért nemcsak arra kell ügyelnünk, Isten szava-e, Isten mondta-e, hanem még inkább arra, kinek mondta Isten, minket érint-e vagy mást. Ez akkora különbség, mint a nyár meg a tél. Isten sokat beszélt Dávidhoz, megparancsolt neki egyet és mást, de ehhez nincs közöm, nem is nekem mondta. Tud hozzám is szólni, ha akar. Azt az ígét tartsd szem

⁶³ Uo. 292.

⁶⁴ Uo. 338.

előtt, ami téged érint, ami hozzád szól, s ne azt, amit valaki másnak szántak. Kétféle ige van az Írásban: az egyikhez nincs közöm, nem érint engem, a másik pedig rám vonatkozik, s erre, amelyhez van közöm, merészen ráhagyatkozhatom, akár egy erős sziklára. Ha nem hozzám szól, hallgatnom kell. A hamis próféták kapva kapnak rajta és így szólnak: 'Kedves nép, ez Isten szava.' Ez igaz, ki is tagadná? De mi nem az a nép vagyunk, amelyhez ez szól. Isten sem ezt, sem azt nem parancsolta nekünk abból, amit őnekik elrendelt. A rajongók fölkapták, mert valami újat szerettek volna előcibálni, s ezt mondták: 'Az Ószövetséget is be kell tartani.' Ezzel olyan csávába kerültek a parasztok, amelyből nem fognak egyhamar kikecmeregni, hiszen a szegény népnek élete, vagyona, családja ráment erre, mint sajnos láttuk és megéltük."⁶⁵

A fent megismert példák két dologra mutatnak rá. Az egyik: Luther igyekezett a „toronyélmény” során kapott felismeréseit egyre szélesebb körben és következetesebben érvényesíteni az írásértelmezés során. A másik: egy-egy kijelentése önmagában egyszerre volt erőteljes és egyoldalú, amelyek alkalmat adhattak és adtak is arra, hogy kiragadott mondatokként szélsőséges vagy túlzottan leegyszerűsítő nézetek származzanak belőlük. Az evangélikus dogmafejlődés következő évtizedei során sok figyelmet kapott ezeknek a veszélyeknek a megelőzése.

A törvény és az evangélium az evangélikus hitvallási iratokban

Az *Ágostai Hitvallás* Philipp Melanchton által fogalmazott szövege, meglepő módon, nem tartalmazza a „törvény és evangélium” terminológiát. Meglepő, hiszen a szerző Luther legközelebbi munkatársa, teológiájának a legjobb ismerője. A második meglepetés viszont akkor ér bennünket, amikor kézbe vesszük az *Ágostai Hitvallás* 1530. június 25-i felolvasása után néhány héttel, szeptember 22-én benyújtott *Apológia* szintén Melanchton által fogalmazott szövegét. Az *Apológia* egyetlen hosszú cikkben válaszol az *Ágostai Hitvallás* IV. (a megigazulásról), V. (az egyházi szolgálatról), VI. (az új engedelmességről) és a XX. (a hitről és a jó cselekedetekről) szóló cikkekkkel szemben megfogalmazott ellenvetések-

⁶⁵ Uo. 342.

re, a IV., a megigazulásról szóló cikkében, az eredetileg vitatott cikkek terjedelmét sokszorososan meghaladó terjedelemben. Ebben a később evangélikus hitvallásként elfogadott szakaszban, mégpedig annak hangsúlyos, második bekezdésében, megjelenik a törvény és az evangélium terminológiája, nem teljesen Luther szóhasználata szerint, de annak megfelelő tartalommal:

„Az egész Szentírás két fő részre osztandó: törvényre és ígéretekre. Egyes helyeken ugyanis a törvényt hirdeti, másutt pedig a Krisztusról szóló ígéretet nyújtja, még pedig vagy olyan módon, hogy Krisztus eljövetelét ígéri és őérette a bűnbocsánatot, a megigazulást és az örök életet, – vagy pedig az evangéliumban a megjelent Krisztus maga ígéri a bűnbocsánatot, a megigazulást és az örök életet.”⁶⁶

A hosszú cikk a törvény és az ígéretek megkülönböztetésének és összekapcsolásának a logikáját követve fejti ki igen részletesen a megigazulást szerző hit és a jó cselekedetek (ez utóbbit gyakran, más szóhasználatlaltal így írja le: a szeretet és a törvény betöltése) összefüggéseit.

Következő hitvallási iratunk, az 1537-ben született *Schmalkaldeni Cikk*ek Luther munkája, s nagy szerepet is kap benne a törvény és az evangélium megkülönböztetése és összekapcsolása. Az iratot Luther azal a reménységgel írta, hogy egy majdani zsinaton az evangélikus álláspontot fogja képviselni – ilyen zsinatot Róma végül nem hívott össze. A szöveg előszóval kezdődik, ezt a szentháromságtant megerősítő *Főtételek* követi, majd a második részben az a négy tétel következik (a megigazulásról, a miséről, az alapítványi intézetekről és kolostorokról, végül pedig a pápaságról), amelyekről Luther nem tudja elképzelni a vitát. A harmadik részben adja elő a „tárgyalható tételeket”, s itt szerepelnek az írásértelmezéssel és általában a teológiával kapcsolatos legértékesebb gondolatai. A kifejtés sorrendjében: a bűn, a törvény, a megtérés, az evangélium, a keresztség, az oltáriszentség, a kulcsok hatalma és a gyónás. A törvény gátat vet a bűnnek, leleplezi a bűnt, és kétségbeesésbe taszít, de az evangéliummal együtt megtérésre vezet; az evangélium pedig, amely gyökerében a Krisztus szolgálatáról szóló örömhír, kiteljesedik, ekképpen:

⁶⁶ Konkordia Könyv – Az evangélikus egyház hitvallási iratai Vol. I., Budapest 1957, 81.

„Most újból visszatérünk az evangéliumra, amely nem egyféleképpen ad nekünk tanácsot és segítséget a bűn ellen. Isten kegyelme gazdagon árad. Először a hirdetett ígében, amelyben a bűnök bocsánata hirdettetik az egész világnak. Ez az evangélium igazi szolgálat. Második a keresztség, harmadik az oltári szentség, negyedik a kulcsok hatalma és a testvéri beszélgetés és a testvéri vigasztalás, Mt 18,20: 'Ahol ketten vagy hárman egybegyűlnek' stb.”⁶⁷

Az evangélium jelentéstartalmának meggazdagodásával párhuzamosan elindult a törvény jelentéstartalmának a kiterjedése is. Az *Ágostai Hitvallás*, az *Apológia* és a *Schmalkaldeni Cikk*ek tanítása még nem bizonyult elég artikuláltnak ahhoz, hogy eligazítson abban a kérdésben, hogy vajon mi a törvény szerepe a megtért, megújult életű keresztyén ember életében. Világosan beszéltek a törvény „első és második használatáról” (megmutatja, hogy mi Isten akarata és mi a bűn, valamint szembesíti az embert jóra való képtelenségével, kétségbe ejti és Krisztus elé kényszeríti), de sok vitához vezetett az a kérdés, hogy a megtért ember számára van-e szerepe, az előző szóhasználatból élve, van-e a törvénynek „harmadik használat”. Az első úgynevezett *antinomista* vitára még Luther életében, 1537-ben sor került, s a vita később, Luther halála után is felhangzott. Luther álláspontja az volt, hogy a megújult életű keresztyén ember is bűnös marad (*simul iustus et peccator*), ezért haláláig szüksége van a törvény útmutatására is. Luther gyakran sarkos kijelentéseit ismerve könnyű elképzelni azt a helyzetet, hogy nem mindig tudta egy-egy vitában könnyen érthetővé tenni az álláspontját, s az utána következő nemzedéknek sok tennivalója maradt egy kiegyensúlyozott álláspont kidolgozása érdekében. Ez történt a törvény harmadik használatáról szóló tanítás esetében is. Az 1577-ben született *Egyességi irat*, az utolsóként létrejött evangélikus hitvallás mindkét fejezetében részletesen értekezik mind a törvény és az evangélium megkülönböztetéséről, mind pedig a törvény harmadik használatáról.⁶⁸ Az eredeti személyes, és gyakran nagyon szenvedélyes hangon kifejezett lutheri felismerés ezzel

⁶⁷ Luther Márton *négy hitvallása* (ford. PRÖHLE KÁROLY), Budapest 1983, 299.

⁶⁸ *Egyességi irat. A Magyarországi Evangélikus Egyház hitvallási iratai* Vol. 5. (szerk. REUSS ANDRÁS), Budapest 2015.

egy olyan árnyalt és kiegyensúlyozott megfogalmazást kapott, ami jó kiindulópontja lehet a keresztény hit és élet titkait kutató mai beszélgetéseknek is.

ROKAY ZOLTÁN

Az úgynevezett „Wolfenbütt’ler Psalter” (1513, Luther) és a hermeneutika (Gerhard Ebeling)

A téma meghatározása

Ha a „Wolfenbüttel” helynevet halljuk, Gotthold Ephraim Lessing (1729–1781) és a Herzog August Bibliothek jut eszünkbe, ahol Lessing könyvtáros volt.

A könyvtár kincsei között őriznek egy latin nyelvű zsoltároskönyvet, a szövegen belül nagy sorközökkel és széles lapszéllal a glosszák és a „scholionok” bejegyzésére. A könyvet 1513-ban nyomtatták Johannes Grunenbergnél. A könyv Luther tulajdona volt és az ő kéziratos gloszáit őrzi.⁶⁹ Sajnos a címlap, a „*Praefatio*” és az első két zsoltár hiányzik, ezért más kéziratból és kiadásból szokás pótolni.⁷⁰ – Ebből a nyomtatott könyvből a „hallgatók” is kaptak, akik szintén bejegyezheték Luther magyarázatát és a maguk észrevételeit. Ezt a zsoltároskönyvet (Luther bejegyzéseivel) nevezik „*Wolfenbütteli Zsoltároskönyvnek*” (*Wolfenbütteler Psalter*). A könyvnek bőséges irodalma van. 1983-ban megjelent a könyv faksimile kiadása a frankfurti Insel-Verlagnál, a második kötetben „kísérőszóval”, előszóval és bevezetéssel. Ez a kötet a könyv teljes anyagát tartalmazza, modern nyomtatott formában.⁷¹ A bevezetőt Gerhard

⁶⁹ Martin Luther, *Wolfenbütteler Psalter 1513-1515*, herausgegeben von ELEANOR ROACH und REINHARD SCHWARZ unter Mitarbeit von SIEGFRIED RAEDER, Geleitwort von PAUL RAABE, Vorwort von GERHARD EBELING, Einleitung von REINHARD SCHWARZ, Frankfurt am Main 1983.

⁷⁰ R. SCHWARZ, XIII–XIV.

⁷¹ *Wolfenbütteler Psalter*, II. kötet.

Ebeling (1912–2001) jeles evangélikus teológus, Luther kiváló ismerője írta, aki az itt található bejegyzésekben véli felfedezni Luther hermeneutikájának kezdetét.⁷² Luther, mint kezdő a katedrán, a zsoltárokat választotta előadása tárgyául, nyilván azon megfontolás alapján, hogy hallgatói, a klérikusok számára a szöveg ismerős, hiszen minden nap végzik a zsolozsmát. – A latin szöveget Luther elsősorban, minden bizonnyal, a humanista Jakobus Faber Stapulensis (Jacques Lefèvre d’Etaples, †1536) Párizsban, 1509-ben megjelent *Quincuplex Psalterium*-ból merítette éppúgy, mint észrevételeinek többségét.⁷³ A *Quincuplex*, mint címe is mutatja, öt különböző latin zsoltárfordítást állított egymás mellé. A „*Psalterium Hebraicum*” Szent Jeromos fordítása héber eredetiből. Ez arra utal, hogy Luther, aki ekkor még nem tudott héberül, már érdeklődött a héber szöveg iránt, egy minél hitelesebb értelmezés érdekében. Luther rendelkezésére állt Reuchlintól a hét bűnbánati zsoltár magyarázata (*In septem Psalmos poenitentiales*, Tübingen 1512), valamint a Nicolaus a Lyra (†XIV. század közepén) ferences zsoltárkommentárja.⁷⁴ Ez utóbbitól Luther később egyre inkább elhatárolta magát, annak allegorizáló magyarázatai, értelmezése miatt.⁷⁵

Ebelinget és a hermeneutikát nem szükséges külön bemutatni, hiszen Budapesten Hermeneutikai Kutatóközpont működik, ahol egyaránt jelennek meg Ebeling és Luther írásai magyar fordításban.⁷⁶

A „hermeneutika” az értelmezés, tolmácsolás, megértés művészete. Ennek kezdetét a teológia az emmauszi történetben ismeri fel (*Lk* 24,27).⁷⁷ – Ám ez a „művészet”, „eljárás” nem szorítkozik kizárólag a bibliai szöveg megértésére, értelmezésére, hanem kiterjed mindennemű megértésre és értelmezésre, amint ezt Schleiermacher (1768–1834),

⁷² G. EBELING., *Vorwort*, VII. Továbbá: Uő., *Die Anfänge von Luthers Hermeneutik* (Zeitschrift für Theologie und Kirche, 48), 1951, 172–230. Uő., *Luthers Psalterdruck vom Jahre 1513* (Zeitschrift für Theologie und Kirche, 50), 1953, 43–99.

⁷³ R. SCHWARZ, XV–XVI.

⁷⁴ Uő.

⁷⁵ Vö. ROKAY ZOLTÁN, *Heidegger Sein und Zeitje és Luther hattyúdala*, in „*Akik az igazságra oktattak sokakat...*” A 65 éves Rózsa Huba köszöntése (szerk. FODOR GYÖRGY - TARJÁNYI BÉLA), Budapest 2005, 258–282, (270–272).

⁷⁶ Így többek között: G. EBELING, *Luther*, 1997; Uő. *Isten és szó*.

⁷⁷ G. EBELING, *Hermeneutik, in Religion in der Geschichte und Gegenwart*3, III, 242–262.

Dilthey (1837–1911), Gadamer (1900–2002), Heidegger (1889–1974) és K. O. Apel írásai mutatják.⁷⁸ A hermeneutika egyik lényeges sajátossága a részleteknek az egészből és az egésznek a részletből való értelmezése, megértése.

Témaválasztás

Az 1517 után történeteket már nehéz „tárgyilagosan” (*sine ira et studio*) elbírálni, mert azokat nem egyszer tárgyidegen (nem kimondottan teológiai) tényezők befolyásolták, beárnyékolták. Ezért választottam Luther 1513. évi előadásainak „jegyzeteit”. Ezek lényegét Ebeling így határozza meg:

- A zsoltárokat nem allegorikusan, hanem történelmileg kell értelmezni: „krisztológiaiilag”. Nem olyan értelemben, hogy azokat Krisztusra kell vonatkoztatni, hanem Krisztussal és Krisztusban kell imádkozni. (Luther szerint sok szentírásmagyarázó, amikor valami „kemény dióra talál”, otthagyja azt. Luther ezzel szemben „odavágja” Jézus Krisztushoz, a kősziklához, hogy az feltörjön és hozzájuthasson az édes dióbélhez).⁷⁹
- Tisztában kell lenni a betű és a lélek ellentétével. Hátat kell fordítani nemcsak a múltnak, hanem a jövőnek is. Így láthatjuk meg Istent.
- A belső érintettség, a lelkileg értelmezett törvény, az Evangélium átalakítja azt, aki azt szereti.
- A zsoltár-előadások az ígére és a hitre összpontosítanak; ez azonos azzal a tapasztalattal, amely abból származik, ha éjjel-nappal az Úr Törvényéről elmélkedünk: a megértésnek mintegy özöne áraszt el bennünket.

⁷⁸ A Hans Albert és Ebeling közötti kontroverzia részleteire, valamint az előbbi K. Otto Apel és Jürgen Habermas kritikájára itt nem térhetek ki. Ugyanez vonatkozik GÜNTER FIGAL, *Gegenständlichkeit*, Tübingen 2006 könyvére is.

⁷⁹ G. EBELING, VII–X.

(A kutatók és szakértők azon vitatkoznak, mennyire találhatók meg már 1513-ban a lutheri teológia kategóriái: betű – lélek, törvény – Evangélium)

A magam részéről csak az Ebeling által felvázolt első pontra szeretnék röviden kitérni: a zsoltárokat Krisztussal és Krisztusban kell imádkozni. A zsoltárok „hermeneutikai elve” krisztológiai, maga Jézus Krisztus. A *Wolfenbütteler Psalter* elején Jézus Krisztus előszava áll: „*Praefatio Ihesu Christi*”. Ebben ezt olvassuk: „én vagyok az ajtó”; „így szól a szent és igaz, akinél Dávid kulcsa van.” „A könyvtekercsben rólam írva áll.”

„Mi”, akik a történelmi-kritikai módszeren nőttünk fel, feltehetjük a kérdést: mennyire megengedett az ilyen értelmezés? Mi viszont megkérdezhetjük: Vajon a Szentírásnak, egész konkrétan a zsoltároknak csak a történelmi-kritikai módszerrel való értelmezése lehetséges? – Abban senki sem fog kételkedni, hogy Jézus imádkozta a zsoltárokat. Ahhoz, hogy azokat vele együtt imádkozhassuk, a tér- és időbeli távolság „áthidalására” nem lehet ártalmas a történelmi-kritikai módszer, de ez nem a Jézus Krisztussal való imádkozás, a zsoltárok megértésének és értelmezésének kizárólagos feltétele.

Joseph Ratzinger, XVI. Benedek pápa így fogalmaz *A Názáreti Jézusban*, amelynek első kötete joggal nevezhető „sikerkönyvnek”, noha a szerző egész biztosan nem ilyen szándékkal írta:

„Aki Jézus Krisztus felől szemléli ezt az egész biztosan nem lineárisan, hanem gyakran drámaian, de mégis előrehaladó folyamatot, az megértheti, hogy az egésznek van egy iránya; hogy az Ó- és Újszövetség összetartozik. Biztos, hogy a krisztológikus hermeneutika, amely Jézus Krisztust tekinti az egész kulcsának és őfelőle tanulja meg megérteni a Bibliát mint egységet, feltételezi a hitbeli döntést, és nem származhat a pusztá történelmi módszerből. Ám ez a hitbeli döntés észet hordoz magában: a történelmi észet, és lehetővé teszi, hogy meglássuk az Írás belső egységét, és így annak egyes szakaszait újra megértsük, anélkül hogy elvennénk tőlük az ő történelmi eredetiségüket.”⁸⁰

⁸⁰ JOSEPH RATZINGER, BENEDIKT XIV., *Jesus von Nazareth*, Freiburg - Basel - Wien 2007, 18–19. A „történelmi ész”, azaz „*historische Vernunft*” Wilhelm Diltheytől származik. Matthias Flacius Illyricus az ő impozáns művének, amelynek alapján őt a hermeneu-

Maga Ebeling az evangélikus teológián belül a hermeneutikát tekinti a lehetséges „fundamentális teológiának”.⁸¹ Ilyen értelemben kapta Zürichben a személyére szabott tanszéket. Hermeneutikájának központi gondolata és kifejezése a „*Wortereignis*” = „szóesemény”. Ilyen értelemben az Ige élő valóság.⁸²

Katolikus teológusok közül a frankfurti jezsuita, Peter Knauer vette fel a párbeszédet Ebelinggel: *Verantwortung des Glaubens, ein Gespräch mit Gerhard Ebeling aus katholischer Sicht*, Verlag Josef Knecht, Frankfurt am Main 1969. Knauer főleg a „*praeambulum fidei*” evangélikus értelmezésének lehetőségét vizsgálja Ebelingnél. Magáévá teszi Ebeling álláspontját, miszerint a kinyilatkoztatás tényét (*dass*) annak tárgyából, tartalmából (*was*) érthetjük meg és értelmezhetjük.

Úgy tűnik, hogy Ebeling, de legalábbis Ernst Fuchs gondolatát az Igéről, mint válaszról az ember egzisztenciájának kérdésére (*Antwort-dasein, Responsorische Aktualität*) katolikus részről magáévá tette Leo Scheffczyk: „*Von der Heilsmacht des Wortes*” könyvében (Max Hueber Verlag, München 1966).

Értelmezésről, megértésről volt szó. Idézettel zárom:

„Vergilius Bucolicáját csak az értheti meg, aki legalább öt évig maga is pásztor volt; Vergilius Georgicáját csak az értheti meg, aki maga is legalább öt évig gazdálkodott; Cicero leveleit is csak az értheti meg igazán, aki húsz évig a közéletben forgolódott. Senki se gondolja, hogy a Szentírást eléggé megértette, még ha száz éven át irányította volna is a hívek közösségét akár Illés és Elizeus prófétaikkal, Keresztelő Jánossal, Krisztussal és az apostolokkal együtt...

tika értelmi szerzőjének tartják, a *Clavis Scripturae Sacrae* címet adta; vö. ROKAY Z., *Studia Flaciana*, Óbecse 2013.

⁸¹ G. EBELING, *Erwägungen zu einer evangelischen Fundamentaltheologie*, in *Gastvorlesungen in Innsbruck am 2. bis 4. Juni 1970 anlässlich des dreihundertjährigen Bestehens der Leopold-Franzens-Universität auf Einladung des Instituts für Dogmatik und Fundamentaltheologie* (Zeitschrift für Theologie und Kirche, 67), 1970, 478–524. Mint innsbrucki egyetemista személyesen jelen voltam és hallgattam az előadásokat.

⁸² Ebelingről: ALBRECHT BEUTEL, *In memoriam Gerhard Ebeling*, in *Lutherjahrbuch*, 69. évf., 2002, 13–19. A szóeseményről: G. EBELING, *Isten és szó*, in *Hermeneutikai füzetek*, 7, Budapest 1995.

Koldusok vagyunk (*wir sind Pettler – das ist Wahr*). Így igaz. 1546.
évi február 16-án.”

(A hagyomány szerint ezek Luther utolsó, írásban ránk maradt szavai.
Luther „*intelligere*”-ról beszél).⁸³

⁸³ *Luther Weimarer Ausgabe, Tischreden*, Bd. 5. 168; magyar fordítása: *Luther Márton végrendelete*, FABINY TIBOR (ford.), Budapest 1982, 5; vö. ROKAY Z., *Studia Flaciana*, Óbecse 2013.

VLADÁR GÁBOR

Isten ígéjének értelmezése Kálvinnál és a református teológiában

Feladatom a reformáció középponti fogalmának, az 'Isten ígéje' szintagma 16. és 20. századi református teológiai értelmezésének az időkeret-höz szabott, rövid bemutatása.

Az ún. óprotestáns orthodoxia dogmatikai prolegomenái még csak a 'de scriptura sacra' artikulusról beszéltek, és nem ismertek 'Isten ígéje' elnevezésű tantételt. A 20. század első felében az elsősorban Karl Barth (1886–1968) svájci református teológus nevéhez köthető dialektikus teológia, 'Isten ígéje teológiája' címen, nem egyszerűen csak rekapitulálta a reformátorok Isten ígéről szóló tanítását, hanem – Isten önkinyilatkoztatásának a gondolatából kiindulva – e teológia sajátosan újkori formáját dolgozta ki. Az természetesen vitatott, hogy mennyire értelmezték helyesen e mértékadó, sőt, uralkodó irányzat képviselői az egyes reformátorok tanítását. Hiszen nem csak hivatkoztak rájuk, hanem részben kritizálták is őket. Barth például nem fogadta el a Luther teológiájában alapvető jelentőségű „törvény és evangélium” megkülönböztetést, sem Kálvin *praedestinatio gemina* tanát. A múlt század második felében az Isten ígéje teológia a kontinentális protestáns teológiában a fundamentális teológia jellegzetes alapkategóriája lett. A katolikus szóhasználattól eltérően fundamentális teológián a protestáns teológiában G. Ebeling⁸⁴ óta a teológiai tudományelmélet egyik diszciplináját értjük, amelynek feladata a teológia mint tudomány tudományos jellegének, módszereinek, for-

⁸⁴ GERHARD EBELING, *Studium der Theologie. Eine enzyklopädische Orientierung* (UTB, 446), Tübingen 1975, 162–175.

rásainak meghatározása, az alapvető teológiai kijelentések megalapozása.

Előadásomban először a 16. századi reformatori Ige-teológia jellegzetes pozícióit vázolom fel, a megengedhetőség határát súroló rövidséggel. Reményem szerint az így kijelölt koordináta-rendszerben könnyebben elhelyezhetjük majd Kálvin tanítását. Ezután Kálvin álláspontját mutatom be, az Intitúcióból és kommentárjaiból vett bő idézetekkel illusztrálva. Végül a Karl Barth nevéhez köthető, ún. újreformatori teológia álláspontjára tekintek ki röviden.

I.

A 16. századi reformáció egyik legfontosabb célja volt, hogy a humanista *ad fontes* elvnek megfelelően, a középkori egyházi „szenthagyományt” meghaladva, a Szentírást tegye a kinyilatkoztatás egyedüli forrásává és a mindenkor egyházi tanítás mércéjévé.⁸⁵ Ezzel a keleti orthodox és a nyugati katolikus álláspont mellett egy harmadik szemléletmód is kialakult. Ennek sémája: a) orthodoxia: Szentírás és tradíció alapvető egysége, mértékadó az óegyházi tradíció; b) katolikus: Szentírás és tradíció, mértékadó a tanítóhivatal; c) reformatori álláspont: a Szentírás feltétlen primátusa az egyházi tradícióval szemben, a tanítóhivatal megalapozása, tekintélye egyedül a Szentírás felől lehetséges. Ez gyakorlatilag azt jelentette, hogy a latin nyelvű Vulgata szövegétől az „eredeti” héber és görög szövegekig (jelentsen e kifejezés bármit is a ma bibliatudomány fényében) kell visszalépni, és azokat kell értelmezni.

⁸⁵ Ez a tematika oly mértékben meghatározta a 16. század teológiai vitáit, hogy a tridentini zsinat (4. ülés, 1546. április 8.) mindkét témakörben markáns zsinati határozatokat hozott. A két határozat: *Decretum de Libris sacris et de traditionibus recipiendis* és *Decretum de Vulgata editione Bibliorum et de modo interpretandi sacram Scripturam*. Latin szövegét ld. HENRICUS DENZINGER, *Enchiridion Symbolorum* (Ed. 27 augmentata), Barcelona 1951. Magyar szövege: HEINRICH DENZINGER - PETER HÜNERMAN, *Hitvallások és az Egyház Tanítóhivatalának megnyilatkozásai*, Bátonyterenye - Budapest 2004. A II. Vatikáni Zsinat óta a reformatori 'sola Scriptura' elv tekintetében óriási változás ment végbe a katolikus gondolkodásban (K. Rahner, Y. Congar stb.), egészen II. János Pál pápa ökömené-cenciklikájáig („Ut unum sit”, 1995): „Hit dolgában a Szentírás a legfelsőbb autoritás”.

Az „eredeti” szöveg rekonstrukcióján a humanista tudósok (Erasmus) a legnagyobb természetességgel dolgoztak. A *Vulgata*-t a nyugati, latin nyelvű egyház ezeréves, kegyes használata szentelte meg, és emelte a keleti egyház görög nyelvű Szentírás-szövege fölé. Így a *Vulgata* egyrészt a görögül beszélő Kelet fölötti diadal jelképe volt, másrészt az újitókkal szemben a konzervatív erők zászlaja és gyűjtőhelye lett.

1. Luther Márton (1483–1546) az Isten ígéje szintagmán elsősorban az evangéliumot érti.⁸⁶ Ez az evangélium a bűnbocsánat megigazító ígértét jelenti, amely az ígehirdetés szakramentálisan értelmezendő eseményében történik, a gyónás utáni feloldozásban, valamint a keresztség és az úrvacsora eseményében válik valósággá. Röviden: az ígehirdetesként értelmezett sákramentumokban megy végbe. Általában véve: Luther megigazulás-tanának és Ige-tanának az eredete, *Sitz im Lebene* a gyónás aktusában keresendő.⁸⁷ Az abszolúció szava a *promissio* alakjában jelenik meg, ezt pedig a megvalósulás Igéjeként kell értelmezni; a mai lingvisztika nyelvén szólva: „performatív” beszédmódként. Isten *promissio*-ja vigasztaló ígértet, amelyben a bűnös ember a feloldozás alkalmával, az ígehirdetésben és a sákramentum vételekor részesül. Ez az ígértet a bűnös ember számára feltétlen bizonyosságot jelent. Még élesebben fogalmazva: a meghallott és elfogadott *promissio* által munkált hit azonos a hitbizonyossággal. Isten ígéjének alapvető formája tehát a hívó ember számára bizonyosságot jelentő, itt és most megszólaló ígértet: „Megbocsáttattak a bűneid” (Mk 2,5). A hit a *Deus iustificans* és a *homo peccator* közötti beszéd eseményében valósul meg. Az önmagát kinyilatkoztató Isten a *Deus praedicatus*, aki azonos a *verbum Dei*-vel.

Isten kétféle módon szólíthatja meg az embert: az evangélium és a törvény alakjában. Ezt a kétféle módot meg kell különböztetni egymástól. Ez a megkülönböztetés igazi teológiai művészet. A törvény és az evangélium úgy viszonylik egymáshoz, mint a betű és a Lélek. Az evan-

⁸⁶ A hatalmas Luther-irodalomból csupán az immár klasszikusnak számító Ebeling-művet emelem ki: G. EBELING, *Luther. Einführung in sein Denken*, Tübingen 1981. Ebeling gondolatmenetét követem.

⁸⁷ Vö. ALBRECHT PETERS, *Rechtfertigung* (Handbuch Systematischer Theologie, 12), Gütersloh 1984.

géliumban Isten Lelke szól hozzánk. Luther – a rajongókra tekintettel – elvetette a „belső ige” és a „belső megvilágosodás” tanát. A Szentírás annyiban Isten igéje, amennyiben Krisztusról tesz bizonyosságot („*was Christum treibet*”). Luther – a kortárs teológiához hasonlóan – az egész Szentírást krisztológikusan értelmezte. A Szentírás érthető (*claritas scripturae*), ez azonban nem tény, hanem regulatív szempont, amely az exegézis során valósul meg, tehát vannak feltételei.

2. A svájci, zürichi reformátor Ulrich Zwingli (1484–1531) platonikus gondolkodása alapján az Ige-teológiájában megkülönbözteti a „belső igét” a külső igehirdetéstől. A „külső ige” a belső igének a leképezése. A külső ige: *imago verbi*, a belső ige: *idea rei*. A hit nem az ige hirdetése által keletkezik, hanem a Szentlélek maga teremti a hitet.

Zwingli spiritualizmusának örökségét bizonyos mértékig folytatta hivatali utóda, Heinrich Bullinger (1504–1575). Az egyházunk egyik hitvallásaként is számon tartott kis dogmatikai összefoglalása, a II. Helvét Hitvallás (*Confessio Helvetica Posterior* 1561/1566), a Szentírásról és a Szentírás magyarázatáról szóló fejezetekkel kezdődik.⁸⁸ Az 1. fejezet első, ünnepélyes csengésű mondata szerint a Szentírás azonos Isten igéjével: „Hisszük és valljuk, hogy a szent próféták és apostolok kanonikus iratai mind az Ó-, mind az Újtestamentumban Isten igaz igéje”. Az Isten igéjével azonosított Szentírásnak minden emberi legitimációtól független autoritása van. Bullinger, Lutherrel ellentétben, soha nem vonta kétségbe az egyes iratok kanonikus jellegét, nem keresett az Újszövetségben belül (mai szóhasználatból élve) egyfajta „kánanon belüli kánont”. Szerinte a keresztyén üzenet mind az Ó-, mind az Újszövetségben mindig ugyanaz marad. Némi kivételt csupán az evangéliumok képeznek nála, amelyek, tartalmuknál fogva az ószövetségi ígéretek beteljesedését tartalmazzák.⁸⁹ A szent iratoknak ez a gyűjteménye tartalmazza „Isten igaz igéjét” (*verum verbum Dei*). Vagyis

⁸⁸ Magyar szövegét ld. A Magyarországi Református Egyház Hitvallási Iratai. I. A Heidelbergi Káté. II. A Második Helvét Hitvallás, Budapest, 1989. Latin szövege: WILHELM NIESEL, *Bekenntnisschriften und Kirchenordnungen der nach Gottes Wort reformierten Kirche*, Zürich 1938.

⁸⁹ Vö. IRÈNE BACKUS, *Bullinger als Neutestamentler. Sein Kommentar zu den Paulus-briefen und den Evangelien*, in *Zwingliana* XXXI (2004), 105–131.

maga Isten szólt általuk „az atyákhoz, a prófétákhoz és az apostolokhoz, és szól még mindig hozzánk” (*et loquitur adhuc nobis*). Az autoritativ bibliai kánon – funkcióját tekintve – mintegy vízvázlatot a feltámadt Krisztusról szemtanúként bizonyosságot tevő apostolok és az ezután következő egyház korszaka között. Nem egyszerűen az apostoli eredet, még kevésbé az egyházi konszenzus tesz egy iratot kanonikussá, hanem a feltámadásról szóló szemtanú bizonyoságtétel.

Amint Bullinger a Szentírást azonosítja Isten igéjével, ugyanúgy azonosítja az igehirdetést is Isten beszédével. Híres homiletikai tétele: „Isten igéjének hirdetése Isten igéje” (*Praedicatio verbi Dei est verbum Dei*), természetesen hitbéli kijelentés és feltételei vannak. „Hisszük” – mondja –, hogy amikor Isten igéjét törvényesen elhívott prédikátorok hirdetik az egyházban, „olyankor maga Isten igéje hirdettetik, és azt fogadják be a hívők”. Ez az azonosság tehát csak akkor áll fenn, ha az igehirdetést „törvényesen elhívott prédikátorok” (*per legitime vocatos praedicatores*) végzik, mégpedig az „egyházban” (*in ecclesia*), a prédikáció tárgya „Isten igéje” (*verbum Dei*), és valóban „hirdettetik” (*annunciari*), azaz „külső” igehirdetés (*praedicatio externa*) történik, a hívők pedig „befogadják” (*a fidelibus recipi*). Az igaz hit tanítása ugyan a belső igére (*verbum internum*) való hallgatástól, a „belső megvilágosítástól” (*illuminatio interna*) függ, a tanítás hagyományos módja azonban mégis a (külső) igehirdetés.

3. Kálvin (1509–1564) teológiai szemléletmódjában közelebb áll Lutherhez, mint Zwinglihez, amikor Isten igéjének kerymatikus, hitet igénylő, és inkarnatorikus, üdvösséget közvetítő jellegét érvényesíti.⁹⁰ A Szentírásban a „beszélő Isten személyével” (*persona Dei loquentis*) van

⁹⁰ A Kálvin teológiáját elemző, gazdag irodalomból csupán három, magyarul is elérhető munkát emelek ki: W. NIESEL, *Kálvin teológiája*, Debrecen 1943 (ford. Nagy Barna), in *A Coetus Theologorum Kiadványsorozata* 3); ALISTER E. MCGRATH, *Kálvin. A nyugati kultúra formálódása*, Budapest 1996, ford. Nagy Mónika Zsuzsanna; GÁNÓCZY SÁNDOR - STEFAN SCHELD, *Kálvin hermeneutikája. Szellemtörténeti feltételek és alapvonalak*, Budapest 1997.; nem hagyhatom említés nélkül Gánóczy Sándor nagy erudícióval megírt művét: ALEXANDRE GÁNÓCZY, *Ecclesia Militans – Dienende Kirche und kirchlicher Dienst bei Calvin*, Freiburg - Basel - Wien 1968, in *Ökumenische Forschungen*, ed. HANS KÜNG - JOSEPH RATZINGER, *Ekklesiologische Abteilung*, Bd. 3., amelyet már régen le kellett volna fordítani magyarrá.

dolgunk. Ez a beszélő Isten a Biblia egyedüli igazolása (*Inst* I,7.4), és ezt semmilyen történeti hitelesség nem pótolhatja. Isten az igéje által munkálkodik az emberek között, ami az igehirdetés által történik. Az ige (és hirdetése) akkor hatékony (*verbum efficax*), ha a Szentírásen alapul. Kálvin a Szentírásról szóló tanítását az Intitúció 1. könyvének 6–9. fejezeteiben foglalta össze, az igehirdetésről szóló tanítása pedig a III. és IV. könyv egyes fejezeteiben található. A Szentírásról általában perszonális formában beszél, vagyis Isten igéjeként értelmezi, amely először az atyákhoz és prófétákhoz szólt. Az Ószövetség Isten igéje (*verbum dei*), az Újszövetség pedig Krisztus igéje (*verbum Christi*), amit alkalmanként *doctrina apostolorum*-nak, az „apostolok tanításának” is nevez. Persze, itt ügyelnünk kell arra, hogy a „doctrina” (az Intitúció központi fogalma!) Kálvin szóhasználatában nem csak tanítást, hanem igehirdetést (= az evangélium hirdetése) is jelent.

Kálvin számára az egész kánon Isten igéje.⁹¹ Ezt írja az *Ef* 3,3-hoz fűzött magyarázatában: „Isten csodálatos tanácsvégzése illesztette egybe a Szentírás egészét úgy, ahogyan az most a tulajdonunkban van.” (*sed mirabili Dei consilio, quaecunque est, hoc, quod habemus, Scripturae corpus fuisse attemperatum*). Részletesen taglalja a Szentírás tekintélyének (*authoritas*) kérdését, amelyet az emberi szerzőség nem kérdőjelezhet meg. Az Írás isteni tekintélyének magától értődő voltát kétféle módon bizonyítja: a) a külső bizonyítékok (az Írás ősisége, a benne lévő csodák, az ígéretek beteljesedése, stb.); b) a Szentlélek belső bizonyoságtétele (*testimonium spiritus sancti internum/arcanum*), amely az emberi szem elől elrejtett (*Inst.* I,7.4–5).⁹² Érdekes, hogy ez a tan egyébként Zwinglinél és Bullingernél sajátos spiritualizáló jelleget öltött, Kálvinnál azonban nem. Kálvin erőteljesen hangsúlyozza a Szentlélek kötődését a

⁹¹ A protestantizmuson belül a kánon iratait tételesen a Kálvin által szerkesztett *Confessio Gallicana* (1559) sorolja fel először. Mint ismeretes, mindegyik reformátor, bár nem egyforma szigorúsággal, de kizárta a kánonból az ún. deuterokanonikus könyveket. Károli Gáspár, akárcsak Luther, az 1590-es bibliafordításában lefordítja e könyveket. Magyarországon Senczi Molnár Albert érvényesíti először a palesztinai kánot (Vulgata-sorrenddel) a hanaui (1608) és oppenheimi (1612) bibliakiadásában.

⁹² Ez a tan a reformáció egyetlen, valóban új tanítása a *de Scriptura sacra* tantétel területén, mondja a református dogmatikus Otto Weber; vö. OTTO WEBER, *Grundlagen der Dogmatik* 1, Neukirchen-Vluyn 1987, 267.

„külső” ígéhez.⁹³ Már az Intitúció felosztásában elkülöníti egymástól a Szentlélek „belső” és „külső” munkálkodását. Teológiájának ez a sajátossága Augustinus hatásával, ill. alapvető krisztológiai döntéseivel áll összefüggésben. Kálvin a Krisztus kettős természetéről szóló tanon belül nyomatékosabban hangsúlyozza a Krisztus emberi és isteni természete közötti különbséget, mint Luther (aki ezek inkarnatorikus egyesülését hangsúlyozza). Beszél ugyan ő is a Logos-nak az emberi természettel való „egybenövekedéséről” (*coalescere*), de azt nem mondja, hogy az emberi természet „magába foglalná” (*inclusio*) a Logos-t. A lényegyet tekintve egyfajta „*extra calvinisticum*”-ot képviseli itt (nem véletlenül róla nevezték el később ezt az álláspontot).

Hasonlóan ágostoni hatást figyelhetünk meg nála a sákramentumtanban is.⁹⁴ A sákramentumok (*Inst* IV,14.1) az isteni kegyelemről szóló bizonyásgtétélek (*testimonium*), külső jeggyel (*signum*) megerősítve, mint a kegyes élet kifejeződése és bizonyítékai (*testificatio*). Az ágostoni gondolkodási modellnek megfelelően Kálvin az ige mellé rendeli a jegyet, és így a sákramentumok hathatós (*efficax*) cselekmények, de csak az íghirdetés függvényeként (*appendix doctrinae*, vö. *Inst* IV, 14.3–13). Augustinushoz hasonlóan hangsúlyozza, hogy a sákramentumok hatékonysága, ereje az ígétől van: *accedit verbum ad elementum et fit sacramentum*; vagy miként megfordítva mondja az *Ef* 5,26 magyarázatában: „ha elveszed az ígét, teljesen megsemmisül a sákramentumok ereje”.

Mindebből látszik, hogy Luthertől eltérően hangsúlyozza a Lélek és a külső ige egymásmellettiségét. Az emberi bizonyásgtétel és a Szentlélek munkája fokozatosságot mutat: az ige támaszt hitet, a Szentlélek pedig az ígével együtt munkálja a hitbizonyosságot, amelyet a sákramentumok – mintegy pecsétként – megerősítenek. A Szentlélek megvilágosító ereje nélkül azonban az ige semmit nem munkál az ember szívében (*Inst* III,2.33). Kálvin a (külső) ige teológiáját képviseli ugyan, de hozzáteszi: ez csak a Szentlélek ereje és belső megvilágosítása (*illuminatio spiritus*) által vezet hitbizonyosságra. Az ige Kálvin szerint is *promissio*, az evangélium pedig lényege szerint a bűnbocsánat *promissio*-ja. Kálvin

⁹³ Vö. WERNER KRUSCHE, *Das Wirken des Heiligen Geistes nach Calvin*, Göttingen 1957.

⁹⁴ Itt is közelebb áll teológiailag Lutherhez, mint Zwinglihez. Bullingerrel viszont közös nevezőre jutott az úrvacsoratanban; vö. *Consensus Tigurinus*, 1549.

is tud (Lutherhez hasonlóan) a törvény és evangélium különbözőségéről, de mivel az egy szövetségén belül ugyanaz az Isten szól, e kettőt is e szövetségén belül látja.

E rövid bevezető után lássuk és hallgassuk magát Kálvint, miként gondolja Isten igéje teológiájának jellegzetességeit. Az illusztrációként hozott szövegek jól példázzák, hogy Kálvin különbséget tesz Ige és Lélek, külső és belső ige között, amelyeket – véleménye szerint – nem szabad összekeverni, és hangsúlyozza egyúttal a *verbum externum* önmagában halott voltát. A példákat az Institúcióból és Kálvin újszövetségi kommentárjaiból vettük.

„Egyébként, mivel Krisztus kijelenti, hogy a Szentlélek sajátos feladata az, hogy megtanítsa az apostolokat arra, amit az ő szájából már hallottak; ebből az következik, hogy üres és értéktelen a külsődleges igehirdetés, ha nem jár vele együtt a Lélek tanítása. Tehát Isten kétféleképpen tanít. Emberi szájból is fülünkbe mondja, és Lelkével belülről is szólít minket. Ezt hol egyidejűleg teszi, hol különböző alkalmakkor, ahogyan jónak látja.” (Jn 14,26)⁹⁵

„*Caeterum quum testetur Christus proprium esse Spiritus sancti munus docere Apostolos, quod iam ex ipsius ore didicerant, sequitur irritam et nihili forte externam praedicationem, nisi accedat Spiritus magisterium. Duplicem ergo habet Deus docendi modum. Nam et hominum ore insonat nostris auribus, et intus Spiritu suo nos compellat; idque facit nunc eodem momento, nunc diversis temporibus, prout illi visum est.*”

„Kétségtől külsődleges igehirdetésről szól [Jézus], mert kifejezetten azokra a beszédekre utal, amelyeket az ő szájából hallottak. Nem mintha az élőszóban elhangzó emberi beszédnek magában véve ilyen foganatja lehetne, hanem mivel Krisztus a Lélek által a szívekben működik.” (Jn 15,3)⁹⁶

⁹⁵ Magyar szöveg: KÁLVIN J., *János evangéliuma magyarázata*, Budapest 2011, ford. VEKERDI JÓZSEF, in *Református Egyházi Könyvtár, Új Folyam* 4/1-2. Latin szöveg: IOHANNES CALVINUS, *In Evangelium Secundum Johannem Commentarius*, Genf 1997 (ed. H. FELD), in *Ioannis Calvini Opera Exegetica*, vol. XI,1-2,

⁹⁶ Uo.

„Non quod in se tantum efficaciae vox hominis ore prolata, sed quatenus in corde Christus per Spiritum.”

„Láthatjuk tehát, hogy miképpen van a hit hallásból, azonban bizonyosságát a Lélek pecsétjétől és zálogától nyeri. Akik nincsenek tisztában az emberi elme sötéttségével, úgy gondolják, hogy a hit természetes módon, pusztán az igehirdetés révén támad. Másrészt viszont a fanatikusok többsége lenézi a külső igehirdetést, és magasztos, titokzatos jelenéseket... sejtetnek. Azonban látjuk, miképpen kapcsolja össze Krisztus a kettőt.” (Jn 15,27)⁹⁷

„Videmus nunc, quomodo ex auditu sit fides et tamen suam certitudinem habeat a sigillo et arrha Spiritus. Quibus non satis nota est humanae mentis caligo, hi fidem naturaliter ex sola praedicatione concipi existimant.”

„A tanítás módja, amelyről a próféta beszél [Ézsaiás 54,13], nemcsak a külső szavakat foglalja magában, hanem a Szentlélek titkos munkálkodását is. Összefoglalóan, Istennek ez a tanító szerepe a szív belső megvilágosítását jelenti.” (Jn 6,45)⁹⁸

„Docendi ratio, de qua loquitur Propheta, non in externa tantum voce sita est, sed in arcana etiam Spiritus sancti operatione. In summa, hoc Dei magisterium est interior cordis illuminatio.”

„Az evangélium tanítását nem lehet másképpen megérteni, csak a Szentlélek tanúságtétele révén. (...) Miért nem tudjuk megragadni Isten ígéből, hogy mi az ő akarata? (...) Beszéde biztos Igazság és az ő hamisíthatatlan és élő képe. (...) Isten beszéde olyan rejtett bölcsesség, amelynek magasztosságát nem éri fel az erőtelen emberi elme. Így aztán a világosság csak a sötétségben ragyog, mígnem a Lélek felnyitja a vakok szemeit.” (1Kor 2,11)⁹⁹

⁹⁷ Uo.

⁹⁸ Uo.

⁹⁹ Magyar szöveg: KÁLVIN J., *Az első korinthusi levél magyarázata*, Budapest 2015, ford. BUZOGÁNY DEZSŐ, in *Református Egyházi Könyvtár, Új Folyam* 8. Latin szöveg:

„Non aliter posse comprehendere Evangelii doctrinam, quam spiritus sancti testimonio (...) Cur non ergo ex Dei verbo comprehendamus, quae sit eius voluntas? ... Sermo certa est veritas et germana eius vivaque imago (...) Sermo autem Dei arcana quaedam est sapientia, ad cuius sublimitatem non pertingit humanae mentis imbecillitas. Ita lux in tenebris lucet, donec caecorum oculos aperiat spiritus.”

„A Lélek szolgálai vagyunk, de nem úgy, mintha magunkban zárva tarthatnánk őt, mint egy foglyot.” (2Kor 3,6)¹⁰⁰

„Ministri ergo Spiritus sumus, non quia inclusum eum teneamus et quasi captivum.”

„Nem olyan Lelket ígér tehát nekünk, akinek feladata, hogy új és hallatlan dolgokat jelentsen ki, vagy új evangéliumot alkosson, amely eltávolít az evangélium elfogadott tanításától. A Lélek szolgálata az, hogy elménket megerősíti az evangélium tanításával.” (Inst. I.9.1.)¹⁰¹

„Non ergo promissi nobis Spiritus officium est, novas et inauditas revelationes confingere, aut novum doctrinae genus producere, quo a recepta Evangelii doctrina abducamur: sed illam ipsam quae per Evangelium commendatur, doctrinam mentibus nostris obsignare.”

„Az Úr ugyanis azért kapcsolta össze kölcsönös kötelekkel az ige bizonyosságát és a Szentlelket, hogy eltöltse szívünket az ige iránti erős tisztelettel, mert amikor a Szentlélek fénye ragyog az ígére, mi Isten arcát szemlélhetjük abban. Másrészt, nem kell képzeltéssel

IOHANNES CALVINUS, *Commentarii in priorem Epistolam Pauli ad Corinthios*, in *Corpus Reformatorum*, vol. 49, 293–574.

¹⁰⁰ Magyar szöveg: KÁLVIN J., *A második korinthusi levél magyarázata*, Budapest 2015, ford. SZABÓ ANDRÁS, in *Református Egyházi Könyvtár, Új Folyam* 9. Latin szöveg: IOHANNES CALVINUS, *Commentarii in secundam Epistolam Pauli ad Corinthios*, Genf 1994, ed. H. Feld, in *Ioannis Calvini Opera Exegetica*, vol. XV.

¹⁰¹ Magyar szöveg: KÁLVIN JÁNOS, *A keresztyén vallás rendszere*, Ford. BUZOGÁNY DEZSŐ, Budapest 2014, in *Református Egyházi Könyvtár, Új Folyam* 7,1–2. Latin szöveg: IOANNIS CALVINI, *Institutio Christianae Religionis 1559* (ed. PETRUS BARTH - GUILLELMUS NIESEL), München 1968, in IOANNIS CALVINI, *Opera Selecta*, III–IV.

tartanunk, amikor a Szentléleknek engedünk, mert megismerhetjük őt igaz képmásában, az igében.” (Inst. I.9.3.)¹⁰²

„Mutuo enim quodam nexu Dominus verbi Spiritusque sui certitudinem inter se copulavit; ut solida verbi religio animis nostris insidat, ubi affluset Spiritus qui nos illic Dei faciem contemplari faciat; ut vicissim nullo hallucinationis timore Spiritum amplexemur, ubi illum in sua imagine, hoc est in verbo, recognoscimus.”

„Krisztus igaz ismerete tehát az, hogy olyannak fogadjuk el őt, amilyenek az Atya felajánlja, vagyis evangéliumával felékesítve: mivel hitünk céljául volt szánva, csak az evangélium vezetésével közeledhetünk helyesen feléje.” (Inst. III.2.6.)¹⁰³

„Haec igitur vera est Christi cognitio, si eum qualis offertur a Patre sospicimus, nempe Evangelio suo vestitum: quia sicuti in scopum fidei nostrae ipse destinatus est, ita nonnisi praeunte Evangelio recta ad eum tendemus.”

„A hit voltaképpen az ígérettel kezdődik, ahhoz igazodik, és teljesen azon múlik.” (Inst. III.2.29.)

„Így határozzuk meg az igaz hitet: az irántunk tanúsított isteni jóindulat biztos és szilárd ismerete, amely a Krisztusban megjelent ingyen kegyelem igazságán alapul, és melyet a Szentlélek tár fel elménk előtt és erősít meg szívünkben.” (Inst. III.2.7.)¹⁰⁴

„Nunc iusta fidei definito nobis constabit si dicamus esse divinae erga nos benevolentiae firmam certamque cognitionem, quae gratuita in Christo promissionis veritate fundata, per Spiritum sanctum et revelatur mentibus nostris et cordibus obsignatur.”

„Az életet (ti. a hit) Istenben keresi, amelyet nem a parancsolatokban, nem a büntető rendeletekben, hanem a kegyelem ígéretében ismeri fel, méghozzá ingyen; mert ha a kegyelem feltételes volna,

¹⁰² Uo.

¹⁰³ Uo.

¹⁰⁴ Uo.

vagyis ha cselekedeteinkhez utalna minket, nem ígérhetné másképpen az életet, csak úgy, ha már megvolna önmagunkban.” (Inst. III.2.29.)¹⁰⁵

„Vitam enim in Deo quaerit, quae non in mandatis, aut poenarum eidctis, sed misericordiae promissione reperitur, eaque nonnisi gratuita: quoniam conditionalis, qua ad opera nostra remittimur, non aliter vitam promittit, quam si perspicimus esse in nobis sitam.”

„Mert Isten úgy cselekszik a (sákramentumi) jegy által, hogy a jegy bármiféle hatása az ő Lelkétől függ. Így a jegynek nem lehet semmi mást tulajdonítani, csak azt, hogy alárendelt eszköz, és önmagában véve mindaddig haszontalan, amíg nem vételez magának máshonnan erőt. Az pedig igazán alaptalan aggodalom, hogy ez a magyarázat Isten szabadságát korlátozza. Isten kegyelme ugyanis nincs a (sákramentumi) jegyekhez ragasztva, és ha neki úgy tetszenék, miért ne ajándékozhatná azt szabadon a jegy segítségével nélkül is. Sőt, sokan úgy veszik magukhoz a jegyet, hogy mégsem lesznek részei a kegyelemnek; mert a jegy ugyan mindenki számára, azaz jók és rosszak számára egyaránt, különbségtétel nélkül közös, a Lélek azonban csak a választottaknak adatik. A jegy pedig, mint már mondtuk, a Lélek nélkül nem hathatós.” (Ef 5,26)¹⁰⁶

„Nam ita Deus per signum agit, ut tota signi efficacia nihilominus a Spiritu suo pendeat. Ita nihil plus signo tribuitur, quam ut sit inferius organum, et quidem a seipso inutile, nisi quatenus aliunde vim suam mutuetur. Quod praeterea verentur, nec libertas Dei sit alligata, frivolum est. Neque enim affixa est signis Dei gratia, quin citra adminiculum signi libere eam distribuat, si velit. Deinde multi signum recipiunt, qui tamen gratiae non fiunt participes, quia signum omnibus est commune, hoc est bonis indifferenter ac malis. Spiritus autem nonnisi electis confertur. Atqui signum, ut diximus, absque Spiritu est inefficax.”

¹⁰⁵ Uo.

¹⁰⁶ Magyar szöveg: KÁLVIN J., *Az Efezusiakhoz írt levél magyarázata*, Budapest 2016 (ford. VLADÁR GÁBOR), in *Református Egyházi Könyvtár, Új Folyam* 10/1–2. Latin szöveg: IOHANNES CALVINUS, *Commentarii in Pauli epistolas ad Ephesios*, Genf 1992 (ed. H. FELD), in *Ioannis Calvinii Opera Exegetica*, vol. XVI.

„Nem mintha az ige hatása tőlünk függene. Mert ha az egész világ hazug is, azért nem szűnik meg igaznak lenni az, aki nem hazudhatik (sic! vö. Tit 1,2) – de az ige nem közli velünk erejét másképpen, hanem csak úgy, ha a hit utat csinál neki. Mert Isten üdvözítő hatalma az, de a hívők számára. Isten igazsága jelentetik ki benne, de hitből hitbe. (Róm 1,16-17) Így tehát Isten igéje állandóan hatékony és üdvös az embereknek, ha önmagában és a maga természeté szerint értékeljük, de a gyümölcsét csak a hívők élvezik. (...) Eszerint a hitet mindig meg kell előznie a hallásnak, mégpedig azért, hogy tudjuk meg: Isten beszél, s nem emberek.” (Zsid 4,2)¹⁰⁷

„Non quod Verbi efficacia a nobis pendeat. Neque enim si totus mundus sit mendax, ideo veray esse desinet qui mentiri non potest. Sed vim suam non aliter profert Verbum erga nos, quam ubi fides aditum facit. Est enim potentia Dei in salutem, sed credentibus. In eo revelatur Dei iustitia, sed ex fide in fidem. Ita fit ut perpetuo sit efficax verbum Dei et salutare hominibus si ex se aestimetur ac sua natura, sed fructus non sentiat nisi a credentibus. (...) Ergo fidem semper praecedere debet auditus, et quidem ut sciamus Deum loqui, non homines.”

„Azután, ha mindjárt az első nap nem is mutatkozik az igének ez a hatása, végül az eredményből meg lehet majd ítélni, hogy senkinél sem volt hiábavaló az ige hirdetése. Mert egyetemes kijelentése az Krisztusnak (Jn 16,8), hogy „a Lélek amikor eljő, megfeddi a világot.” Márpedig ezt a megítélést a Lélek az evangélium hirdetése által végzi. – Végül, ha ezt az erőt nem mindig fejtí ki Isten igéje az emberekkel szemben: valamiképpen mégis magában hordozza azt.” (...) „Ezért azt az erőt adta igéjébe, hogy a léleknek minden részét kifürkésze.” (Zsid 4,12)¹⁰⁸

„Deinde etiamsi non primo statim die extet hic Verbi effectus, tandem ex eventu iudicare licebit, non frustra cuiquam fuisse praedicatum. Generale

¹⁰⁷ Magyar szöveg: KÁLVIN J., *A zsidókhöz írt levél magyarázata*, Budapest 1965 (ford. NAGY BARNÁ), in *Református Egyházi Könyvtár* 27. Latin szöveg: IOHANNES CALVINUS, *Commentarius in epistolam ad Hebraeos*, Genf 1996 (ed. T. H. L. PARKER), in *Ioannis Calvini Opera Exegetica*, vol. XVI.

¹⁰⁸ Uo.

certe est quod Christus pronuntiat, Spiritus quum venerit arguet mundum. Atqui Spiritus hoc iudicium per Euangelii praedicationem exercet. Postremo etiamsi hanc vim non semper exerat erga homines Verbum Dei, habet tamen in se quodammodo inclusam. (...) Itaque hanc vim indidisse Verbo suo, ut omnes animae partes excutiat."

„Isten sohasem beszél hiába, vagyis anélkül, hogy némelyeket az üdvösségre ne vezessen, másokat pusztulásba ne taszítson.” (Zsid 4,12)¹⁰⁹

„Ut Deus nunquam frustra loquatur quin alios ad salutem adducat, alios praecipitet in exitium."

„Ezenkívül megjegyzendő, hogy az apostol itt Istennek arról az ígéjéről beszél, amely emberek szolgálata útján jut hozzánk. Mert eszelősök, sőt veszélyesek is azok a gondolatok, hogy az úgynevezett belső szózat (ige) hatékony ugyan, de amelyik az ember szájából jó ki, az halott és minden eredmény nélkül való. Elismerem, hogy a hatékonyság nem az ember nyelvtől származik, s nem is a hangban rejlik, hanem teljességgel a Léleknek köszönhető: mindazáltal ez a körülmény nem akadályozza annak, hogy a Lélek meg ne mutassa a maga erejét az ige prédikálásában. Mert Isten, minthogy nem maga beszél, hanem emberek által szól, gondosan ügyel arra, hogy tanítását ne fogadják megvetéssel azért, mert annak emberek a szolgái.” (Zsid 4,12)¹¹⁰

„Praeterea notandum est Apostolum hic de Verbo Dei disserere quod hominum ministerio ad nos affertur. Delirae enim sunt illae cogitationes, atque etiam perniciosae, internum quidem Verbum esse efficax, sed quod prodit ex ore hominis esse mortuum, omnique carere effectu. Fateor sane efficaciam non provenire ex lingua hominis, nec in sonitu ipso residere, sed totam Spiritui sancto debere acceptam ferri; hoc tamen non impedit quominus Spiritus virtutem suam proferat in Verbo praedicato. Deus enim quia non per se loquitur, sed per homines, sedulo huc incumbit, ne ideo contemptim excipiat sua doctrina quod homines sint eius ministri."

¹⁰⁹ Uo.

¹¹⁰ Uo.

„Mert ez azt jelenti, hogy az emberben semmi sem lehet olyan ke-
mény vagy szilárd és semmi sincs annyira elrejtve, hogy az igének
ez a hatóereje el ne érne odáig.” (Zsid 4,12)¹¹¹

*„Nihil esse tam durum aut solidum in homine, nihil tam reconditum quo
non perveniat haec Verbi efficacia.”*

„Nem kétséges, hogy a betű alatt az Ótestamentumot érti, a Lélek
szó alatt pedig az evangéliumot. (...) Pál ugyanis a betű szóval a
külső prédikálást fejezi ki, amely nem érinti meg a szívet; Lélek
alatt pedig az élő tanítást, amely hatékony munkát végez lelkünk-
ben a Szentlélek kegyelme által. A betű tehát betűbeszéd, halott és
eredménytelen, és csak a fülünk fogja fel. A Lélek ellenben lelki ta-
nítás, nemcsak szájjal hirdettetik, hanem meglevelelő átérzéssel,
hathatósan átjárja a lelket.” (2Kor 3,6)¹¹²

*„Caeterum non dubium est, quin per literam Vetus testamentum intell-
igat, sicuti Euangelium Spiritus nomine. (...) Nam literae nomine signifi-
cat externam praedicationem, quae cor non attingat, per Spiritum vero
doctrinam vivam, quae efficaciter operetur in animis per gratiam Spiritus.
Litera ergo perinde valet ac literalis praedicatio, hoc est mortua et ineffi-
cax, quae tantum auribus percipitur. Spiritus autem est doctrina spiritua-
lis, hoc est, quae non ore tantum pronuntiatur, sed efficaciter in animas
usque vivo sensu penetrat.”*

„Mert az evangélium sem mindig Lélek.” (2Kor 3,6)¹¹³

„Nam et Euangelium non semper est Spiritus.”

„A törvény természete az, hogy embereket a betű szerint tanítjuk
úgy, hogy az nem hatol a füleken túl: míg az evangélium természete
az, hogy lelkileg tanítunk, mert az evangélium Krisztus kegyelmé-
nek az eszköze. Ez Isten rendelkezésének a függvénye, akinek tetszett a
Lélek hathatós munkáját inkább az evangélium által, mintsem a tör-

¹¹¹ Uo.

¹¹² Szabó A. fordítása.

¹¹³ Szabó A. fordítása.

vény által kiárasztani, mert az kizárólag a Lélek munkája, hogy határozatosan tanítsa szívünket. Mikor azonban Pál a Lélek szolgájának nevezi magát, ezt nem úgy érti, hogy a Szentlélek kegyelme és ereje az ő igehirdetéséhez lenne kötve, hogy aztán amikor úgy akarja, a szavaival együtt a Lelket is kiáraszsa a torkából. Csak azt akarja mondani, hogy Krisztus megáldja az ő szolgálatát, s így teszi teljessé azt, ami az evangélium felől meg volt jövendölve. Mert egy dolog, hogy Krisztus hozzákapcsolja a maga erejét az emberek tanító szolgálatához, és más dolog, hogy mire képes magától az emberi tanítás. Tehát a Lélek szolgálai vagyunk, de nem úgy, mintha magunkban zárva tarthatnánk őt, mint egy foglyot.” (2Kor 3,6)¹¹⁴

„Legis naturam esse literaliter docere homines, ita ut ultra aures non penetret; Evangelii autem naturam esse spiritualiter docere, quia gratiae Christi sit instrumentum. Hoc ex Dei ordinatione pendet, cui placuit efficaciam Spiritus in Evangelio magis quam in Lege exeree. Eius enim solius opus est efficaciter docere animos. Porro quod Paulus vocat se ministrum Spiritus, eo non intelligit gratiam Spiritus sancti ac vim suae praedicationi esse alligatam, ut quoties libuerit una cum voce Spiritum e gutture proferat. Hoc tantum vult: Christum suo ministerio benedicere, atque ita implere, quod de Euangelio praedictum est. Aliud quam hominis doctrinam per se tantum valere. Ministri ergo Spiritus sumus, non quia inclusum eum teneamus et quasi captivum.”

„Most Krisztust a törvény Lelkének nevezi, amivel azt fejezi ki, hogy a törvény végül is élő és meglevenítő lesz, ha Krisztus hatja át. Add a testhez a lelket: s élő lesz az ember, aki fel van ruházva értelemmel és felfogással, s ekként alkalmas minden élettevékenységre; foszd meg a testet a lélektől: csak hasztalan tetem lesz, minden érzék nélkül.” (2Kor 3,17)¹¹⁵

„E converso nunc Christum vocat eius Spiritum. Quo significat tunc demum vivam et vivificam fore, si a Christo inspiretur. Accedat anima ad corpus et fit vivus homo, praeditus intelligentia et sensu, ad vitales acti-

¹¹⁴ Szabó A. fordítása.

¹¹⁵ Szabó A. fordítása.

*ones idoneus; tollatur anima a corpore, et restabit inutile cadaver, omni-
que sensu vacuum."*

II.

Mint említettük, Karl Barthék nem csupán „rekapitulálták” a reformátorok Isten ígéje fogalmát a 20. században. Barth tudta, hogy nem elég formálisan hivatkozni a reformátorokra, mert ez még nem alternatíva Schleiermacher teológiájával szemben. Fő kritikája az volt az „újprotestáns” teológiával szemben, hogy a teológia tárgyát és ügyét kiszolgáltatja egyrészt a történeti gondolkodás relativizáló hatásának, másrészt a szubjektív-vallásos szemléletmódnak (moralizálás, pszichologizálás).

Barth teológiájának egyik jellegzetes vonása a Szentírás új, friss szemlélete. Az Írás titkának nagyobb tisztelete és az ezzel együtt járó másfajta magyarázati módszer egy csapásra új helyzetet teremtett ennek az irányzatnak az I. világháború utáni teológiában.

Barth a hagyományos történeti-kritikai exegézissel szemben két, alapvető szempontot érvényesített. 1) Mindenekelőtt hangsúlyozta azt a tényt, hogy a bibliai iratok a *kánonban* állnak, így a Szentírás minden egyes olvasójának szembesülnie kell az Ó- és Újszövetségnek az egyház által vallott egységével és szint kell vallania: vállalja-e ezt az egységet vagy relativizálja. 2) Másodszor nyomatékosította: a bibliai iratok nem csupán egy ókori, elő-ázsiai törzsi vallás, ill. a hellenista kor kultúrvallásának irodalmi emlékei.¹¹⁶ Nem emberi vallásosságról vagy egyéni meggyőződésekről van bennük szó, hanem sokkal többről: a bibliai szerzők és redaktorok nem értelem nélkül cselekedtek, írásaik és anyaguk elrendezése bizalmat keltő alakító erőt mutatnak. A bibliai könyveknek reálisan megalapozott értelmük van. A teológus kötelessége ezt az értelmet felkutatni és feltárni. Ami ma nyomaszt és foglalkoztat minket – mondja Barth – az „ezen emberi dokumentumok különleges tartalma, az a figyelemre méltó ügy, ami e források íróit... érdekelte, a bibliai tárgy...”¹¹⁷ A Bibliában olyan emberekkel találkozunk, akiknek egészen rendkívüli

¹¹⁶ KARL BARTH, *Das Wort Gottes und die Theologie. Gesammelte Vorträge 1916–1923*, München 1929, 76.

¹¹⁷ Uo. 76.

szellemi tartásuk és irányultságuk volt.¹¹⁸ „Az emberi szavak és dolgok korrelációján kívül” a Biblia valami egészen újat ad, de ez az új ebbe a „korrelációba” ágyazódik be.¹¹⁹ Ezért a történeti-kritikai szemléletmód soha nem tudja a bibliai iratok szándékát igazán jól és helyesen értelmezni. Ezekben az iratokban – bár csupán a „peremen” – jól látható „figyelmeztető jelek” vannak, amelyek utalnak arra a valóságra, amelyet történeti kategóriákba soha nem lehet belefoglalni. Barth ilyen figyelmeztető jelként szokta a szűztől születést és a feltámadást említeni, de a Biblia egyéb részeit sem lehet helyesen értelmezni pusztán történeti kategóriákban, mert a történeti analógia és korreláció értelmében vett „történetiséggel” nem lehet a Bibliát helyesen olvasni. Aki ezt teszi, az a Biblia lényegétől idegen kategóriákat alkalmaz. Ezt a „korreláción kívüli” újat azonban nem lehet a személyes kegyesség önkényének sem átengedni, mert az – úgymond – „tudományosan megfoghatatlan”, hanem a teológusnak az Írással és az őt megbízó közösséggel szembeni kötelessége ezen „új” megértésére törekednie.¹²⁰

E negatív válaszok után Barth pozitív módon is megfogalmazza a Biblia mibenlétét: „a Szentírás a Kinyilatkoztatásról tesz bizonyosságot”. Ez az Adolf von Harnackkal folytatott vitában (1923) leírt mondat azt a felismerést hangsúlyozza, hogy a próféták és az apostolok Isten mértékadó Kinyilatkoztatásának a szem- és fültanúi.¹²¹ Isten Kinyilatkoztatása viszont Jézus Krisztus, az Isten Fia.¹²² A Szentírás tehát nem azonos mechanikusan Isten igéjével. Ez az azonosítás (Isten igéje = Isten Fia), Barth számára lehetetlenné tesz minden doktrinarizmust Isten igéjével kapcsolatosan, legyen az római katolikus vagy óprotestáns eredetű.¹²³ Szinte azt mondhatjuk, hogy ahol a klasszikus dogmatikák a Szentírásra vonatkozó rendszeres tanítást adják, Barth ott Jézus Krisztusról mint Isten

¹¹⁸ Uo.

¹¹⁹ Vö. Uő, *Theologische Fragen und Antworten, Gesammelte Vorträge*, Zürich 1986, III, 22. Itt Barth E. Troeltsch híres módszertani dolgozatára utal, amelyben a szerző a kritikai tudományos munka két eszközét, az „analógiát” és a „korrelációt” tárgyalja.

¹²⁰ Uő, *Römerbrief*, München, 19212, XI.

¹²¹ Uő, *Theologische Fragen*, 22.

¹²² Uő, *Kirchliche Dogmatik I/1*, Zürich 1986. 141.

¹²³ Uo. 142.

egyetlen igéjéről beszél. Barth szerint a Szentírásban és az igehirdetésben lévő „rendszer” egyedül Isten Kinyilatkoztatása, azaz Jézus Krisztus lehet.¹²⁴

Ebben az összefüggésben érthetjük Luther általa idézett szavait is: „*Duae res sunt Deus et Scriptura Dei, non minus quam duae res sunt, Creator et Creatura Dei*”¹²⁵, azaz Isten és a Szentírás két különböző dolog, amint a Teremtő és teremtménye is különbözik egymástól. Ebből levonja Barth azt a következtetést, hogy a Kinyilatkoztatás nem adatik meg számunkra pusztán azzal, hogy a Biblia előttünk van, és olvashatjuk.¹²⁶ Hanem az a „Kinyilatkoztatás aktusában”, a „hitnek és az engedelmes-ségnek újra és újra történő” feltörésében át kell szakadni annak a falnak, amit a „bibliai tanúbizonyságok emberhez-korhoz kötöttsége” jelent.¹²⁷ Csak így juthatunk el a Szentírástól Istenhez, hogy „Istent magát” hallhassuk. Isten Kinyilatkoztatásának „ugyanolyan módon” Kinyilatkoztatássá kell lennie számunkra is, amint azzá lett egykoron a próféták és az apostolok számára.¹²⁸ Kálvin exegetikai munkásságát veszi példaként, aki miután megállapítja, hogy „mi áll ott” a szövegben, átgondolja az olvasottakat egészen addig, „amíg az 1. és 16. század között a fal áttetszővé nem lesz: Pál ott beszél és a 16. század embere itt hallja, míg nem az ő sokmány és az olvasó közötti beszélgetés egészen arra a nagy Ügyre „összpontosul”, amely ott és itt különböző nem lehet.”¹²⁹

Bár Barth kimondja, hogy a „dogmatikai megismerés” nem érintheti Jézus Krisztus személyének lényegét, mégis megköveteli magának a tárgynak az ismeretét. E lehetetlen vállalkozás egyetlen formában lehetséges: Isten rajtunk történő csodájaként.¹³⁰ Isten odafordult az emberhez és ez az odafordulás újra és újra megtörténhetik. Isten igéje megismerteti magát, de csak bizonyos helyzetekben és bizonyos emberekkel. Lapidáris tömörséggel fogalmaz a KD I/1-es kötete: „Isten igéje azáltal lesz

¹²⁴ Uo.

¹²⁵ Uo. 563.

¹²⁶ KD I/2, 536.

¹²⁷ Uő, *Die christliche Dogmatik im Entwurf*, Zürich [1927], 1982, 448.

¹²⁸ Uo. 445.

¹²⁹ Uő, *Römerbrief*, 1921, XI.

¹³⁰ Uő, KD I/1, 260.

megismerhetővé, hogy megismerhetővé teszi önmagát.”¹³¹ Teológiájának alapja és tárgya – mint „primum principium” – Istennek gondolati rendszerbe nem fogható igéje. Ezért írja a KD I/2-es kötetében: „Semmilyen Isten igéje koncepció (...), semmilyen alapgogma, semmilyen fundamentális tétel, semmilyen princípium, semmilyen keresztyénség-lényege-definíció, egyáltalán semmilyen befogható igazság” nem lehet a dogmatika alapja, egyedül Isten igéje.¹³² A dogmatika középpontja és alapja Isten igéje maga, a Szentlélek erejében feltámadott, hatékony és beszélő Jézus Krisztus: „Mert Isten Isten *által*, Isten *csak* Isten *által* ismerhető meg”.¹³³ Barth szerint az Isten megszólító szava mindig implikálja az odafigyelő, hallgató embert is: „A beszéd Ura, Ura a mi hallásunknak is. Az az Úr, aki az igét adja, az az Úr is, aki a hitet adja”.¹³⁴ Csak innen érthető, hogy az ember képes egyáltalán Istenről beszélni.

Azzal, hogy Barth újra felfedezte a Bibliát, és annak „analógia nélküli” voltát, hihetetlenül nagy ösztönzést és szabadságot kapott a teológiai kutatás. Barth számára egész életére meghatározó jellegű volt a Szentírásnak ez az új értelmezése. Kritikusai ugyan szemére vetették, hogy ez a szentírás-értelmezés inkább az egyéni kegyesség körébe, illetve a gyakorlati teológia területére tartozik, Barth azonban kezdettől fogva hevesen tiltakozott az ellen, hogy munkásságát a gyakorlati teológia „harmatos réjtjeire” irányítsák.¹³⁵

¹³¹ Uo. 260.

¹³² Uő, KD I/2, 968.

¹³³ Uő, KD II/1, 200.

¹³⁴ Uő, KD I/1, 189.

¹³⁵ Uő, *Römerbrief*, 1921, XVII.

ISTEN IGÉJE A KATOLIKUS TEOLÓGIÁBAN

VÁRNAI JAKAB

Isten Igéje a katolikus teológiában

Az Isten Igéjéről szóló katolikus teológiai tant minden részletében nincs módunk itt bemutatni. Időnkből legfeljebb arra futná, hogy a kérdéseket éppen csak megnevezzük, de egyiket sem lenne módunk mélyebben megvizsgálni.

Ezt a traktátust már csak azért sem kell most kidolgoznunk, mert ezt mások már kellően megtették a *Dei verbum* zsinati konstitúció létrejötte nyomán. A magyarországi papnevelésben évtizedekig volt használatban Koncz Lajos egri tanár jegyzete, a *Kinyilatkoztatás és hit*, amely már külön fejezetben foglalkozott az Ige teológiájával, és szinte az összes fölmerülő kérdést érintette.¹³⁶ Mértékadó irodalomként említjük azt a fejezetet, amelyet Otto Hermann Pesch írt a *Handbuch der Fundamentaltheologie* 2. kötetében (1985), ahol Isten Igéjét mint a teológiai megismerés objektív princípiumát tárgyalta.¹³⁷ Egészen friss tanulmány a témában a neves párizsi jezsuita, Christoph Theobald írása, amelynek bizonyos meglátásait mi is idézni fogjuk majd.¹³⁸

¹³⁶ Könyv alakban megjelent: KONCZ LAJOS, *A mi Istenünk*. Budapest 1978, főleg 182–197.

¹³⁷ OTTO HERMANN PESCH, *Das Wort Gottes als objektives Prinzip der Theologischen Erkenntnis*, in W. KERN - H. J. POTTMEYER - M. SECKLER (szerk.), *Handbuch der Fundamentaltheologie 2.: Traktat Offenbarung*, Freiburg - Basel - Wien 1985, 27–50.

¹³⁸ CHRISTOPH THEOBALD, *Parole umane – Parola di Dio. Riflessioni teologiche e pastorali a partire dalla Costituzione Dei verbum del Concilio Vaticano II*, in *La Scuola Cattolica: Rivista Teologica del Seminario Arcivescovile di Milano*, 144 (2016), 489–505.

Végül, a katolikus teológia számára 2010 óta referencia ebben a témában a *Verbum Domini* kezdetű pápai dokumentum, amellyel XVI. Benedek foglalta össze a 2008-a püspöki szinódus anyagát és adta elénk mint tanítást „Isten szaváról az Egyház életében és küldetésében”. Ezen a helyen legyen szabad megemlíteni, hogy ezt a dokumentumot nemcsak tanítóhivatali státusza miatt kezeljük forrásként, hanem szerzőjének teológusi formátuma miatt is.

Mivel tehát az összes kérdés és téma felsorolását nem tartjuk járható útnak, három kérdést választottunk ki, amelyet lényegesnek és érdekesnek tartunk.

1. Isten Igéje a Szentháromság belső életében és a „kifelé” kimondott Ige

A kereszténység kezdettől fogva első helyen Jézus Krisztusnak a Szentháromságon belüli Logosszal azonos személyét nevezi Isten Igéjének, nem a könyvként leírt Szentírást.¹³⁹ Az Isten Igéjéről szóló tárgyalásnak ezért szükségképpen van egy első fejezete, ami inkább szisztematikus szentháromságtan, mint bibliatudomány.

A keresztény istentan egyik lényeges pontjánál vagyunk. „Isten csak úgy közölheti magát kifelé, egy teremtménnyel hüposztatikus egységet alkotva – mely teremtmény a transzcendentalitásánál fogva *capax infiniti* –, ha ez trinitárius istenfelfogás alapján történik – vagyis ha Isten maga Ige, Logosz, illetve kapcsolat, és ha Isten Lélek, vagyis különbözőséget megőrző egység a Logosszal.” – írja K. H. Menke, majd lentebb így folytatja: „Isten önközlése a világban és a történelemben egyáltalán csak úgy gondolható el, ha Krisztusra tekintünk, vagyis ha trinitárius istenfogalom alapján állunk. A Szentírás akkor váltja valóra lényegét, akkor mondhatjuk Isten Igéjének, és nem csak arról szóló szavaknak, ha Isten valóban önmagát közli Jézus Krisztusban, és az ő Lelke adatik meg.”¹⁴⁰ Isten Szavának első valósága tehát az „Ige, mely kezdettől Istennél volt” (vö. *Jn* 1). A keresztény kinyilatkoztatás-tan végső alapját

¹³⁹ KARL-HEINZ MENKE, *Wort Gottes – Theologie- u. dogmengeschichtlich*, in *Lexikon für Theologie und Kirche* 10., Freiburg - Basel - Wien 2001, 1299–1301.

az a hit jelenti, hogy Istenben öröktől fogva bensőséges kommunikáció létezik. Karl Rahner is ebből indul ki: „Hogy Isten kimondja önmagát kifelé, annak az a feltétele, hogy örök teljességében kimondja önmagát immanens módon, és ez utóbbit éppen az nyilatkoztatja ki, hogy azonos az előbbivel.”¹⁴¹

Isten öröktől fogva „kimondja önmagát” – ezzel a megfogalmazással azt a misztériumot próbáljuk megközelíteni, hogy a Szentháromság a szeretet és a közösség ősmintája, ősforrása, így minden kommunikáció ősforrása is. A *Verbum Domini* ezt így emeli ki: „Istenben nem volt olyan idő, amikor a *Logosz* nem létezett volna. Az Ige a teremtés előtt létezik. Ezért az isteni élet szívében közösség van, abszolút ajándék van. Isten úgy ismerteti meg önmagát velünk, mint a végtelen szeretet misztériumát, amelyben az Atya öröktől fogva a Szentlélekben mondja ki a maga Szavát.” (VD 6).

„Isten kimondja önmagát” – egy olyan ponton vagyunk, amely nem szűkíthető le a Szentírás létrejöttének kérdésére. Rahner számára ugyanis az „önmagát kimondó Isten” egyáltalán a teremtés lehetőségi feltétele, így az emberi létnek is lehetőségi feltétele. Ezzel áll elő a lehetőség, hogy Isten az egész Jézusban mondja ki önmagát. Az Ige szentháromságon belüli élete közös megalapozását jelenti a teremtésnek, a megtestesülésnek és a kinyilatkoztatásnak, amelyről emberi szóban tanúskodik a Szentírás.

Ennek a gondolatnak a megfogalmazása kezdettől fogva igyekezete a keresztény teológiának. Nyomát követve elkerülhetetlenül eljutunk Szent Ágostonhoz. Nála a hitről való éleslátó gondolkodás egy nyelvész és rétor kifejezőképességével kapcsolódik össze. Az emberi beszéd jelenségéből kiindulva felidézi, hogy a kimondott szónak már előtte is van bennünk léte: „Az emberben magában is van egy szó, amely belül marad, bár hang jön ki a száján.”¹⁴² Érettebb kifejtést találunk az Ige

¹⁴⁰ K.-H. MENKE, *Wort Gottes – Systematisch-theologisch*, in *Lexikon für Theologie und Kirche* 10., Freiburg - Basel - Wien 2001, 1301–1302.

¹⁴¹ KARL RAHNER, *A hit alapjai*, Szeged 1998, 184–185.

¹⁴² SZENT ÁGOSTON, *Beszédek Szent János evangéliumáról I. (I–XXX. beszéd)* (ford. RÉVÉSNÉ BARTÓK GERTRÚD), (*Ókeresztény Örökségünk* 11), Jel, Budapest 2008, 24. (1. beszéd).

örök létéről a *De Trinitate* VII. könyvében (1.): „Az Igében, akit szül, saját magát mondja ki. Nem olyan szó ez, amely külsőleg hangzik és elmúlik, hanem olyan Ige, aki Istennél volt, aki Isten volt, és aki által minden lett, ami lett. Ezzel a magával egyenlő Szóval mondja ki magát állandóan és változás nélkül. Ő maga ugyanis nem Ige, mint ahogy nem Fiú, nem Kép.”¹⁴³

A szentháromsági Ige-teológia történetét izgalmas lenne végigkövetni, de Ágoston művét csak annak mottójául idéztük fel, hogy azóta is minden kornak is meg kell találnia azt a kifejezésmódot, amellyel megnyithatja az utat a titokhoz. Hogyan dolgozik ezen a mai teológia? Két próbálkozást mutatunk be.

Relacionális ontológia

Hans-Joachim Höhn¹⁴⁴ abban az irányban indul el, hogy a megoldás csak egy relacionális ontológia alapján lehetséges, melynek alaptétele: minden, ami létezik, csakis *kapcsolatokban* van és csak *kapcsolatokból* érhető és magyarázható. Höhn alapvető igénye, hogy nemcsak hermeneutikai, hanem ontológiai alapkategóriaként is érvényesítse a kifejezést. Elméleti háttérként szolgál az ember alapvetően társadalmi létének

¹⁴³ AURELIUS AUGUSTINUS, *A Szentháromságról*. (ford., bev., jegyz. GÁL FERENC) (Ókeresztény írók 10), Budapest 1985, 216.

¹⁴⁴ Legyen szabad itt egy némileg hosszabb irodalmi hivatkozást tenni. HANS-JOACHIM HÖHN: *Gott – Offenbarung – Heilswege. Fundamentaltheologie*, Würzburg 2011, 109–110., a 92. lábjegyzetben fontos utalásokat hoz: „Egy relacionális ontológia kezdeményeit az utóbbi évtizedekben különböző összefüggésben, formátumban és alkalmazásban találjuk meg. A spektrum átfogja a fundamentálteológiától kezdve (K. HEMMERLE, *Thesen zu einer trinitarischen Ontologie*, Einsiedeln 1976.) a szentháromságtant (M. SCHULZ, *Sein und Trinität*, Einsiedeln 1997), a szentségtant (A. GERKEN, *Theologie der Eucharistie*, München 1973, 199–210), a morálteológiát (St. SIROVEC, *Sittlich handeln in Beziehung*, Freiburg/Fribourg 1995, 294–357.) és a valláspedagógiát (R. BOSCHKI, „Beziehung” als Leitbegriff der Religionspädagogik, Ostfildern 2003.). Ezekben a kezdeményezésekben közös az, hogy határozottan elfordulnak a szubsztancia-gondolkodásmód primátusától, a végigvitelt illetően pedig gondolatmenetük leginkább klaszszikus toposzok körül (pl. egység/sokaság), vagy az emberlét alapvető struktúrái körül (pl. személyes ittlét az odaadás és befogadás kölcsönös játékában; identitás és különbség feszültsége), vagy pedig szentháromságtani alapkategóriák körül forog

antropológiai felismerése, az „én” kapcsolatok általi konstituálódása. A relációnális ontológia a relációt az ittlét és az identitás konstitutív elemének tekinti, nem pedig azokhoz képest utólag hozzáadható kategóriának. Az elméleti háttér megvilágítását némileg megnehezíti, hogy a „reláció” szót a magyar filozófiai szóhasználat a „vonatkozás” szóval adja vissza, míg társadalomtudományi téren a „kapcsolat” a bevett.

Úgy tűnik, a fölvetés egy ma általánosnak mondható igényből indul ki. A reláció új módon történő metafizikai átgondolására ösztönzést ad XVI. Benedek pápa 2009. június 29-én megjelent, *Caritas in Veritate* kezdetű enciklikája. Bár ezt az írást az ún. „szociális enciklikák” közé soroljuk, Benedek pápa a metafizikai megalapozást is szükségesnek tartja. Az 53–55. pontokban a szerző a „szolidaritás” fogalmának mélyebb megalapozását keresi:

„Ez a gondolat az emberi kapcsolatok fogalmának kritikus és értékelő elmélyítésére is kötelez bennünket, amit olyan feladatnak kell tekintenünk, amelyet nem végezhetnek el kizárólag a társadalomtudományok, amennyiben olyan tudásformák hozzájárulását is megköveteli, mint a metafizika és a teológia, annak érdekében, hogy világosan meg tudják ragadni az ember transzcendens méltóságát.” (53.)

Benedek pápa tehát nem utasítja el a társadalomtudományi fölvetést, hanem a metafizikai és teológiai megalapozást igényét hangsúlyozza, mely utóbbit röviden így jelöli meg: „A Szentháromság tökéletes egység, mivel a három isteni személy tiszta vonatkozásban áll egymással.” (54.).¹⁴⁵

(pl. 'kommúnió'). Nagyon különbözőek az általuk recipiált kapcsolatelméletek, amelyek filozófiai-struktúraontológiai koncepciókból indulnak ki (pl. H. Rombachéból), vagy pedig a szociológiából és a szociálpszichológiából veszik alapfogalmaikat (pl. G. H. Mead-től). Mindazokra az ambiciózus próbálkozásokra, amelyek a szentháromságtan felől akarnak utat nyitni egy új, a reláció elsőbbségén alapuló valóságfelfogás számára, még mindig az áll, amit G. Greshake szűrt le recenziójának eredményeképp (*Der dreieine Gott*, Freiburg - Basel - Wien 2007): leginkább töredékesek, vagy vágyakat írnak le, előzetes bevezetésben merülnek ki (454–464.), vagy pedig csupán a teológiai belül jelentenek előrelépést (558–565.).”

¹⁴⁵ A németben a mondat második fele markánsabban hangzik: „...die drei Göttlichen Personen reine Beziehung sind.”

Visszatérve Höhn gondolatmenetére: A létezők legalapvetőbb kapcsolati kategóriája a teremtménység: a világ Istennel nem utólagosan rendelkezik kapcsolattal, hanem létét szüntelenül konstituálja ez a kapcsolat. Kérdés viszont, hogy Isten részéről hogyan írhatjuk le ezt a kapcsolatot, ha már ragaszkodunk ahhoz, hogy Isten nincs „ráutalva” a világra, nem „tartozik nekünk” önmaga kinyilatkoztatásával? Erre válaszolva alapozza meg Höhn a kinyilatkoztatás lehetőségét. „Isten úgy viszonyul a világhoz, mint ahogy önmagához is: a feltétlen odafordulás kapcsolatában és kapcsolataként.”¹⁴⁶ Ez viszont Höhn szerint csak akkor fogható fel helyesen, ha gondolkodásunk alapját a „reláció” képezi.¹⁴⁷

Kommunikatív teológia

Egy másik kísérlet Matthias Scharer és Bernd Jochen Hilberath nevéhez és a „*kommunikative Theologie*” fogalmához köthető.¹⁴⁸ Új irányzat akar lenni, amely a teológiát élő kommunikációs folyamatokba helyezi. Előzetes megfontolások és fogalomtisztázás után eljut a nehéz kérdésig: Ha az emberről igaz, hogy „kezdetben volt a kapcsolat”, akkor Istentől is igaz-e ez? Válasza: igen, sőt Isten minden kommunikáció lehetőségi feltétele, és erről a kinyilatkoztatásból tudunk – maga Isten kommunikációja tárta fel nekünk. Kulcsszerepe van tehát a Jézusról szerzett történelmi tapasztalatnak, hátterében az *Ószövetséggel*. A feltámadt Krisztussal való találkozás nyomán a keresztyény alaptapasztalat immár nemcsak annyit mond, hogy Jézus igaz módon tanított Istentől, hanem továbbmegy: Isten a mi üdvösségünkre adta őt nekünk. Kommunikációja nemcsak kognitív, hanem szótériológiai is.

¹⁴⁶ Uo. 171.

¹⁴⁷ Höhn a felhasznált filozófiai irodalomban említi Weissmahr Béla *Ontológiáját* is (Bécs - Budapest - München 1992). Itt kifejtést kapunk arról, mit jelent a szubsztancia-metafizika, és milyen ontológiai kihívást jelent ennek számára a reláció kérdése. Weissmahr könyvének végén (153–155) van egy gondolatmenet, amely, úgy láttam, nem kapott helyet Höhn érvelésében, pedig ez a kérdés valódi súlyát is kifejti, és utat is mutat a gondolkodás számára: „Ezért az abszolút lét az abszolút szubzisztens relációk abszolút vonatkozásában álló szubsztanciája.”

¹⁴⁸ MATTHIAS SCHARER - BERND JOCHEN HILBERATH, *Kommunikative Theologie. Eine Grundlegung*, Mainz 2002; az Ige teológiájához vö. 76–85.

„Mi is az a mondanivaló, amely a Három-Egy Istenről szóló keresztény hitvallás mögött meghúzódik? Ez Istennek kommunikatív lényként (*Wesen*) való megvallása. Isten olyan Isten, aki saját magánál fogva a kapcsolatra, a kommunikációra irányul, közösségét a nem-isteni létben akarja kitágítani.”¹⁴⁹

Lentebb így bővíti ki a definíciót:

„Isten abban az értelemben kommunikatív lény, hogy saját magánál fogva arra irányul, hogy a tőle különbözővel közölje önmagát és ebben az önközlésben újra és újra önmagához tér. Isten külsővé teszi magát és egyszersmind belsővé is. A kommunikatív Isten lényegéhez tartozik az is, hogy nincs ráutalva a másiknak való önközlésre ahhoz, hogy önmagához térjen.”¹⁵⁰

A szerzők nem végzik el az egyeztetést a szentháromságtan hagyományos kérdésfeltevéseivel, hanem megelégednek azzal, hogy Istenben a „kommunikációt” mint lényegi jellemzőt találják meg.

A relacionalitás és kommunikáció motívuma tehát egyértelműen a mai érdeklődés homlokterében áll. Nyilván nem könnyű a teológiai hagyomány gondolatmeneteivel összehangolni ezeket a motívumokat, de figyelemre méltó az igény, hogy Istenről alapvetően mint kapcsolatra és közlésre irányuló valóságról beszéljünk. Ez fogja megalapozni azt is, hogy Istennek a *Szentírás*ban tanúsított Igéjéről beszéljünk. Még azelőtt, hogy a „*Szentírás szerzőjéről*” beszéljünk, az forog kockán, hogy Isten lehet-e a teremtés „szerzője”, és hogy kimondhatja-e magát a történelmi Jézusban? Ennek közvetítése ma is feladata a teológiának.

¹⁴⁹ Uo. 83.

¹⁵⁰ Uo. 84.

2. A „kinyilatkoztatás” és az „Ige teológiája”

Két eltérő teológiai megközelítés?

„Ott, ahol a katolikus teológia »kinyilatkoztatást« mond, az evangélikus teológia legtöbbször »Isten Igéjét« mond.” Harald Wagner ezzel a megfigyeléssel vezeti be a protestáns Ige-teológia ismertetését.¹⁵¹ Ezek szerint a „katolikus Ige-teológia” szinte egyenlőnek mondható a „kinyilatkoztatás” teológiai traktátusával. A *Dei verbum* zsinati konstitúció óta mindenesetre a katolikus teológiában is nagyobb szerepet kap az „Isten Igéje” mint alapkategória. Peter Knauer próbálta meg talán a legkövetkezetesebben végiggondolni, hogyan is nézne ki, ha az „Isten Igéjét” tekintenénk a teológia alapkategóriájának a „kinyilatkoztatás” helyett?¹⁵² Először ismerteti az ellenvéleményt, így például Heinrich Fries nézetét a kérdésről:

„Az »Isten Igéje« kategória is magyarázatra szorul. Olyan szó ez, amit maga Isten mond ki – és az hogyan képzelhető el? –, vagy ez az a hiteles szó, amely Istenről szól? De kellően kifejezésre jut-e az »Ige« fogalmában az, hogy a hitben és a teológiában főleg eseményekről, történelemről, tettekről és személyekről van szó? Nem vitatható, hogy ezek is összekapcsolhatók az »Isten Igéje« fogalmával. Az »Isten Igéje« megjelölés kapcsán azonban mindez nem minden további nélkül látható be.”¹⁵³

Knauer azt akarja bemutatni, hogy keresztény értelemben vett „kinyilatkoztatás” valójában csak mint „Ige” létezhet, az emberek közötti kommunikáció közegében. Az „Isten Igéje” fogalom így a keresztény hit megértésének kulcsfogalma lesz. A fogalom teológiai használatában mindjárt érvényesít egy megkülönböztetést: „nem voltaképpeni érte-

¹⁵¹ HARALD WAGNER, *Wort Gottes*, in *Lexikon für Theologie und Kirche* 10., Freiburg - Basel - Wien 2001, 1302.

¹⁵² PETER KNAUER, *Der Glaube kommt vom Hören. Ökumenische Fundamentaltheologie*, Freiburg - Basel - Wien 1991.

¹⁵³ HEINRICH FRIES, *Fundamentaltheologie*, Graz - Wien - Köln 1985, 154., idézi P. KNAUER, *Der Glaube kommt vom Hören*, 85.

lemben" (*im uneigentlichen Sinn*), vagy „közvetett” értelemben Isten Igéje mindaz, amit a teremtet világból Istenről megtudhatunk, vagyis a természetes istenismeret. „Voltaképpen”, vagy közvetlen értelemben pedig Isten önközlése az emberi szó által.¹⁵⁴ Knauer ez utóbbi kifejtésében következetesen halad: ha a voltaképpeni értelem első szintje, ahogy megállapítja, Isten szentháromságos Igéje, akkor először ezt kell bemutatni.¹⁵⁵ Ha pedig a második jelentésszint a megtestesült Ige, akkor ez kell, hogy legyen a következő anyagrész.¹⁵⁶ Harmadik lépésben szerepel a hirdetett igére adott emberi válasz, a hit.¹⁵⁷ Knauer rendszere azonban nem hozott mélyreható átalakulást a katolikus teológiában.

A „beteljesedett” kinyilatkoztatás

Christoph Theobald is felfigyel a két fogalom érvényesülésére, amikor a *Dei verbum* zsinati dokumentumot elemzi. Mint nehézséget említi, hogy a dokumentum az első fejezetben Isten „kinyilatkoztatásáról” beszél, a másodikban pedig „Isten Igéje” a téma, és a kettő viszonyát nem tisztázza kellőképpen.¹⁵⁸ A kettő közötti különbséget a dokumentum szövegéből vett utalások alapján abban látja, hogy a kinyilatkoztatás „beteljesedett”, míg „Isten Igéje” egy folyamatos beszélgetés Isten és ember között.

A kinyilatkoztatás *beteljesedésére* vonatkozó megfogalmazások a következők:

Krisztus „az egész kinyilatkoztatás közvetítője és teljessége” (DV 2), „... végül az igazság Lelkének elküldésével beteljesítvén tökéletessé teszi a kinyilatkoztatást. ... A krisztusi üdvrend tehát mint új és végleges szövetség sohasem múlik el, és már semmiféle új nyilvános kinyilatkoztatást nem kell várnunk a mi Urunk Jézus Krisztus dicsőséges eljöveteleig” (DV 4).

¹⁵⁴ P. KNAUER, *Der Glaube kommt vom Hören*, 88.

¹⁵⁵ Uo. 113–130.

¹⁵⁶ Uo. 130–154.

¹⁵⁷ Uo. 162–188.

¹⁵⁸ CHRISTOPH THEOBALD, *Parole umane*, 493.

Valószínűleg akkor járunk el legjobban, ha erről Joseph Ratzinger immár klasszikussá vált zsinati kommentárját idézzük.¹⁵⁹ Ratzinger szerint azt, hogy Krisztusban a kinyilatkoztatás elérte beteljesülését, nem úgy kell értenünk, mintha Isten a történelem egy pontján önkényesen beosztotta volna a hozzánk szóló beszédét. Krisztus azért „a befejezése Isten mondanivalójának, mert utána és rajta kívül már nincs miről beszélni, mert Isten benne saját magát mondta ki. Benne Isten dialógusa célhoz ért: egyesüléssé lett”. Az a tanítás, amely szerint Jézus így teljesítette be és tette befejezetté a kinyilatkoztatást, nem azt akarja mondani, hogy Isten ezentúl hallgat és abbahagyja az emberiség megvilágosítását és tanítását, hanem azt, hogy Isten éppen a Krisztusban történeti teljesítést elnyert kinyilatkoztatás-esemény továbbadásában szól az emberekhez. „Így az elkövetkezendő történelem ugyan nem szárnyalhatja túl azt, ami Krisztusban megtörtént, de meg kell próbálnia azt fokozatosan utolérni.” Amint a Krisztusban megvalósult kinyilatkoztatás nemcsak egy oktató beszéd, hanem egy valóságos, megváltó történés, ennek továbbművelése, továbbadása sem csak valamiféle tanítás, hanem inkább az egyház tanításának, életének és kultuszának szoros együttműködése.

A DV 4 utolsó mondatában a zsinat nem ismételte meg azt a hitoktatásban alkalmazott formulát, hogy „a kinyilatkoztatás lezárult az utolsó apostol halálával”¹⁶⁰. Ehelyett, miután Jézusról úgy beszélt, mint a kinyilatkoztatás tökéletessé és teljessé tevőjéről, megállapította: „A krisztusi üdvrend tehát, mint új és végleges szövetség, sohasem múlik el”. Az egyházzal szóló konstitúcióban (*Lumen gentium*), a II. Vatikáni Zsinat úgy beszélt az egyházzal, mint amely képes arra, hogy az Úr „misz-

¹⁵⁹ JOSEPH RATZINGER kommentárja a *Dei verbum* kétnyelvű kiadásához a *Lexikon für Theologie und Kirche* (1967) 13. kötetében. Lentebb az idézetek az 510. oldalról vannak.

¹⁶⁰ Avery Dulles lábjegyzete: „A teológiai bizottság vagy annak albizottságai legalább két alkalommal több olyan módosító javaslatot is visszautasítottak, amelyek kérték, hogy a *Dei verbum* 4. pontjába szúrják be az explicit kijelentést arról, hogy a kinyilatkoztatás lezárult (*clausam*) az utolsó apostol halálával. Lásd az 1964. július 3-i és 1964. november 20-i *relationes*-t. Mindez megtalálható az *Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II*, Periodus 3, 3. kötet (1974) és Periodus 4, 1. kötet (1976), 345. oldalán; in AVERY DULLES, *Faith and Revelation*, in FRANCIS SCHÜSSLER FIORENZA - JOHN P. GALVIN (szerk.), *Systematic Theology. Roman Catholic Perspectives*, Dublin 1992, 101.

tériumát jöllehet árnyékszerűen, mégis hűségesen kinyilvánítsa a világnak, míg végezetül teljes világosságában megmutatkozik” (LG 8). Ez a két megállapítás nem kelti azt a benyomást, mintha az egyháznak birtokában volna a kinyilatkoztatás teljes megragadása, de ugyanakkor hangsúlyozza az egyháznak azt a kötelességét, hogy hűségesen ragaszkodjon „az Úr misztériumához”, a „krisztusi üdvrendhez”, az „új és örök szövetséghez”.

Az Ige „folyamatos” elevensége

Másfelől viszont, Isten szüntelenül beszélget Fiának egyházával és azon keresztül az emberiséggel. Az Ige nem lezárult valóság. Erre vonatkozó utalások a *Dei Verbum*-ban:

„Isten, aki egykor szólt, szünet nélkül beszélget szeretett Fiának menyasszonyával” (DV 8), „a szent könyvekben ugyanis a Menyeyei Atya végtelen szeretettel siet fiai elé és beszélget velük” (DV 21), „a Szentírás olvasását imádságnak kell kísérnie, így lesz belőle beszélgetés Isten és ember között” (DV 25).

A kinyilatkoztatás beteljesült voltának fényében hogyan fogjuk fel az Ige folyamatos elevenségét?

Christoph Theobald szerint a kinyilatkoztatás „lezárulása” nem egy adott számú tétel közlése, hanem annak a kommunikációnak a maradandóvá válása, amellyel Krisztus és tanítványai között Isten belső világa (*intima Dei*, DV 4.) megnyílik számunkra. Theobald ezért tartja fontosnak a hagyományátadás egyfajta kommunikatív felfogását a zárt, egyirányú felfogással szemben. Szerinte a hagyomány átadási iránya egyértelmű, de nem működik anélkül, hogy az átadó számára ne lennének radikális következményei. Az első lépésben, a jézusi alapító eseményben – annak is az elején – „aszimmetrikusnak” nevezhetjük a helyzetet, mert csak befogadás játszódik le, ez azonban hamar „szimmetriává” alakul, mert a befogadók „aktív értelmezőkké” válnak. Ez a „befogadó kreativitás” vagy „kreatív befogadás” annak a gyümölcse, hogy Jézus és övéi interakcióban – kölcsönösségben – éltek, tanulási folyamatban, az alkalmazás mindig új feladatával. Márpedig ezt az interakciót maga az Egyház is tanítja: a *Dei*

verbum zsinati konstitúció 7. pontja szerint az apostolok azt adták át, „amit Krisztustól szóban, magatartásban és cselekedetekben [*ex ore, conversatione et operibus Christi*] kaptak, illetve a Szentlélek ihletéséből megtanultak”. Theobald megemlíti, hogy Szent Tamás a *Summa Theologiae* III. részében egy artiklust szentel annak bizonyítására, hogy Krisztusnak nem egyedül kellett élnie, hanem „*conversando cum hominibus*”¹⁶¹. A kinyilatkoztatás helye tehát a *conversatio* is: interakció, érintkezés, magatartás, kölcsönös viszonyulás, az élet hétköznapijainak közössége. Theobald ennek alapján kritikával illeti a *Dei verbum* I. fejezetét, amely szerinte „nem éri el a [II. fejezet] 7. pont sokkal inkább kapcsolati távlatait (*la perspective plus relationnelle*).”

Teológiai feladatként jelöli meg a *kapcsolatiság* bevonását a kinyilatkoztatás elméletébe: „Ma kétségtől inkább azt kell továbbgondolni, hogy a Jézus és övéi közötti kapcsolati játék *mennyeiben* már *magának Istennek* a végső önközlése az ő titokteljes identitásában.”¹⁶² Theobald szerint ezt igénylik a bibliatudomány legújabb felismerései is, ahol a jelentést már nem csupán a szövegben belül keresik, hanem a szerző, az egykori címzetek és az olvasó interakciójában. Ennek megfelelően kiemeli a *Szentírást* olvasó emberben működő hitérzékét.

3. Az „Isten Igéje” analóg jelentései

Az Ige teológiájában egy további fontos pontnak tartom, hogy elismerjük-e és hogyan rendszerezük az „Isten Igéje” kifejezés analóg jelentéseit? Analóg jelentések, mert különböző sikokon, azok logikája szerint alkalmazzák a kifejezést. Idézzük fel a legfontosabb kifejtéseket.

¹⁶¹ *Summa Theologiae* III. q40., a1.

¹⁶² „Sans doute faut-il penser aujourd’hui davantage en quoi le jeu relationnel entre Jésus et les siens est l’autocommunication ultime de Dieu en sa mystérieuse identité.” (CHRISTOPH THEOBALD: *La transmission de la révélation divine*: à propos de la réception du chapitre II de „*Dei Verbum*”, in PHILIPPE BORDEYNE - LAURENT VILLEMIN (szerk.), *Vatican II et la théologie. Perspectives pour le XXI^e siècle*, Paris 2010, 107–126. (itt: 125.).

Carlo Maria Martini tanulmánya

Carlo Maria Martini 1980-ban egy nagy hatású előadást tartott,¹⁶³ amelyben öt jelentésszintet különít el.

1. Isten Igéje a *Szentháromság belső életében*, az Atya által öröktől fogva mondott Ige. Erről főntebb szoltunk.

2. A második jelentésszintet Martini *Jézus Krisztusban* jelöli meg: Ő a köztünk élő Ige, „a történelemben számunkra kimondott és megnyilvánult Isten”. Annyiban pontosítja, hogy Jézus nemcsak történeti létezésében „Isten Szava” hozzánk, hanem feltámadásának erejénél fogva azóta is, szüntelenül kinyilvánítja nekünk az Atyát, *Jn 17,26a* értelmében: „Megismertettem velük nevedet, és továbbra is megismertetem”. Mindaz, amit az Egyházban valamilyen módon „Isten Szavának” nevezünk, Jézus Krisztusra vonatkozik – sőt, Martini kitarja ezt a jelentésszintet az egész történelemre. Ezáltal két irányban értelmezhető az „Isten Szava Jézus Krisztusban” kifejezés:

- a) Legnagyobb mélységét, „intenzitását” a kereszthalálban és a feltámadásban éri el. Jézus itt azonosul a teljes emberi valósággal.
- b) Legnagyobb kiterjedését, „extenzióját” akkor éri el, amikor Isten lesz minden mindenben (vö. *1Kor 15,28*). „Kimondhatjuk, hogy Istennek az ember felé való közlése csak ebben a pillanatában éri majd el extenzív kifejezésének végleges és teljes arányait, még akkor is, ha, mint mondtam, fenntartjuk, hogy az intenzív kifejezés teljes aránya a kereszt és a feltámadás marad.” Az „Isten Szava” extenzív teljességét Martini azért hangsúlyozza, hogy kiemelje: az Isten által a történelemben kimondott más szavak önmagukban nem teljesek, a beteljesedés felé mutatnak.

3. A harmadik jelentésszinten az „Isten Szavából” az üdvtörténelemben „Isten szavai” lesznek. Itt már a többes szám használata indokolt. Ezek a próféták és az apostolok által kimondott szavak, melyek kimondják a megvalósulásra váró, vagy Jézus Krisztusban megvalósult isteni

¹⁶³ Vö. CARLO MARIA MARTINI, *La Parola di Dio alle Origini della Chiesa*, Roma 1980, 56–58. Erre Raymond F. Collins hívja fel a figyelmünket a *Jeromos Bibliakommentár* III. kötetében, a *Sugalmazás* című tanulmány 68. pontjában (magyar kiadás 43. oldal).

tervet. A *Szentírás* rendszerint a prófétai és apostoli igehirdetésnek ezeket a szavait nevezi „Isten Szavának”. A kimondott szó elsőbbsége mellett szól a *szóbeliség* elsőbbsége is az *Ó-* és *Újszövetség* korának kultúrájában.

4. A kimondott, hirdetett szótól csak ebben a negyedik mozzanatban lépünk át a *leírt* szóhoz. Az analógiának ezen a negyedik szintjén nevezük „Isten Szavának” a leírt szentírási szavakat, amelyek a prófétai és apostoli tevékenység nyomán isteni sugalmazásra írásos formát nyertek a szent írók által, a műfajok szerint. Ezáltal Martini a Szentírást belehelyezi Izrael és az ősegyház prófétai és apostoli szavának közegébe, de kapcsolatba hozza Krisztussal és az Atyával, a sugalmazó Szentlélek közvetítésével is. Emiatt jelenti ez a szó a *kinyilatkoztatás kiváltságos mozzanatát*. „Az Igével való kapcsolat, melyet ez a szó a Szentlélek által birtokol, Isten megnyilatkozásának élő és állandó erejévé teszi ezt a szót minden idők számára.”

5. A leírt Szentírás nem jelenti Martini számára az utolsó jelentésszintet az „Isten Szava” kifejezés értelmezésében. Ötödik szintként nevezi meg ugyanis az élő keresztény *igehirdetés* szavát, utalva az *ApCsel* 19,10-re: „Pál két esztendeig ott maradt és tanított a zsinagógában, úgyhogy Ázsia minden lakója, zsidó és görög egyaránt hallotta az Úr szavát”. E szavak tartalma az *ApCsel* 19,8-ban fejeződik ki: „Pál vitatkozott és meggyőzéssel élt az Isten országáról”. Amikor a hitről, a megtérésről, Jézus Krisztusról igehirdetés hangzik el, akkor az Egyházban olyan esemény játszódik le, amely valóban az „Isten Szavának” nevezhető.

A Verbum Domini I. része

A katolikus egyház 2008 októberében püspöki szinódust tartott „Isten Szaváról az Egyház életében és küldetésében”. Ennek nyomán XVI. Benedek pápa 2010 őszén kiadja a *Verbum Domini* c. dokumentumot. Az igény, hogy az „Isten Igéje” kifejezés jelentésszintjeit elkülönítsék, már a 2007 áprilisában kiadott első előkészítő tervezetben felmerül.¹⁶⁴ A 2008

¹⁶⁴ PAOLO MARTINELLI OFMCap, *L'interesse teologico fondamentale della XII Assemblea generale ordinaria del sinodo dei vescovi sulla Parola di Dio nella vita e nella missione della Chiesa*, in CARMEN APARICIO VALLS - SALVADOR PIÉ-NINOT (szerk.), *Commento alla*

októberében lezajlott szinódus terméke végül az az 55 „javaslat” (*propositiones*), amelyet a pápának átadtak, és amely az elemzések szerint mind be is került a kiadott apostoli buzdításba.¹⁶⁵ Ezek között a 3. javaslat fontos lelkipásztori feladatként jelöli meg, hogy segítsék hozzá a híveket az „Isten Igéje” kifejezés különféle jelentéseinek megértéséhez.¹⁶⁶ Benedek pápa ezt a feladatot nagyon komolyan veszi a *Verbum Domini* dokumentumban. Az I. részben ezzel vezeti be kifejtését:

„...föl kell hívnunk a figyelmet arra, amit a szinódusi atyák mondtak azzal kapcsolatban, hogy hányféle értelemben használjuk az »Isten Szava« kifejezést. Joggal beszéltek a Szó *szimfóniájáról*, egyetlen Szóról, amely különféle módokon fejezi ki önmagát mint »többszólamú ének« (*DCE* 1). A szinódusi atyák e témakörben az emberi nyelv analóg használatáról beszéltek Isten Szavával kapcsolatban. E kifejezés ugyanis egyrészt a közlésre vonatkozik, melyet Isten önmagáról ad, másrészt különféle jelentéseket hordoz, melyeket gondosan kell vizsgálnunk és kapcsolatba kell hoznunk egymással, mind a teológiai reflexió, mind a lelkipásztori gyakorlat szempontjából.” (*VD* 7)

Ennek a feladatnak az ilyen tekintélyes megfogalmazása azért jelentős dolog, mert a római Gergely Egyetem tanára, S. Pié-Ninot szerint az analogikus szóhasználat „gyakorlatilag hiányzik az Isten Igéjéről szóló teológiai traktátusokból”, és hogy „a katolikus hagyományban inkább ritka az ilyen reflexió”.¹⁶⁷ Karl Barth híres megkülönböztetését „a kinyilatkoztatott, a leírt és a hirdetett Ige” között Pié-Ninot röviden idézi, de bővebb kifejtést nem ad róla. Sajátos, hogy Martini tanulmányáról – amely ugyanazon az egyetemen hangzott el – nem tesz említést.

A *Verbum Domini* már az I/1. fejezetben, a 7. pontban felhívja a figyelmet az „Isten Szava” kifejezés analóg jelentéseire. Ez a szakasz először

Verbum Domini, Roma 2012, 9–39.

¹⁶⁵ Uo. 29.

¹⁶⁶ 3. *propositio*: „A lelkipásztorok tehát neveljék rá Isten Népet, hogy az 'Isten Szava' kifejezés különböző jelentéseit felfogják”, in *Il Regno* 19 (2008), 644.

¹⁶⁷ SALVADOR PIÉ-NINOT, *Il Dio che parla. Verbum Domini*, nn. 6-21, in C. A. VALLS - S. PIÉ-NINOT (szerk.), *Commento alla Verbum Domini*, 53–63, itt: 55.

bővebb kifejtés nélkül összegzést ad az analógia szintjeiről. Eszerint „Isten Szavának” nevezhetjük az alábbi valóságokat:

1. Isten örök Igéje (külön kifejtés még a dokumentum 6. pontjában)
2. Jézus Krisztusnak, az Atya emberré lett örök Fiának személye
3. a teremtés, a természet könyve
4. az üdvtörténet, amely a húsvéti misztériumban teljesedik be
5. az apostoli igehirdetés és az Egyház élő hagyománya
6. a Szentírás, melyet úgy értünk meg, „mint Isten Szavát az Apostoli Hagyomány keretén belül, amelytől elválaszthatatlan”

Figyelemre méltó, hogy a *Verbum Domini*, bár a Martiniétól némileg eltérő beosztást ad, mégis hasonlóan és feltűnően nem az első helyre teszi a Szentírást, sőt kimondottan is elutasítja a kereszténység muszlim eredetű besorolását, mint „könyv-vallást”.¹⁶⁸ A II. Vatikáni zsinat a *Dei Verbum* dogmatikai konstitúciójában foglalkozott a kinyilatkoztatás fogalmával, de ott csak utalásokat találunk az „Isten Igéje” analogikus szóhasználatára, módszeres kifejtést nem. Ugyanezt mondhatjuk el a *Katolikus Egyház Katekizmusáról* is. A mai egyházi tanítás azonban fontosnak tartja az analogikus szóhasználat kifejezett bemutatását és a hívőknek való kifejtését.

Mi is a tétje ennek a teológiai kérdésnek? Maga a *Verbum Domini* fejti ki:

„Amint a szinódusi atyák mondták, valóban az »Isten Szava« kifejezés analóg használatával állunk szemben, és ezt tudatosítanunk kell. Ezért a hívőket jobban rá kell nevelni arra, hogy fölismerjék ennek különböző jelentéseit és értsék egyetlen értelmét. Teológiai szempontból is el kell mélyíteni a különböző jelentések szétválasztását, hogy jobban fölragyogjon az isteni terv egysége, és benne Krisztus személyének központi szerepe.” (VD 7.)

A kérdés igazi tétje tehát „az isteni terv egysége, és benne Krisztus személyének központi szerepe”. Az analóg jelentésszintek megkülönböztetése tudatosítja bennünk azok közös vonatkoztatási pontját, Krisztus központi helyét.

¹⁶⁸ *Verbum Domini* 7.; lásd még: a *Katolikus Egyház Katekizmusa* 108.

VARGA GYÖNGYI

Evangelikus reflexió az „Isten Igéje a katolikus teológiában” c. előadásra

Az Ige mint prófétai szó és élő evangélium

Várnai Jakab kollégám igen átfogó és gondolatébresztő előadásához ószövegszerű teológusként közelítek – illetve kapcsolódom. És persze, mondanom sem kell, Luther teológiai örökségéből is merítve. Isten igéjével összefüggésben a felvetett szempontok, szemléletmódok – így a „relációs ontológia” és a „kommunikatív teológia” imént vázolt megközelítései – leginkább ott keltenek bennem visszhangot, ahol, amikor arról esett szó, hogy Isten Teremtő Szava és a teremtmény – elsősorban is a beszéd ajándékával megáldott ember – miként találkozik a kommunió és kommunikáció tapasztalatában.

Anyag, energia, kapcsolat: lényegében ez a létezés három „alapkategóriája”, három alapvető aspektusa, „rendezőelve”. Kvarkok, atomok, fotonok, molekulák, növények, állatok és az ember: végtelen számú teremtmény Isten világában; és semmi, senki sem független, önmagában álló, kapcsolódás-mentes...

Martin Buber dialogikus princípiumában, amelyben az én és te-t, mint a személyességből fakadó és azt hordozó közösséget hangsúlyozza,¹⁶⁹ ez a bázismondat: „*Kezdetben volt a Kapcsolat.*” Valaki egyszer így egészítette ki ezt a mondatot: „Kezdetben volt a kapcsolat, és a kapcsolatban az erő, amely létrehívta a világot.” És ezzel talán meg is érke-

¹⁶⁹ MARTIN BUBER, *Én és Te*, Budapest 1982.

tünk újra Isten eredendő lényegéhez, Lényéhez, aki Maga a *Communio* és *Communicatio* teljessége.¹⁷⁰

A Szentháromság belső kommunikációját – amint azt Andrej Rubljov híres Szentháromság-ikonján a mozdulatok, tekintetek letisztultságában megjeleníti – a keresztény teológia az egylényegűség három személyű közösségében fedezi föl és látja meg. A Személyek közötti „teret” – amit talán a buberi „*Zwischen*” (*In-between*) értelmében gondolhatunk el – a Szó és ereje „tölti ki”. És ez a Szó a Kapcsolódás története, megvalósulása pillanatról pillanatra, örökön-örökké – befelé és kifelé egyaránt...

Az Egység: Isten Egylényegűsége tiszta, tökéletes, teljes Kapcsolódás. Titok, misztérium ez – emberi perspektívánkból nézve. Ezért teológusként csak dadogunk, keressük a szavakat. Talán így próbálhatjuk megfogalmazni a megfogalmazhatatlant: az Atya szava a Fiú, amelyet a Szentlélek mond ki...? Krisztus az Ige, az emberré lett SZÓ és a szó embersége; Isten igent mondása az embernek – az emberre, mégpedig a Lélek által...

Emberként az emberré lett Krisztus személyében tudjuk valamelyest felfogni, megragadni, vagy inkább megsejteni ezt a misztériumot, az Istenben történő, szüntelenül folyó kommúnió és kommunikáció titkát. Kiss Ulrich *A kommunikáció teológiája* című tanulmányában¹⁷¹ ezt írja: „Jézus az Istenség belső kommunikációját teszi láthatóvá, transzparensé az emberi kommunikációban. Ebben az értelemben ő Isten önközlése a szó legteljesebb értelmében. Sőt emberi kommunikációja a láthatatlan Isten 'exegézise' (Jn 1,18)”.

Kezdetben volt a Kapcsolat. A kommúnió a kommunikáció eredendő alapja, forrása. A Szentháromság a kommúnióból eredő kommunikáció „ősformája”, modellje. Részt adás és részvétel, megosztás és feltárulás, „metafizikai beszélgetés” a transzcendens Létezés körében.

¹⁷⁰ A két kifejezés közös alapját a részesítés, megosztás, együtt-lét mozzanatában ragadhatjuk meg. Ebből teremődik meg a közösség, mint amely a részvétel, részt adás, az osztozás és megosztás tere, valamint a kommunikáció, amely részesítés, közlés, a gondolatok megosztása, feltárása.

¹⁷¹ KISS ULRICH SJ, *A kommunikáció teológiája*: <http://web.295.ca/gondolkodo/talalkozo/irasok/KissUlrichHU02.html> (2017. 01. 21.)

Számomra az igazi, kihívással teli teológiai kérdés, hogy miként jelenhet meg a hallható tartományban, az ember számára felfoghatóan ez a kommúnió-ból kibomló kommunikáció, amely minden további, horizontális kapcsolat és beszélgetés ősmintája és forrása? Hogyan zajlik ez a folyamat? Miként fogható fel az ember számára – akinek adatik füle a hallásra – Isten szava, igéje? Egyáltalán – hogyan is fogadhatja be az teremő Igét a teremtmény, és hogyan lehet közvetítőjévé Isten szavának az emberi hang, az emberi beszéd?

A következőkben három témát szeretnék e kérdéskör kapcsán röviden érinteni.

1. A prófétai Ige

Az „ige” a magyar nyelvben cselekvést, mozgást kifejező szófaj: ezt az aspektust fedezhetjük föl a héber kifejezés: a „*dabar*” (דבר) jelentésmezőjében is. A kimondott, kijelentett ige egyben szó-esemény is; ügy, feladat, tevékenység, cselekvés, ható erő... Izrael közösségének prófétai hagyományában az esemény-szerű, dinamikus Szó a létezés rendezőelve, és ez JHWH megtérésre, a Kapcsolat rendezésére hívó, erővel telített üzenete – amely valójában a prófétai igehirdetés tartalmi középpontja is.

A német teológiai szaknyelvben *Wortereignis-formel*ként nevezik az Igének Istentől kiinduló, teremő és ható közvetlenségét. (Szó szerint fordítva: „Lett/történt az ÚR igéje XY-hoz”). A prófétai könyvekben az Ige autoritását és ezzel együtt a próféta legitimációját is a követ, közvetítő nyelvi „kódja” (*Boten-formel*) jelzi a szövegben: „Így szól az ÚR”. Ám azt is látjuk, hogy a próféták igehirdetését minden esetben egyértelműen megelőzi a nekik szóló kinyilatkoztatás, az első kézből kapott üzenet, amelyet előbb személyesen nekik kell felfogni, megérteni, befogadni. Csak ezután válik érzékennyé Isten embere arra, hogy körülményei, adottságai, kétségei ellenére és azoktól függetlenül felvállalja a hivatását.

Martin Buber a következőképpen ír erről a prófétai sorsról: „Istennek emberré kell válnia, hogy beszélni tudjon az emberhez, de ahhoz, hogy

beszélni tudjon hozzá, valóságos személyiséggé kell az embert tennie. Ez az emberi személyiség nemcsak átveszi a szót, hanem válaszol is rá, panaszodik, vádol, magát Istent vádolja (*Jer* 15,18), perlekedik vele az igazságért (*Jer* 12,1), meghajol előtte, imádkozik hozzá. Izráel összes prófétája közül csak Jeremiás merészelte följegyezni a feltétlen alávetettnek a feltétlen fölérendelttel folytatott vakmerő és ájtatos párbeszédét – ennyire személyiséggé vált itt az ember.¹⁷²

A héber *nabi* (נביא) kifejezést, amelyet általános értelemben az íróprófétákra használnak az *Ószövetség*, úgy lehet magyarul körülírni, mint „*elhívott hívó*”. E teológiai koncepció szerint a próféták az ige kommunikálása során saját megszólítottságukra, érintettségükre, bevonódásukra építenek. Üzenetük másokat megszólító ereje személyes megszólítottságukból következik tehát. Úgy is fogalmazhatók, hogy JHWH-val való „kommunio”-jukból indul el és valósul meg a kommunikációjuk.

Az *Ószövetség* prófétáiról gyermekkoromban kétség nélkül úgy gondoltam, hogy ők konkrétan hallják, érzékelik Isten szavát: be tudják azonosítani azt, és nem keverik össze mástól, másoktól származó hangokkal. Isten szava a számunkra hallható tartományban lényegében emberi hanggá lesz. A transzcendens, érzékelésen túli Valóság immanens tapasztalattá „szelídiül”: belső hanggá. De milyen is az a hang, az a Szó, amelyet Isten Igéjeként, szó-eseményeként „azonosítunk” be?

A *Biblia* arról tanúskodik, hogy Isten *Sprach-schöpfer*ként – vagyis nyelv-teremtőként üzenetének kimondásához embereket hív, és az ember száján, e gyarló szerven keresztül mondja, mondatja ki Igéjét. Ami egészen döbbenetes: Isten aktivitása: akaratának érvényesítése ugyanakkor, egyszerismind passzivitás is, hiszen ő, aki hatalmas szavával teremti a mindenséget, belealázkodik az emberi szóba, kiszolgáltatja magát neki, és hagyja, hogy Kijelentése emberi beszéd által teremtsődjön meg és artikulálódjon.¹⁷³

¹⁷² M. BUBER, *A próféták hite*, 204.

¹⁷³ A narratív teológia vizsgálja azt a kérdéskört, hogy az elbeszélő, az ige közvetítője milyen narratív stratégiát választ Isten „elbeszélésére”. A Szentírók kellő szabadsággal és kreativitással viszonyulnak ahhoz a tényhez, hogy JHWH megadja magát elbeszélői szándékuknak, és elbeszélhetővé – sőt elmesélhetővé – teszi magát. Az elbeszélők tudomásul veszik ezt, és örülnek annak, hogy Isten engedi, hogy hordozzák emberi szavak, élettörténetek, hétköznapi tapasztalatok: ezért mindig kellő alázattal

Az ószövetségi szentírók nem szűnnek meg folyamatosan nyomatékossítani, hogy JHWH nem kép-isten, hanem SZÓ-Isten: Isten „dabarja” a létezés origója és a mindenség fenntartásának útja és eszköze. Ezért az Ószövetség hagyományában a teremtés, a történelem és a törvény / Tóra: e három nagy téma a Kinyilatkoztatás helye, ugyanakkor Isten Igéjének „hatóköre” is. A próféták, majd később újszövetségi „utódaik”: a tanítványok és apostolok mind tisztában voltak azzal, hogy – amint azt a *Dei verbum*¹⁷⁴ lényegre törően megfogalmazza – „A kinyilatkoztatás eseményekben és hozzájuk bensőleg kapcsolódó szavakban bontakozik ki”. A szavak pedig az ő emberi szavaik, amelyeket Isten Lelke „vesz kölcsön” és jár át...

Ezért fontos látnunk, hogy a próféták, Isten emberei, az apostolok, a tanítványok, amikor az emberéletekben, eseményekben, a történelemben megjelenő és munkálkodó Istenről vallanak, nem a történelemnek a hatalomra redukált modernista felfogása felől, nem is a szupernaturalizmus vallásos kísértésének irányából, hanem a meglepetés, ámulat és hűledezés emberi nyelvét használva beszélnek Isten tetteiről: konstans jelenlétéről és váratlan megnyilvánulásairól. Így tanúskodnak Istennek arról a csodálatos működéséről, amely az ember számára a szabadság és a lehetőségek világát teremti meg.¹⁷⁵

Így tehát a prófétai megnyilatkozás – bármilyen kontextusban hangzik is föl – mindig egy konkrét beszéd: kommunikáció, amely azt mutatja meg, miként van hatással Isten szava az emberi életre, a történelemre. Adott, konkrét viszonyok között hangzik föl: sebek és remények közepette, ahová Isten nagy szándékai, gondolatai leszállnak. A gyógyulás ott helyben, a szavakban és a textuális emlékezetben gyökerezik,

fogalmaznak. Akárhol nyitjuk is föl a Bibliát, ez a tiszteletteljes alázat mindenhol érzékelhető. Az „elbeszélt beszélő”: Isten megérdemli, hogy óvatosan, tekintélyét tisztelve bánjanak vele a szövegekben. Mindazonáltal méltóságát elsősorban nem az elbeszélések patetikus, emelkedett hangszíne, sokkal inkább azok természetes, mesterkéletlen, közvetlenséget tanúsító nyelvezete juttatja kifejezésre: lásd PAUL RICCEUR, *Az egyik szövetségről a másikra*, in THOMKA BEÁTA - HORVÁTH IMRE (szerk.), *Narratív teológia* (Narratívák 9), Budapest 2010, 48–60.

¹⁷⁴ *Dei verbum*, 2.

¹⁷⁵ WALTER BRUEGGEMANN, *Texts that Linger, Words that Explode. Listening to Prophetic Voice*, Minneapolis 2000, 36–40.

és a jelen örömei, fájdalmai, kétségei és bizakodásai mozdítják előre. Ez az, ami életet ad.

2. Befejezett és folyamatos „Ige-idő”

Nagyon izgalmasnak tartom Várnai Jakab előadásában annak a dinamikus kettősségnek, feszültségnek (?) a megragadását, amelyben egyrésről a kinyilatkoztatás befejezettségét, másrésről pedig az ige elevenségét hangsúlyozza. Ennek alapján mondhatjuk azt, hogy Isten kinyilatkoztatása, erővel teljes szava a történelemben tehát egyszerre befejezett és folyamatos „Ige-idő”.

Isten Kinyilatkoztatása Jézus Krisztusban „elvégeztetett”, kiteljesedett és beteljesedett. „Benne Isten dialógusa célhoz ért: egyesüléssé lett.”¹⁷⁶ – amint azt Joseph Ratzinger olyan lényeglátóan megfogalmazta. Ám ez a befejezett „Ige-idő” *perfectum*-voltát, vagyis Teljességét úgy őrzi meg, hogy szüntelenül jelen idejűvé válik számunkra. Krisztus örök jelen-idejűségévé. Annak a Krisztusnak a jelenvalóságává, aki maga *Perfectum*: Tökéletesség és Teljesség...

A bibliai időszemlélettől ez a koncepció egyáltalán nem idegen. Mi, a felvilágosodás örökségeként, számegyenest készítve mérjük távolságunkat a múltunktól és elképzelt jövőnktől. Magunkat helyezük a képzeletbeli vízszintes vonal közepére, így mi vagyunk a viszonyítási pont: ami mögöttünk van, az az emlékezet világa; ami előttünk, az a képzelet és várakozásé.

A bibliai ember azonban nem magát, hanem a történeéseket – legfőképpen Isten nagy tetteit – helyezte el egy láthatatlan idővonalon. A fontos események, tapasztalatok, a kollektív emlékezet élményei, mindenekelőtt az ünnepek jelölik ki ezeket a fix pontokat. Ilyen sűrített „idő-gócok” többek között a „teremtés”, az „ígéret” és „megerősítés”, a „szolgaság”, a „kivonulás” és „törvényadás”, a „száműzetés” és „szabadulás”, a „hazatérés”, meg az „újrakezdés” tapasztalatai. Az ember pedig az az utazó, aki elhalad ezek mellett a minőségi „idő-esszenciák”

¹⁷⁶ Idézi VÁRNAI JAKAB *Isten Igéje a katolikus teológiában* c. előadásában.

mellett, és minden egyes alkalommal, amikor elér egy-egy ponthoz, egyidejűvé válik a már ott jártak és a még nem élők nemzedékeivel.

Ilyen módon az ősök és az utódok ugyanannak az időminőségnek a részesei. A múlt és a jelen a jövő távlatával együtt egy pontba sűrítődhet.¹⁷⁷ Itt, ezen a ponton: ebben a sűrített idő-élményben sejthetjük meg az Ige természetét is. A befejezett és folyamatos „ige-idő” egyszerre érzékelhető valóság lehet számunkra. Az Ige ideje, ereje az „itt és most”-ban van, aktuálisan. Ám az Ige örök is: kezdettől fogva létező, élő isteni kommunikáció, amely végleges, végérvényes, teljes.

Izrael és az egyház olyan „tanuló közösségek”, ahol az Ige befogadása és továbbadása állandóan, szünet nélkül zajló folyamat. Az Igének ez a kommunikációja kommunióhoz vezet, vagyis a közösségben való lét megéléséhez a földi, történeti, tér-idő-dimenzióink, emberi kereteink között. Ez a mi „Ige-időnk”, és ezért a mi esélyünk arra, hogy egymással, együtt Isten önközlésének részeseivé, átélőivé váljunk. Mégpedig azért, hogy Isten szándéka szerint végbemegy az isteni és emberi szó találkozás.

Mindkét tanuló közösség számára evidencia kell, legyen, hogy egyedül Isten s az ő szava teszi – nyelvileg – képpé az embert arra, hogy kimondja, közvetítse az ő szavát, szándéka szerint. A Szó szólói, a Közlés közlői mindig, mindenkor Isten igéjének szolgálai – amely egyszerre befejezett és folyamatos, jelen idejű...

Ezzel az egyszerre befejezett és folyamatos „Ige-idő”-vel találkozunk, illetve erre csodálkozunk rá a Bibliát tanulmányozó, üzenetének értelmét kutató, „ihletett olvasó” is. Ráérez arra, hogy a Biblia nyitott Mű, élő, eleven szó-esemény. És valójában nem is mi olvassuk, hanem minket olvas a Könyv...

3. Gondolatok Luther Ige-teológiája kapcsán

Luther teológiájában Isten igéje nagyon gazdag kifejtést kap; a reformátor mindenekelőtt az Ige különleges „státuszát” hangsúlyozza: Isten

¹⁷⁷ ALBERT NOLAN, *A kereszténység előtti Jézus*, Budapest 1996, 112–114.

igéje olyan kincs, amelyet senki sem foghat föl.¹⁷⁸ Az ige Isten ígérete, amelyben bízunk kell, és amelyre rábízhatjuk magunkat.¹⁷⁹

Minden bizonnyal hosszú évek akadémiai stúdiumai és a *Szentírással* való foglalkozása, ugyanakkor, emellett Luther nyelvi kifejezőkészsége és szenzibilitása (amelyet főleg a bibliafordításában kamatoztatott) vezetett odáig, hogy „Isten igéje” Luther számára spiritualitásának és reformatori teológiájának középpontjába került.¹⁸⁰ Luthert ige-központúsága segítette reformatori erőfeszítéseiben. Arra törekedett, hogy minden vitás kérdésben, teológiai vitákban, egyházpolitikai küzdelemben Isten igéjén tájékozódjon: a Szentírás volt számára a valódi mérték és érték.

A négy „*Sola*”: *sola Scriptura, sola Fide, sola Gratia, solus Christus*, majd a hozzájuk kapcsolódó ötödik: *Soli Deo Gloria*, amelyek a reformáció felismerései nyomán kikristályosodott, és így a protestáns teológia alapelvévé vált gondolatok, lényegében mind beleilleszkednek az „Isten igéje” analóg jelentésmezőjébe.

A „solák” sorában megfigyelhetünk egy, mindinkább a *centrum* felé mozduló, a lényegre koncentráló „mozgásirányt”, a fókuszot egyre szűkítő folyamatot. Isten igéjének tágas jelentéstartalmából Luthert első renden a *Szentírás* és annak tekintélye, autoritása érintette meg. Számára a Szentírás a keresztyén teológiai tanítás középpontja, ám a Szentírás nem holt ige vagy „papiros pápa”: Istennek a Szentírásban adott kinyilatkoztatása erő: *hitet* ébreszt. Ez a hit egyedül Isten igéjén alapszik. Éppen ezért a Szentírás gazdag tanításában leglényegesebb a hit: a Szentháromság-Istenbe vetett bizalom; ez a fókuszpont. A hit szíve-közepe pedig Isten *kegyelme*, megmentő irgalmassága, amely az embert érdemtelenül teszi igazzá Isten előtt. Ez a kegyelem Isten odafordulása az ember felé. A kegyelem centrumában pedig ott van, ott marad mindvégig *Krisztus*, aki Isten örök Igéje. Krisztus Isten élő szava, aki személyesen Isten szavát mondja ki.

¹⁷⁸ MARTIN LUTHER, *Werke. Kritische Gesamtausgabe* („Weimarer Ausgabe”: WA) 1–73, Böhlau – Weimar 1883–2009, 17,1; 388.

¹⁷⁹ Uo. 31,1; 453.

¹⁸⁰ VOLKER LEPPIN – GURY SCHNEIDER-LUDORFF (szerk.), *Das Luther-Lexikon*, Regensburg 2015, 774–778.

Az ige tehát élő szó. Azért, mert Krisztus élő Úr. Az Ige a világba „kiáltatik”, élő hangon, mint „*viva vox evangelii*”. Számomra ebben a legnagyobb kihívást, a reformátori „gyakorlati teológia” azon tétele jelenti, miszerint Isten igéjének hirdetése maga Isten igéje: „*Praedicatio verbi Dei est verbum Dei*”. Az ember számára „hallható tartományban” felhangzó, megszólaló és megszólító Ige mint szóesemény a Szentlélek által az igehirdető szavain keresztül valósul meg. Lelkészként, biblikus teológusként az a tény, hogy az Ige szolgálója lehetek, a *viva vox evangelii* követe, a „maradandó csodálkozás” állapotában tart engem.

PECSUK OTTÓ

Református reflexió az „Isten Igéje a katolikus teológiában” című előadásra

Bevezetés

Nagy öröm és megtiszteltetés, hogy e kiváló konferencia keretei között mondhatok reflexiót a korábban elhangzott eszméltető előadásra, és hozzászólhatok az „Isten Igéje” kérdésköréhez. Konferenciánk első napja erről a témáról szól, és nagy könnyebbség számomra, hogy nem kell kifejtennem az Isten Igéjének református értelmezését, mert ezt már korábban megtette nálam sokkal hozzáértőbb kollégám. A katolikus „Ige teológia” méltatása sokkal könnyebb feladatnak tűnik, ugyanis léptenyomon örömteli meglepetéseket és felfedezéseket kínál. Néhány héttel ezelőtt készült el az a kiállítás, amelyet a Magyar Bibliatársulat a reformáció 500. emlékévére készített, és amelynek a címe: *A Biblia és a reformáció*. Ennek utolsó tablója a katolikus egyház Szentírással kapcsolatos tanításának és tevékenységének rövid összefoglalását adja, Luther korától egészen a *Verbum Domini* kezdetű apostoli buzdításig. Ezt az összefoglalást a következő mondattal zártam: „A reformáció a Biblia alapján új, egymástól eltartó utakat nyitott az egyház történetében. A Biblia azonban ezeket az utakat az elmúlt évszázadban ismét egyre közelebb hozta egymáshoz.” Ez akár mottója is lehetne mindannak, amit reflexióként az Isten igéje katolikus teológiában betöltött szerepéről mondani szeretnék.

Reflexiómat három nagyobb egységre osztom. Elsőként a II. Vatikáni Zsinat *Dei verbum* kezdetű dogmatikai konstitúciójának néhány megálgalítására utalok. Azért erre, mert úgy vélem, hogy ez az írás egy 1893-

ban, XIII. Leó pápa *Providentissimus Deus* kezdetű körlevelével elkezdődő folyamat – ha nem is betetőzése, de mindenképpen – legfontosabb mérföldköve volt. Másodszor ugyanennek a folyamatnak a másik mérföldkövére, eddigi betetőzésére hivatkozom, a *Verbum Domini* kezdetű apostoli buzdításra, amelyben XVI. Benedek pápa a 2008 októberében tartott püspöki szinódus legfontosabb tapasztalatait összegezte két évvel később megjelent dokumentumában. Várnai Jakab kiváló összefoglalása mind a két említett vatikáni dokumentumot érinti, ezért magára az előadásra csak ezek után reflektálok. Várnai Jakab az említett két megnyilatkozás mellett több fontos szöveget ismertet, másrészt fogalmi tisztázódásra is törekszik, és számba veszi a jövő lehetséges kutatási irányait is. Be kell vallanom, hogy nekem, aki kevésbé vagyok naprakész a kortárs katolikus teológiában, ez utóbbi volt Várnai Jakab előadásában a leginkább újszerű és tanulságos.

Dei verbum

2015-ben volt a *Dei verbum* dogmatikai konstitúció 50. évfordulója. A *Dei verbum* jelentősége és a kerek évforduló együtt sajnálatos kontrasztot alkot azzal, hogy magyar nyelven kevés méltatás és értékelés jelent meg, protestáns oldalról különösen.¹⁸¹

A dokumentum témája „az isteni kinyilatkoztatás”. Várnai Jakab is hangsúlyozta előadásában, hogy a katolikus teológia „Isten Igéje” vagy „kinyilatkoztatása” kapcsán mindig többről igyekszik beszélni, mint pusztán a Szentírásról. A *Dei verbum*, majd később a *Verbum Domini* (VD 7) is ebben a tágabb kontextusban szemléli a Bibliát. Amikor a *Dei verbum* megállapítja, hogy „Krisztus teljessé tette a kinyilatkoztatást”, azt

¹⁸¹ Ld. Martini és Kasper bíborosok előadásait a Szent Jeromos Bibliatársulat oldalán: <http://www.biblia-tarsulat.hu/eloadasok.htm> (utolsó megtekintés: 2017. 01. 10.). Reuss András írása – ugyan még az évforduló előtt – üdítő kivétel: „A II. Vatikáni zsinat protestáns értékelése” in *A II. Vatikáni zsinat: Isten ajándéka az egyház és a világ számára.* (szerk. PUSKÁS ATTILA - PERENDY LÁSZLÓ). Szent István Társulat, Budapest 2013, 88–107. Főtitkári jelentésemben én is megemlékeztem az évfordulóról a Magyar Bibliatársulat 2015. december 8-i alapítói gyűlésén: <http://bibliatarsulat.hu/wp-content/uploads/2016/12/f%C5%91titk%C3%A1ri-jelent%C3%A9s-2015.pdf> (utolsó megtekintés: 2017. 01. 17.)

is hozzáteszi, hogy „már semmiféle új nyilvános kinyilatkoztatást nem kell várunk a mi Urunk Jézus Krisztus dicsőséges eljöveteleig” (DV 1.4). Jellemző módon a protestáns teológia ezt a megállapítást többnyire Isten írott igéjével, a Szentírással kapcsolatban hangoztatja.¹⁸² Ilyenkor a protestáns referencia nyilván szűkebb, mint a *Dei verbumé*, bár ha Luther hermeneutikai és kanonizációs alapelve (,,*was Christum treibet*”) gondolunk, beláthatjuk, hogy a protestáns bibliafogalom elválaszthatatlan a Krisztusban adott kinyilatkoztatástól, és mint annak egyetlen forrása nyer egyedülálló jelentőséget. Protestáns szempontból ki kell emelni azt is, hogy a Krisztusban adott kinyilatkoztatás egyedülálló értékét a *Verbum Domini* (VD 14) tovább viszi és kibővíti azzal a megjegyzéssel, hogy Isten Szavától a híveknek meg kell különböztetniük a magán-kinyilatkoztatásokat. Ezek igazságának kritériuma a Krisztusra irányultság. Szerepük, hogy segítsék megérteni és megélni az evangéliumot az adott történelmi órában. Fölkínált segítségek, amelyekkel „nem kötelező élni”. A katolicizmussal szemben gyakran hangoztatott protestáns kifogás a magán-kinyilatkoztatások jelenléte és népszerűsége. Ebben a kijózanító értékelésben és lehatárolásban ugyanakkor számomra is vállalhatókká válnak a magán-kinyilatkoztatások az egyetlen és végső, Krisztusban adott kinyilatkoztatás mellett.

A *Dei verbum* úgy volt és maradt újszerű dokumentuma az ökumenikus gondolkodásnak, hogy közben például a Szent Hagymány tárgyalásában hűséges maradt a tridenti (trienti) illetve az I. Vatikáni Zsinat megállapításaihoz. A protestáns *sola Scriptura* elv ellenpontjának tekinthető, amikor kijelenti, hogy „az egyház a kinyilatkoztatottakra vonatkozó bizonyosságát *nem egyedül* (kiemelés tőlem) a Szentírásból meríti” (DV 2.9.). Ezt a világos határkijelölést finomítja az, ahogyan a dokumentum a Szent Hagymány feladatát az apostoli igehirdetés és az apostoli hagyományok, tehát végső soron az írott ige áthagyományozásában jelöli ki. Talán nem állunk távol az igazságtól, ha ezt a megközelítést „pri-

¹⁸² Vö. II. Helvét Hitvallás I. fejezet. (A Heidelbergi Káté. A második helvét hitvallás. A Magyarországi református egyház hitvallási iratai. Budapest: A MRE Zsinati Irodájának Sajtóosztálya, 1992. 118. o.); Westminsteri Hitvallás I. fejezet (Confession of Faith. Edinburgh and London: William Blackwood & Sons, 1944. p. 3.); *Institutio* 3.7.1. (KÁLVIN JÁNOS, *Institutio*. A keresztyén vallás rendszere. Budapest: Kálvin Kiadó, 58.)

ma Scriptura” elvnek nevezzük.¹⁸³ A protestáns szempontból szintén nehezen elfogadható Tanítóhivatal szerepét is abban látja a *Dei verbum* (és ezt a *Verbum Domini*, 47 majd megerősíti), hogy Isten Szavának mintegy alárendeltjeként annak szolgálatában áll, és hitelesen magyarázza Isten írott vagy áthagyományozott igéjét. Ha így olvasom a *Dei verbum*ot, és eltekintek attól, hogy a Tanítóhivatal a katolikus egyházban egy világosan definiált és meghatározott intézmény, akkor nem látok érdemi elmentmondást a kálvini elvekkel, amelyek kimondják, hogy Isten igéjének magyarázata a gyülekezetben a tanítók feladata.¹⁸⁴ A tanítóknak pedig szükséges a megfelelő képzettséggel és egyházi felhatalmazással rendelkezniük. Nem szeretném leegyszerűsíteni a Szentírás és a Szent Hagyomány nyilvánvalóan bonyolult kapcsolatát és katolikus teológiában betöltött szerepét, de nem tudom elhallgatni egy szubjektív megérzésem: amikor arról olvasok a katolikus dokumentumokban, hogy a Szentírás tulajdonképpen része a Szent Hagyománynak, és hogy a Szentírás nem annyira „íródik”, mint inkább „hagyományozódik” (vö. VD 17), ezzel szemben pedig a protestáns teológia határozottan szembeállítja a leírt Bibliát a kegyes egyházi hagyományokkal, akkor eszembe jut a páli és a jakabi megigazulástan állítólagos szembenállása. Ott sincs szó két eltérő megigazulástanról, csupán eltérő definíciókról: Jakab egyszerűen mást ért hit alatt, mint Pál. Az előbbi a tisztán értelmi tevékenységet (*cognitio*-t), míg utóbbi a hit és cselekedetek együttesét (vagyis egyszerre a hitet és annak „gyümölcseit”, a cselekedetek hitben adott válaszát). Ennek analógiájára úgy látom, hogy bár másként definiálják a Szentírást és a Hagyományt, a katolikus és a protestáns teológia ugyanarról a komplex valóságról beszél. A protestáns dogmatika élesen elkülöníti az írott Szentírást a hagyománytól, a protestáns exegézis ugyanakkor már kendőzetlenül beszél a Szentírás irodalmi rétegeit megelőző szóbeli hagyományról.¹⁸⁵ A *Dei verbum* eközben a Szentírásban a prófétai és apostoli hagyomány rögzítését látja, amelyet a Szent Hagyomány

¹⁸³ Vö. S. W. HAHN, *Foreword* in JOSEPH RATZINGER, *Many Religions – One Covenant: Israel, the Church and the World*, Ignatius Press, San Francisco 1999, 13–15.

¹⁸⁴ *Institutio*, 4.3.4.

¹⁸⁵ Vö. ZSENGELLÉR JÓZSEF, *A kánon többszólalásúága. A héber biblia/Ószövetség szöveg- és kánon története*. L'Harmattan és Kálvin Kiadó, Budapest 2014, 27–46.

mint recepció- és értelmezésfolyam azután tovább mélyít az egyház számára. Nem látom tehát lehetetlennek, hogy a fogalmi tisztázás és közeledés, valamint a *sola* szerepének pontosabb kifejtése esélyt adjon a katolikus és protestáns álláspont közeledésének ezen a sokat vitatott területen.

A *Dei verbum* hatodik fejezetében protestáns szempontból két említésre és elismerésre méltó témát látok. Egyrészt a dokumentum ki mondja, hogy „A Szentírásnak kell (...) táplálnia és irányítania az egész egyházi igehirdetést és magát a keresztény vallást is.” (DV 6.21.) Ez nem hogy elfogadható a számunkra, de a reformáció után 500 évvel szinte vágyakozva gondolok arra, bár maradéktalanul igaz lehetne ez a célkitűzés református vagy evangélikus egyházaink életében. Másrészt ebben a fejezetben a *Dei verbum* felveti a bibliafordítások kérdését, amely a Tridenti (Trienti) Zsinat óta teljesen lekerült a napirendről, sőt a biblia-társulatok megjelenésével és világméretű missziós tevékenységével szemben a katolikus egyházi megnyilatkozások a 19. században elutasítóak vagy ellenségesek voltak.¹⁸⁶ A *Dei verbum* azonban Isten Igéjét az egyházi élet középpontjának és a „hittudomány lelkének” (DV 6.24.) nevezi, és ezért felértékeli a nemzeti nyelven készített bibliafordításokat, amelyeknek „megfelelőnek” és „pontosnak” kell lenniük, valamint „a Szent Könyvek eredeti szövegei alapján” kell készülniük. Ez utóbbi bibliafordítási elv protestáns szempontból egyenesen áttörésnek nevezhető, még ha látnunk is kell emögött a *Providentissimus Deus* és a *Divino afflante Spiritu* dokumentumok előkészítő szerepét. Abban, hogy a II. Vatikáni Zsinat után világszerte tucatszám készülhettek el az ökumenikus bibliafordítások, döntő szerepe volt a következő kijelentésnek: „ha eljön az ideje, és az egyházi hatóság jóváhagyja, különvált testvéreink is részt vesznek elkészítésükben” (DV 6.22). A magyarországi katolikus és protestáns egyházvezetők közös találkozóin is felvetődött, majd formálódott egy ilyen közös fordítás terve. Természetesen számos gyakorlati kérdést kell egy ilyen vállalkozás előtt tisztázni a biblikus szakemberek-

¹⁸⁶ Vö. XVI. Gergely *Inter praecipuas* kezdetű körlevelét (1844. május 8.; <http://www.papalencyclicals.net/Greg16/g16inter.htm>, u. m.: 2017. 01. 17.) és IX. Pius *Syllabus errorum* dokumentumát (1864. december 8. <http://www.papalencyclicals.net/Pius09/p9syll.htm>, u. m.: 2017. 01. 17.)

nek, de az elvi lehetőség a második vatikáni zsinat és a *Dei verbum* óta adott.

Verbum Domini

Protestáns szempontból óriási jelentősége volt 2008 októberében a 12. püspöki szinódus témájának: „Isten Szava az Egyház életében és küldetésében”. Magyarországon abban az évben kivételes kegyelmi pillanatot éltünk át, miközben katolikusok és protestánsok együtt ünnepelethették a Biblia évét. Ha lehet, a 2010-ben megjelent apostoli buzdítás, amelyet nagy várakozás övezett, nagy ajándék volt azoknak, akik a Szinóduson ugyan nem lehettek jelen, de a Szentírásban látják a katolikus-protestáns közeledés és ezáltal az egyház világ felé képviselt hitelességének és hatékony missziójának a kulcsát. Amint Várnai Jakab is kiemeli, a Szinódus eredményeit összefoglaló dokumentum jelentőségét tovább emeli XVI. Benedek világos és elmélyült teológiai gondolkodása, amelyet a részletek és a nagy egész szem előtt tartásának kifinomult egyensúlya jellemez. A dokumentum – számunkra szimbolikusan – a lutheri reformáció egyik emblematisz jelmondatával¹⁸⁷ kezdődik: *Verbum Domini manet in aeternum* (1Pt 1,25).

Amint már említettem, a *Verbum Domini* nagyban épít a *Dei verbum* alapvetéseire, ezeket nem ismételtem meg, bár figyelmes elemzést érdemelne, hogyan finomítja XVI. Benedek az Isten Igéje megjelenési formáinak kategóriáit, valamint az Írás és Hagyomány viszonyát. Erre kitért Várnai Jakab is előadásában.

A Szentírás és a sugalmazás, valamint az Írás igazságának kérdéskörét mégis ki kell emelnünk (VD 19). Itt megjelenik a Szentírás olvasásának, megértésének és elfogadásának felelőssége, amelyhez nélkülözhetetlen, hogy az olvasó a Szentlélek által igaznak tartsa mindazt, amit megért az Igéből. Meg jelenik a Várnai Jakab által is idézett dialógusmodell is (VD 23–24), amely szerint a Szentírás olvasásában és az imádságban megvalósul Isten és az ember párbeszéde, amely „kicsiben” leképezi az emberré lett Krisztus kinyilatkoztatásának dialógusát.

¹⁸⁷ Vö. <http://lutheranreformation.org/history/the-motto-of-the-reformation/> (u. m.: 2017. 01. 17.)

Számomra a dokumentum egyik csúcspontja az, amikor a Szentírás magyarázatának helyét definiálja az egyházban. Itt XVI. Benedek nagyban épít a Pápai Biblikus Bizottság 1993-ban megjelent *Szentírásmagyarázat az egyházban* c. anyagára.¹⁸⁸ A szentírás-magyarázat helye egyértelműen az egyház. A dokumentum Szent Jeromos nyomdokain még tovább is megy, amikor kijelenti, hogy „soha nem olvashatjuk egyedül az Írást” (VD 30). Az első kijelentéssel a protestáns írásmagyarázat – hosszú évszázadok egyháztól függetlenített írásmagyarázatának tapasztalatával a háta mögött – talán egyet is érthet. Tudjuk, látjuk, hogy lehetséges ugyan az egyháztól független tudományos írásmagyarázat, és tudományos értelemben fel is mutathat jelentős eredményeket a kortörténet, a nyelvtörténet, a vallástörténet vagy éppen az exegézis, de az már erősen kérdéses, hogyan járulhatnak hozzá ezek a primér eredmények valamiféle jótékony transzformáció vagy interpretáció nélkül az egyház hitének erősítéséhez. Miközben a protestáns bibliatudomány a felvilágosodás óta megkérdőjelezhetetlen eredményeket ért el a szellemtudományok közösségében, a mindenkor *Universitas* részeként, az egyház nagyobbik, a bibliatudomány szempontjából laikusnak tekinthető része lelkiileg nem vagy alig gazdagodott ezekből a tudományos felismerésekből, úgyhogy végeredményben kettészakadni látszanak egyházi közösségeink, éppen a bibliatudomány eredményeinek elfogadása vagy hasznosítása mentén.¹⁸⁹ A *Verbum Domini* ezzel szemben joggal állapítja meg, hogy a katolikus egyház kezdeti elzárkózását követően¹⁹⁰ a Tanítóhivatal „bölcs kiegyensúlyozottsággal avatkozott be a történetkritika új módszereinek bevezetésével kapcsolatos helyes álláspont kialakításakor” (VD 33). Kívülről szemlélve úgy tűnik – és ebben nyilván tévedhetek is –, hogy a protestáns egyházi közösségeket megosztó feszültségek nem jellemzőek a katolikus egyházra, ezeket a vitákat a klérus és a Vatikán berkein belül vívták meg a 20. század második

¹⁸⁸ Magyarul in *Szentírásmagyarázat az egyházban*, Szent Jeromos Bibliatársulat, Budapest 2001.

¹⁸⁹ Vö. SIEGFRIED ZIMMER, *Árt-e a hitnek a bibliatudomány? Egy konfliktus tisztázása*, Kálvin Kiadó, Budapest 2009, 5–9.

¹⁹⁰ Vö. T. A. COLLINS - R. E BROWN, *Church Pronouncements*, in *The Jerome Biblical Commentary*. Prentice-Hall, Englewood Cliffs, N. J. 1968, 625.

felében, és napjainkban a biblia tudósok már teljes kutatási szabadságot élveznek, eredményeiket ugyanakkor a Tanítóhivatal „szűri meg” az egyház belső nyilvánossága számára.¹⁹¹

Ami a magányos bibliaolvasástól való szent jeromosi óvást illeti, a protestáns olvasó nyilvánvalóan nem érthet egyet azonnal a dokumentummal. A reformáció egyik alapvető vívmánya volt a Szentírás – ha úgy tetszik – demokratizálása, természetesen a Kálvin által emelt határok között, aki az írásmagyarázat felelősségét a felkészült tanítók kezébe helyezte (ebből a szempontból Luther individualistább volt). A Szentírás a protestantizmusban nagyon hamar közkinccs és a személyes kegyesség irányítúje lett, és mind a mai napig a református kegyesség legfőbb fokmérője, hogy az egyháztag naponkénti bibliaolvasó-e. A protestánsok hittapasztalata ezért igen gyakran nyugszik az egyéni csendességben megértett és belsővé tett ige áldásain. Ugyanakkor a protestantizmus is érzékeli azokat a problémákat, amelyek miatt a katolicizmus ódzkodott a laikusok kezébe adni a Szentírást. A téves, naivitáson vagy fundamentalista olvasaton alapuló bibliaértelmezések egyértelműen hozzájárultak és mind a napig hozzájárulnak a protestáns egyházak szétagrozódásához. Mivel mi is tanulunk ezekből a tapasztalatokból, ugyanakkor a *Verbum Domini* is hangsúlyosan ajánlja a katolikusoknak a Biblia „internalizálását”, benső elsajátítását az egyházi élet valamennyi színterén, az a titkos reménységem, hogy – hasonlóan az Szentírás kontra Hagyomány vitához – itt is inkább hangsúlykülönbségekről és eltérő prioritásokról van szó, nem fundamentális különbségekről.

Protestáns szempontból is nagyon fontos az az óvás, amelyet a dokumentum megfogalmaz a Szentírás fundamentalista értelmezésével kapcsolatban. Amint mondja „a fundamentalista olvasat által védelmezett litteralizmus valójában mind a betű szerinti, mind a spirituális értelmezés elárulását jelenti, mert utat nyit a legkülönbözőbb ideológiájú értelmezéseknek...” (VD 44). Ezzel szemben „a Szentírás hívő magyarázatát” ajánlja, amely vörös fonálként végighúzódik az egyháztörténelmen, és amely minden korban segített az egyháznak megküzdeni a külső és belső ellenfelekkel, eretnkségekkel és destruktív ideológiákkal.

¹⁹¹ A folyamat lépcsőfokaihoz lásd *Szentírásmagyarázat az egyházban*, 8.

Az imént a *Dei verbum* kapcsán már idéztem a Biblia ökumenikus fordításai előtt kinyitott kaput. Ezt a kaput a *Verbum Domini* még tágabbra nyitja azzal, hogy kiemeli: a tevékeny és értelmes ökumenizmus kiemelt terepe a közös bibliafordítás. XVI. Benedek pápa emlékeztet arra, hogy éppen a reformáció tapasztalata helyezi a vállunkra a helyes szellemben és krisztusi lelkülettel végzett közös bibliafordítás felelősségét. A reformációt elindító és az egyházszakadáshoz vezető viták jelentős része a Szentírással kapcsolatos értelmezési és fordítási eltéréseknek volt köszönhető, joggal gondolhatjuk tehát, hogy a szakadás gyógyításában is az e területeken megélt krisztusi közösségünknek, közösségünknek juthat fontos szerep. A pápa ezzel zárja: „szeretnék köszönetet mondani mindazoknak, akik ezen a jelentős területen fáradoznak, és bátorítom őket, hogy folytassák munkájukat” (VD 46, vö. még 115) Magam is a bibliafordítás területén tevékenykedem, ezért a pápa apostoli buzdítását különösen is személyesen fogadom, átérezve az abban megszólaló bizalmat és a vele járó felelősséget egyaránt.

Várnai Jakab tanulmánya

Mind a *Dei verbum*, mind a *Verbum Domini* alapos elemzést kap Várnai Jakab tanulmányában, elsősorban az „Isten Igéje” fogalom analóg szintjeivel kapcsolatban, ezeket nem célszerű újra felidézni. Csak egyetértésemet fejezem ki. Külön köszönettel tartozom a nemrégiben elhunyt Carlo Maria Martini 1980-as előadásának ismertetéséért. Martini bíborost egész ökumenikus tevékenysége, más felekezetek iránti nyitottsága és bölcsessége áldássá tette nemcsak a katolikus egyház, de a protestánsok számára is. A *The Greek New Testament* szöveggondozó bizottságának tagjaként elévülhetetlen érdemeket szerzett a tudományos görög szövegkiadás létrehozásában, és ezáltal közvetve számos bibliafordítás létrejöttében világszerte.

Várnai Jakab tanulmányában van egy fontos megjegyzés, amellyel az előadó ismét a *Verbum Domini*hez kapcsolódik, ezzel zárnám reflexiómat: A keresztyénység muszlim eredetű „könyv-vallásként” való besorolásáról van szó (VD 7). A protestánsokat gyakran éri ilyen vád, és valóban sokszor tűnik úgy, mintha „papiros pápát” imádnánk a Biblia mint

Isten ígéje iránti tisztelet örve alatt. Talán nem véletlen, hogy a leginkább az Egyesült Államokban, illetve a Közel-Keleten vetődhet fel ez a kísértés. Az amerikai fundamentalista protestantizmus vallásszociológiai elemzésébe most nem bocsátkoznék. A Közel-Keleten a zsidóság odaadó tóratisztelete az egyik oldalon, a muszlimok korántisztelete a másikon könnyen teremtett olyan versenyhelyezetet, amely a keresztyéneket is belekényszerítette abba, hogy a Bibliát mint szent könyvet a hitvallásuk középpontjába állítsák. Sokak szerint a betű szerinti ihletettség tana is azért elterjedtebb a közel-keleti keresztyének között, mert egy enyhébb fokozatú inspirációs tan nem tudná felvenni a versenyt a szintén verbális inspirációt valló ortodox zsidósággal és iszlámmal. Ez a probléma kapcsolódik a fundamentalista bibliaértelmezés problémájához, amelyről szintén beszél a *Verbum Domini*. A protestáns fundamentalizmus egyik lényeges tévedése, hogy mivel a Biblia közvetíti számára Isten üzenetét, Isten tekintélyét összetéveszti a Biblia tekintélyével. Ha ehhez a tekintély-zavarhoz hozzájárul a bibliai műfajok és könyvek eltérő jellegének figyelmen kívül hagyása, máris előállhat a helyzet, amelyben a saját fundamentalista olvasatunkat tulajdonítjuk a Bibliának, és a Biblia tévedhetetlenségét a saját értelmezésünkkel igyekszünk megvédeni. Erre a gyakori tévedésre is megoldást jelenthet a *Verbum Domini* által ajánlott hívő bibliaolvasás és megértés módszere, amely a történetkritikai vagy más tudományos eszközöket inkább eszközként mintsem célként kezeli.

MIT JELENT TEOLÓGIÁT MŰVELNI ÖKUMENIKUS NYITOTTSÁGGAL?

GÁNÓCZY SÁNDOR

Mit köszönhetek mint katolikus teológus Wolfhart Pannenbergnek?

Először is több éves együttműködést a német egyetemeken folyó ökumenikus párbeszédben, amely többek között kölcsönös kiátkozások leépítéséhez és 1999-ben a megigazulásról szóló evangélikus-katolikus nyilatkozatokhoz vezetett. Azt is köszönöm, hogy rendszeres teológiájában az Egyházzól és az egyházi szolgálatról írt Kálvin könyvemet forrásként használta. Nem utolsó sorban baráti kapcsolatot is, amely súlyos betegsége idején hitvesére is kiterjedt. Tárgyi szempontból sok evangélikus és katolikus teológus lehet hálás neki ökumenikus és modern szellemenben kiépített hittanáért. Forráskiválasztásában nagymértékben túlszárnyal felekezeti szempontokon. Luthert, Kálvint és a Trienti Zsinatot egyaránt komolyan veszi és ugyanakkor kritikai olvasat tárgyává teszi. Ez az eljárás oda vezet, hogy az 500 évvel ezelőtt elveszett egység viszsztatérése napjainkban már nem merő utópia. Elismerést érdemel, hogy ez a Luther-örökös elfogulatlanul javasolja öröksége átértelmezését, valahányszor ezt tudományos szempontból szükségesnek ítéli. Nem riad vissza attól, hogy a reformáció önkritikájának szószólója legyen. Egyetért a jelszóval: „*ecclesia semper reformanda*”, avagy a La Rochelle-i protestánsok jelszava szerint „*ecclesia reformata semper reformanda*”.

Ez megfelel annak az alapelvnek, amelyet rendszeres teológiájának felépítésénél követ, és amelyet történelmi-történeti alapelvnek lehet nevezni. A kettős jelző a német nyelvben használatos megkülönböztetésnek „*geschichtlich*” és „*historisch*” között felel meg. Magyarra az elsőt „történelmivel” a másodikat „történetivel” lehet lefordítani. Ezzel szemben a „történeti” jelző egyes tényekre vonatkozik, amelyek egy adott átfogó folyamat részleges mozzanatai. Pannenberg szemében mindkét jelző fontos. Történelminek nevezi már Isten önkinyilatkoztatását is, nemcsak JHWH bemutatkozását az égő csipkebokorban, de az *Exodus* és a pusztában való vándorlás tükrében is. Mindenekelőtt azonban a Názáreti Jézus élettörténetében, amely a kinyilatkoztatás-történelem feltétlen csúcspontja. De mivel a modern gondolkodásnak igénye, hogy még ez a történelem is történeti mozzanataiban legyen hozzáférhető, Pannenberg Jézus szavait és tetteit kritikai írásmagyarázat révén igyekszik azonosítani, igazolni. Így lesz krisztológiájának kiindulópontja a „*der historische Jesus*” és kapja a „*Christologie von unten*”, az „alulról felfelé irányuló Krisztológia” nevet.

Itt az a kérdés, hogy mit mondott, mit tett, mit tanított, mit élt meg valóban maga a Názáreti. Még feltámadásának csodáját is a történetiség kategóriájával közelíti meg teológusunk. Szintúgy Jézus Istenfiúságának misztériumát. Ezért tartja szükségesnek a szinoptikus evangéliumok elbeszéléseire figyelni.

A történelmi-történeti alapelv nem csak modern, hanem megfelel a Reformátorok evangéliumkereső igényének is. Luther és Kálvin – talán Kálvin még inkább, mint Luther – azt akarták a keresztyén közösségben újra érvényre juttatni, ami a kezdetben volt. Azt a hitet és erkölcsöt, amelyet a „pápisták” az emberi hagyományok tömege alá temettek. A „*Sola scriptura*” ezt a célt szolgálja, amennyiben a Szentírásban az Evangélium azonosításának önmagában elégséges és önmagát értelmező eszközét mutatja fel. Az eredeti, romlatlan apostoli hagyományt, amelyből a Reformátorok szerint semmit sem szabad elhagyni, amelyhez semmi idegent nem megengedett hozzátenni. Így lesz a Biblia az egyházi kritika és önkritika történelmileg szükséges kritériuma. Mivel azonban szöveggyűjteményét már kezdettől fogva különböző eredetű és más és más kultúrájú népek számára kell értelmezni, mindegyiknek a maga nyelv-

vén és gondolkozásához alkalmazkodva (lásd a kálvini *accomodatio* elvét), történelmileg elengedhetetlen a hermeneutika eszközéhez folyamodni. Ennek érdekében veszi fel Pannenberg a párbeszédet Hans-Georg Gadamerrel, mint ahogy más modern teológusok Paul Ricœurrel, hogy szentírás-magyarázatát egy filozófiai elmélet eszközeivel gazdagítsa.

De nem csak a filozófia és a nyelvészet képviselőivel keresi a tudományágak közötti eszmecserét. Annak tudatában, hogy a modern társadalom egyre inkább a természettudományok hatása alá kerülnek, azok képviselőivel is keresi a dialógust. Különösképpen egy kvantumfizikussal, Carl-Friedrich von Weizsäckerrel, akitől átveszi a „*Geschichte der Natur*” fogalmat. Eszerint nem csak az emberiség képes történelemre, hanem már az élettelen és az élő anyag is, tehát az egész világegyetem, a tér-időben fejlődő, evolváló világ is. Ebben a világban kell meghirdetni az Evangéliumot tudósoknak is érthető beszéddel, de úgyszintén aktív és hatásos környezetvédelemmel is, vagy a fajok kihalásának megakadályozásával. Pannenberg merészen még arra is vállalkozik, hogy természettudományos fogalmakat analóg módon teológiailag alkalmazzon. Például a Jacques Monod-nál található véletlen fogalmát Isten teremtető aktusával hozza kapcsolatba és a Faraday-nél használatos mágneses erőtér fogalmát használja a Szentlélek működésének illusztrálására. Ugyanakkor azonban úgy kíván eleget tenni korunk tudományosságigényének, hogy átveszi a szellem- és természettudományok által gyakorolt hipotézisképzés módszerét.

Mit jelent ez? Azt például, hogy egy történet, amely megfigyelés tárgyát képezi, több magyarázatot vagy értelmezést kap, amelyeknek mind ideiglenes jellege van, és amelyek szigorú vizsgálatnak lesznek alávetve, mielőtt őket mint igazolt állításokat el lehetne fogadni. A hipotézisből csak ellenőrzése után lehet tézis. Csak úgy nyerhet valóban tudományos érvényt. A kutatónak várnia kell az ítéletre, a bizonyító eljárás lezárására, ami a szó szoros értelmében nem lehet végleges. Így, csakis így lehet tudományos haladással számolni. Nos, mivel Pannenberg a rendszeres teológiát tudományként kívánja gyakorolni, miért is „*Wissenschaft von Gott*”-nak nevezi, annak állításait hipotézisekként kezeli elő és a verifikálás, illetve a falszifikálás rostáján küldi át. Erre szol-

gál történeti kutatómunkája, amely gyakran új ismereteket és értelmezéseket eredményez. Így még a dogma sem hasonlít zárt szisztémához. Sem befelé, sem kifelé. Pannenberg egyetért Karl Rahnerrel, aki ezt írta: „*jedes definierte Dogma objektiv nach vorne offen ist*”; „minden definiált dogma tárgyilag tekintve előre felé nyitott.”¹⁹² A tudományos teológia keretében így még a hittételek sem lehetnek a megvitatástól mentesítve: „*Das Sein Gottes ist strittig*”; „Isten léte vitatott lét.” A nyugati szellem-történetnek a valláskritika, illetve Isten megkérdőjelezése az egyik fő mozzanatát képezi. Ennek egy egészséges teológia hasznát is veszi, amennyiben a hozzá intézett kérdésekre meggyőző válaszokat keres. Úgy vélem, hogy ez a tudományos alapállás és ez a történelmi-történeti gondolkodásmód megőrzi Pannenberg teológiáját nem csak a racionalizmus, de a fideizmus végletétől is. Mondhatjuk, hogy nála éppenséggel a történelmi ráció engedi meg, hogy a hit bibliai fogalma érvényre jusson és így a lutheri reformáció egyik központi jelszava a „*sola fide*” helyes értelmezést kapjon. Ez a második dolog, amit köszönhetek Pannenbergnek.

Mit értett Luther azon a hiten, amely egyedül üdvözít? Amely a megigazulás feltétlen feltétele. Nem pusztán *notitia*-t, ismeretet, de *fiducia*-t, azaz Istenbe vetett bizalmat is. Olyan magatartást, amely megfelel a héber *he-emin* fogalomnak, amely tudvalevőleg többértelmű fogalom. Jelentése kiterjed a szilárd talajra, amelyre építeni lehet, a barátra, aki hű marad, a hitvestársra, aki nem csal meg, embertársakra, akikre mások rábízhatják magukat, a Szövetség Istenére és Krisztusra mint Üdvözítőre. Szent Pál a „*πιστευειν εις Χριστον*” kifejezésben nyomatékkal használja a mozgást jelentő *accusativus*t, mert tudja, hogy a hit bízó önátadást jelent. Aki bibliai értelemben hisz, nem csak *valamit* hisz, hanem *valakire* rábízta magát. Bízó hittel fordul hozzá és átadja magát neki. Lényegében ezt értette Luther is a „*fiducia*” fogalom alatt. Ha ez tényleg így van, tévedett a Tridenti Zsinat, amikor benne „*vana fiduciát*”, hiú és vakmerő bizakodást látott. A mai katolikus teológia ezzel szemben sokban igazat ad Luthernek.

¹⁹² KARL RAHNER, *Zur Problem der Unfehlbarkeit. Antworten auf die Anfrage von Hans Küng* (QD, 54), Freiburg in Breisgau 1973, 10.

De Pannenberg a katolikus álláspontot más szempontból is szükségesnek tartja, amennyiben az a felebaráti szeretetre helyezi a hangsúlyt. Kiindulva a *Galata-levél* kijelentéséből, hogy Jézus Krisztusban csak az a hit „számít”, amely „szeretetben teljeseedik ki” (5,6), szintúgy az Aquinói Tamás által használt fogalomból: „*fides caritate formata*”¹⁹³ csak bizonyos feltételekkel fogadja el a tételt, hogy egyedül a hit üdvözít. Inkább azt tartja: az a hit, amely egyedüli feltétele az üdvösségnek, egyáltalán nincs egyedül, hanem szükségszerűen társul a felebaráti szeretettel. Így rehabilitálja Pannenberg Jakab levelét, amelyet Luther *stroern Episteln*ek, „szalmalevélnék” nevezett, ahol ez áll: „ahogy lélek nélkül halott a test, a hit is halott tettek nélkül.” (*Jak* 2,26) Ha Pannenberg felekezeti gondolatmenetét egy latin formulában szabadna összefoglalnom, ezt javasolnám: „*Salus sola fide fiduciali per caritatem operante*”, „az üdvösség egyedül a szeretetben tevékeny, bízó hit révén lehetséges.”

A következő pont, amelyért köszönettel és elismeréssel adózok Pannenbergnek, az annak a kérdésnek az elfogulatlan felvetése, hogy vajon a megigazulás-tan valóban az egyedüli üdvösségtan-e, amely megfelel az Evangélium követelményeinek. És hogy ez az egyedül Pálnál található tanítás valóban a keresztény hit központja-e, mint például Eberhard Jüngel állítja? Pannenberg válasza mindkét ponton negatív. Utal arra, hogy már a szent páli levelekben is több más üdvösség-modell található. Ha a jánosi írásokat is figyelembe vesszük, ott az üdvösség közvetítése nem egy felmentő ítéletben áll, hanem egy életet közvetítő aktusban, úgyszólván egy születésben. Megjegyzendő, hogy maga a Luther-tanítvány Kálvin is szükségesnek tartotta a „*iustificatio impiorum*” mellett a „*sanctificatio fidelium*”-ot is. Sőt, az elsőt nem tartotta lehetségesnek a második nélkül.

És Pannenberg? A különböző újszövetségi üdvösségtanok áttanulmányozásából arra következtet, hogy a „*Gotteskindschaft*”, az „Isten-gyermekség” alapvetőbb és általánosabb újszövetségi *theologumenon* mint a megigazulás témája. Ennek tudható be, hogy a hívők joggal imádkozzák a Miatyánkot. Ami a megigazulást illeti, azt Szent Pál egy ítélőbíró a bűnöst felmentő ítéletével hasonlítja össze. A görög *dikaioó* ténylegesen igaznak nyilvánító aktust jelent, nem pedig „igazzá tevést”.

¹⁹³ *Summa Theologiae* II-II q4, a3.

Az ítélet nem szünteti meg a bűnös bűnös mivoltát, hanem csupán nem rója fel, nem számítja be neki bűneit. Azok helyett Krisztus végtelen érdemeit számítja be neki. Ilyen értelemben nevezi Luther a megigazultat „*simul iustus et peccator*”-nak. Pannenberg nem igen használja ezt a formulát. Ő a megigazult ember kettősségét inkább eszkatológiai útonjárásában, ideiglenességében, jövő felé irányítottságában, befejezetlenségében látja.

Kritikus állásfoglalása azonban más irányban kap erősebb hangsúlyt. Az „*imputáció*”-fogalom irányában, amelynek értelmében Isten, úgyszólván, megelégszik azzal, hogy nem számítja be a bűnös bűnösségét, és csak Krisztus érdemeit tartja a szeme előtt. Így igazzá ítélese mindenk előtt külsődlegesen érvényes. Pannenberg kimutatja, hogy ez eredetileg nem Luther, hanem Melancton véleménye volt. Luther az üdvösség lényegét létbeli változásként értelmezte. Ezt teszi Pannenberg is, amikor Róm 3,26-ra utal: Isten azt az embert ismeri el és nyilvánítja igaznak, aki bízó hite alapján és Isten kiérdemelhetetlen kegyelméből, „*sola gratia*”, már előzőleg igazzá lett. Következésképpen Pannenberg közel kerül nem csak Kálvin megszentelés-tanához, de a római katolikus tanításhoz is, amely a megszentelő kegyelem gondolatából indul ki.

Tudott dolog, hogy Pannenbergnek oroszlánrésze volt a Lutheránus Világszövetség és a római Egységtitkárság között 1999-ben létrejött közös nyilatkozata előkészítésében. Ebben a *sola gratia*-ra kerül a főhangsúly. Az üdvösség nem lehet emberi erőfeszítés eredménye. Az ember szabad akarata tehetetlen ott, ahol az Evangélium hívására igennel kellene válaszolnia. De Pannenberg ebben az összefüggésben érdekes módon nem a bűnt és annak bénító hatását helyezi az előtérbe, hanem az istengyermeki élet mindenkinek felkínált lehetőségét.

A következő ökumenikus szempontból fontos megállapítás az, hogy teológusunk ennek a pozitív üdvösségtannak a keretében beszél az Egyház lényegéről és szervezettségéről is. Mit ért az Egyház-fogalom alatt? A megigazultak közösségét, mint Melancton? A kiválasztottakat, mint Kálvin? Az Isten népét, mint a II. Vatikánum? Érdekes módon inkább Krisztus testét, amely úgy jön létre, úgy él és növekedik, mint test, illetve testület, hogy a Krisztusban hívők az Úrvacsorában részesülnek. Mi ez, ha nem egyfajta eucharisztikus ekkleziológia? Számomra meglepő

módon Pannenberg kijelenti, hogy nem az „Isten népe” név definiálja az Egyház lényegét, nem az fejezi ki „alapvetőbb és legsajátosabb” történelmi megvalósulását.¹⁹⁴ Csak a „Krisztus teste” név teszi ezt, amely több mint metafora, hiszen az Úrvacsorában Krisztus számunkra valóságosan jelen van és általa tesz bennünket teste tagjaivá. Érdekes érvényre jutása ez egy szimbolikának a racionális érvelésben! Talán ilyesmit is a történelmi-történeti alapelv tesz lehetővé. Ugyanis arra a kérdésre, hogy hogyan jött létre a keresztény Egyház, Pannenberg így válaszol: az Egyház nem jött volna létre, ha a hívek közössége nem ünnepelte volna kezdettől fogva az eucharisztikus Úrvacsorát. Ugyanis teológusunk szerint ebben a szentségben, ebben a liturgikus történetben valósítja meg magát az Egyház leginkább. Aki a Reformáció egyházait ismeri, talán megkérdezi, hol marad itt az igehirdetés központi és alapvető jelentősége az egyházi lét megvalósításában? Pannenberg erre a kérdésre valószínűleg így válaszolna: az Eucharisztia maga sem más, mint az Isten Igéjének egy performatív hirdetése, amennyiben több különböző szinten valóságos jelenlétet teremt, hoz létre.

És az „Isten népe” fogalom? Azt is a „Krisztus teste” fogalomból lehet a legjobban levezetni. Benne az a hitigazság jut kifejezésre, hogy az Egyház eszkatologikus közösség, tehát hivatása az útonjárás az Isten eljövendő országa felé, úgy, hogy a jelenben befejezetlen és csak a jövőben teljesezhet ki a Szentlélek erejéből.

Mit mond erre a katolikus dogmatikus? Elismeréssel adózik a javasolt eucharisztikus egyháztanak, amely közel jut a keleti hagyományhoz. Másrészt azonban marad az Isten népe fogalom alapvető és lényegi jelentőségénél. Hiszen a Bibliából, nemcsak az ószövetségiben, de az újszövetségiben is ez a fogalom áll a központban, következőleg szintén a II. Vatikánumban is, úgyhogy nem látom, mi okból szabadna alárendelt viszonyba hozni a „Krisztus teste” szimbólumával. A nép-fogalom ezen kívül az Egyház dinamikáját is meggyőző módon fejezi ki. Végül pedig az felel meg a modern világ szociológiai igényének, ami leolvasható a Zsinat *Gaudium et spes* című pasztorális konstitúciójáról, amely az egyetemes Egyházat konkrét, erkölcsileg is sokatmondó következményeiben mutatja be.

¹⁹⁴ WOLFHART PANNENBERG, *Systematische Theologie*, Bd. 3, Göttingen 1993, 469.

Teljesebb egyetértés mutatkozik az „általános papság” témájában. Ezen a ponton is nagymértékben igazat ad a zsinati egyháztan Luthernek. A 21. század keresztényei tömegesen állítják: „*Wir sind die Kirche*”, „Mi mindnyájan vagyunk az Egyház”, tehát, nemcsak a klérus, vagy a felszentelt papok és püspökök csoportja. Luther joggal utalt az első Péter-levél kijelentésére: „ti azonban választott nemzedék, királyi papság vagytok, hogy annak dicsőségét hirdessétek, aki meghívott benneteket.” (1Pét 2,9) Erre a papságra a keresztények a keresztség szentségében lesznek „felszentelve.” Tehát jogosan hirdetik az Igét. Így felelősek érte közösen, legyenek bár úgynevezett „egyháziak” vagy úgynevezett „világiak”. De az általános papság nem kultikus áldozatok bemutatásában áll, inkább önfeláldozó tettekben, imádságban, hitvallásban, az igehirdetés különböző formáiban. Fontos azonban, hogy a hívő nem mint magányos individuum, független egyén hivatott erre, hanem mint tagja egyenjogú személyek közösségének, mintegy testvéri csoportjának.

A lényeg azonban az, hogy az általános papság a Krisztus-központúság jegyében áll. Csak annyiban létezik, amennyiben részesedik Krisztus, az egyedüli főpap papságában. Így hivatott Luther szerint is áldozat bemutatására, amely azonban teljes mértékben önfeláldozás.

Pannenberg értékeli, hogy a II. Vatikáni Zsinat lényegében igazat adott Luthernek, mikor is kijelentette: a keresztség szentségében a Szentlélek a megkeresztelteket egy „szent papság” tagjaivá teszi és így „lelki áldozatokra”, szintúgy „Isten nagy tetteinek hirdetésére” képesíti. Bár a Zsinat megtartja a *sacerdotium* fogalmat és a *sacerdotium commune* és a *sacerdotium ministeriale*, illetve *hierarchicum* között lényeges különbséget tesz, arra helyezi a hangsúlyt, hogy mindkettő a maga módja szerint „Krisztus egyedüli papságában részesül”¹⁹⁵, amiért is mindkettő egymásra van utalva. Így kap a Zsinat tanításában a laikátus a szó szoros értelmében egyházi értékelést, amit egyik legjelentősebb vívmányának lehet nevezni. Pannenberg szerint a Római Katolikus Tanítóhivatal ezzel a kijelentésével végre elfogadta a Reformáció egyik lényeges követelményét, úgy hogy az egyházi rend értelmezésében többé nem áll fent „egyházszétválasztó”, „*kirchentrennende*” különbség.

¹⁹⁵ *Lumen gentium*, 10.

Marad azonban a kérdés: hogyan lehet, illetve kell értékelni a lelkipásztori szolgálatra való felszentelést? Lehet benne egy szentséget látni? Más szóval egy olyan szertartást, amelyet, mint a keresztséget és az Úrvacsorát, Jézus alapító szándékára lehet visszavezetni, és amely a hívőnek kegyelmi adományt közvetít? Luther 1520-ban erre a kérdésre még negatív választ adott. Pannenberg kimutatja, miért. Azért, mert a „rómaiak” által akkoriban gyakorolt papszentelést célozta, amelynek elsődleges célja volt a felszentelt személyt a szentmiseáldozat bemutatására felhatalmazni. Ezért áll a szertartás a kehely és a paténa átadásában, nem pedig a zsidó eredetű kézrátételben, amelyet az ősegyház az *I. Timóteus-levél* tanúsága szerint azzal a céllal gyakorolt, hogy a felszentelt presbiterek igehirdetésre kapjanak felhatalmazást. Tehát egy ilyen teológiai elidegenedés miatt utasította el Luther a szentelés szentségi jellegét, jobban mondva annak a „rómaiak” által gyakorolt változatát. Ebben igaza volt. Ott azonban ő is elvetette a sulykot, hogy az *1Tim* 4,14-ben leírt kézrátételben, amely igehirdetésre és tanításra jogosít fel, nem látott kegyelemközvetítést, karizmát. Legalábbis 1523-ig maradt ezen az állásponton.

Kálvin nem követte el, még ideiglenesen sem, ezt a hibát. Egy szorosabb írásmagyarázatból kiindulva rögtön felismerte a kézrátétel kegyelemközvetítő hatását. És annak újrabevezetését tette feltételnek, hogy a lelkipásztor felszentelését a harmadik szentségnek tekintse. Így jut el a következtetéshez: „*sacramentum esse concedo*.”¹⁹⁶

Nos, ebben az összefüggésben húzza alá Pannenberg XII. Piusz 1947-ben hozott döntésének a jelentőségét, amellyel az elsősorban az áldozatbemutatásra utaló kehely és a paténa átadása helyébe az igehirdetésre utaló kézrátételt helyreállította. Méltó kiegészítést kapott ez az intézkedés a II. Vatikáni Zsinaton, ahol a felszentelt pap elsősorban mint az Evangélium hirdetője segíti elő, szolgálja az egyházi egységet.¹⁹⁷ Ebben áll felszentelésének szentségi jellege.

Pannenberg XII. Piusz és a II. Vatikánum állásfoglalásának nagy jelentőséget tulajdonít. Azt, hogy a Római Katolikus Tanítóhivatal végre itt is eleget tett a Reformátorok egyik fontos, bibliailag megalapozott

¹⁹⁶ *Inst.* IV, 19.31.

¹⁹⁷ *PO* 4,1

követelésének. Így a pappá, illetve lelkipásztorra szentelés kérdése sem játszhat többé egyházszétválasztó szerepet.

Érdekes, hogy ebben az összefüggésben az evangélikus Pannenberg nyomatékosan méltatja Kálvin érdemeit az egyházvezetői hivatal megszervezésében. Például azt, hogy Genfben a lelkipásztorok mellett a tanítókat, a presbitereket és a diakónusokat is megszervezte. Egyrészt feladataikat pontosan meghatározta, másrészt így az igehirdetés gyakorlati függvényeként értelmezte és a közösség szociális és társadalmi igényeit is figyelembe vette. Hozzátehetjük, hogy az effajta gyakorlatiasság, evilágiság valóban felértékeli a laikusok egyházi státusát, ami a mai reformátusoknál és presbiteriánusoknál is észlelhető és a Katolikus akció felelőseinél is méltató megítélésre talál. Jó példa erre Yves Congar „világiak teológiája”, amely a Zsinat tanítását is erősen befolyásolta.

Még egy fontos ponton köszönhet sokat a katolikus teológus Pannenbergnek. Az ún. „péteri szolgálat”, a „*Petrusdienst*” kérdésében. Meggyőződése, hogy a keresztény Egyház egységének megőrzése ennek a szolgálatnak jó vagy rossz működésével áll vagy bukik. Nemcsak a helyi és a regionális, de az univerzális, egyetemes szinten is. A Reformáció óta különösen kiéleződött a kérdés, vajon az Evangélium megengedi-e, hogy legyen-e egy ennek az egységnek szolgálatában álló, személyesen gyakorolt vezetési hivatal.¹⁹⁸ A római katolikus világközösség igennel válaszol és ezt a hivatalt Róma püspökének tulajdonítja. Kérdés, betudható-e ez csupán a római püspökök nagyravágásának? Nem, írja Pannenberg, ez egyszerűen „történelmi tény.” Annak ellenére, hogy nem egy pápa vétkes módon hatalmi törekvéseknek engedett, a római primátus legalábbis a két nagy egyházszakadásig, a keletiig és a nyugatiig, valóban szolgálta a keresztény egységet. És nem habozik hozzátenni: még a Reformáció érvényre jutása óta „sincs erre reális alternatíva.”¹⁹⁹ Magát a Luther által követelt egyetemes zsinatot sem tekinti annak. Hasznos, sőt szükséges, gondolja, egy a „péteri szolgálatra kiválasztott és felhatalmazott személy”, aki szószólója, elnöke, döntőbírája, támogatója, védője, tanítója, tanácsadója a világ többi püspökének és minden hívőnek. Luther is, Kálvin is Péter apostolnak tulajdonította az effajta

¹⁹⁸ W. PANNENBERG, *i. m.*, 457.

¹⁹⁹ Uo. 458.

szolgálatot. Kálvin feltűnő történeti részletességgel tette ezt. Kimutatta persze azt is, hogy Péter, az első a tanítványok között, időnként gyöngének, gyávának, hűtlennek mutatkozott, és hite erősítésére szorult. Ennek ellenére Isten egyedüli kegyelméből képes lett feladatát teljesíteni. Ennek a feladatnak ellentmondtak azok a Péter-utódok, akik magukat *pontifex maximus*-nak tartották, az Egyház látható fejének és Krisztus helytartójának. Luther kora pápaiban eretnekeket látott, sőt Antikrisztusokat, akik az Evangélium követőit kiátkozták.²⁰⁰

Mindennek ellenére Pannenberg történeti elemzéséből azt a következtetést vonja le, hogy a Reformáció alapjában véve „nem zárta ki soha (*nie*) egy a keresztény egység megőrzésére szolgáló hivatal jogosságát.” Szerinte a lutheránus Egyházak jó része kész napjainkban is a pápai szolgálatban az egyházi egység látható és hatásos jelét elismerni. Feltéve, ha olyan jelnek mutatkozik, amely önmagán túlmutat. Így viselkedik, ha sem a tévedhetetlen tanítás, sem az egyetemes igazságszolgáltatás ügyeit leegyszerűsített módon értelmezi. Ha az előbbit gyakorolja, utal arra, hogy a tévedéstől mentesítő karizma az Egyház egészének adott adomány. Ha a más egyházi felelősök ügyeiben ítél, azokat egyenjogú testvérként kezeli. Semmiképpen sem, mint egyeduralkodó az alárendeltjeit.²⁰¹ Mindkét tevékenységét a kollegialitás szellemében kell gyakorolnia.

Kiegészítésül Pannenberg gondolataihoz legyen szabad még egyszer Kálvin álláspontját felvázolnom. Milyen feltételek mellett volt ő is kész a „Péter-szolálatot” elfogadni? Szerinte már maga a Péter név is ekkleziológiai fontossággal bír. *Petrus petra*-ra, azaz sziklára utal. Szilárdságot jelez. A hívő közösségének szilárdságát, amelyet csak Isten kegyelme tehet lehetővé! Önmagában véve Simon Péter gyarló ember, csak Isten erejéből képes a tanítványok és a fiatal Egyház vezetője lenni. Mint a birodalom fővárosának püspöke, ezt a szerepet Péter több utódja is a testvériség szellemében gyakorolta. Nagy Szent Gergelyig bezárólag, akinek Kálvin következő, az Egyház többi püspökéhez intézett szavait idézi: „Nem fosztok meg senkit sem [...] jogaitól. [...] Összes testvéremet tiszteletben kívánom tartani [...]. Nem tudom, melyik püspököt ne

²⁰⁰ Uo. 459,

²⁰¹ Vö. uo. 459–468.

kellene az apostoli széknak alávetni, ha vétkesnek találnák [...] De ahol nincs vétség [...], ott minden püspök egyenlő az alázatosság törvénye szerint.”²⁰² Kálvin szeretné, ha kora pápái is így teljesítenék hivatásukat. Ezt írja: „Lehetett bár egykor Róma minden egyház anyja, amióta azonban az Antikrisztus székhelye kezdett lenni, megszűnt az lenni, ami volt.”²⁰³ „Adná Isten, hogy az (apostoli) utódlás [...] mindmáig eltartana. Szívesen megadnánk neki a kijáró tiszteletet. Hát legyen a pápa [...] Péter utódja [...] hát működjék apostoli módon.”²⁰⁴

Apostoli módon? Pannenberg Luthert követve itt az Isten Igéjére gondol, amennyiben az, minden egyházi tanítás lényegi tárgya és minden egyházi vezetőség irányadója. Az Isten Igéjére, amelynek a II. Vatikánum *Dei verbum* Konstitúciója szerint a pápai Tanítóhivatal is alá van rendelve.²⁰⁵ Nem függetlenítheti tőle magát. Neki kell szolgálnia minden erejével. Arra kell törekednie, hogy az Isten Igéje eljusson az Egyház minden tagjához. Ez azonban nem történhet egyirányú közlekedés mintájára. A hívő nép nem maradhat passzív. Aktív befogadás, recepció a feladata. Már Pál is ezt várta el az első keresztényektől, akik tanításával lettek szembesítve. *1Kor* 15,1-ben ezt írta a korinthusi híveknek: „Figyelmetekbe ajánlom, testvérek, az evangéliumot, amelyet hirdettem nektek. Elfogadtátok és szilárdan kitartottatok benne.” Így napjainkban is helytelen az úgynevezett egyszerű hívek csekély érdeklődése és reaktivitás-hiánya a pápai megnyilatkozásokkal szemben. Hiszen amennyiben a Tanítóhivatal függ az egyházi közösség jóváhagyó vagy elutasító magatartásától, mindenkinek joga és kötelessége személyesen állást foglalnia. Tudvalevőleg ma is van példa olyan pápai kijelentésre, amelyet a hívek nagy része nem recipiált. Például a *Humanae vitae* pápai körlevél direktívái a fogamzásszabályozás ügyeiben.

Mindezeket a kényes kérdéseket Pannenberg testvéri nyíltsággal hozza szóba. Sértő megjegyzések nélkül mutat rá arra is, miben marad – mint evangélikus teológus – más véleményen a pápai tanítóhivatal kérdésében. Civilizált módon hívja fel itt is, ott is katolikus beszélgetőtársa-

²⁰² *Inst.*, IV. 7. 12; GREGORIUS MAGNUS, *Rep. ep.* II, 52, IX, 27.

²⁰³ *Inst.*, IV. 7. 24.

²⁰⁴ *Vera ecclesiae reformandae ratio*, 1549, 7, 611.

²⁰⁵ *DV* 10.

it önkritikára. És ebben ő is jó példával jár elől. Így lesz magából a vitából is haladás az újraegyesülés felé.

Mit köszönhetek a hosszú és súlyos betegség után megboldogult Wolfhart Pannenbergnek? Minden bizonnyal többet, mint amit itt el tudtam mondani.

Mindenekelőtt sikeres bizonyítását annak, hogy a keresztény teológia eleget képes tenni a modern tudományosság követelményeinek. Teszi ezt a történelmi-történeti alapelv követésével, a hipotézisképzés és a verifikálás módszerével, a felekezeti szempontok és érdekek túlszárnyalásával, a kritika és az önkritika egyensúlyban tartásával, feltétlen törekedéssel a tárgyilagosságra.

Szintén hálás vagyok neki azért, hogy nála Luther, Kálvin, a Tridentinum és a II. Vatikánum egyenjogúan jutnak szóhoz nála. Mindenekelőtt azonban azért, hogy az úgynevezett „*getrennte Brüder*”, „szétszakadt testvérek” újraegyesülését nem fakultatív, hanem kötelező ügynek tartja. Valószínűnek ítélem, hogy ha még élne, ezt az 500. évfordulót nem csak Wittenbergben ünnepelné. És valószínűleg arra figyelmeztetne bennünket, talán itt Budapesten is, hogy a vélemény- és hagyománykülönbség nem jelent szükségszerűen egyházszétválasztó, „*kirchentrennende*” tényezőt. Többes egység a keresztény ideál.

BÉRES TAMÁS

Mit jelent teológiát művelni ökumenikus nyitottsággal?

Wolfgang Pannenberg az Egyházról

1.

Wolfgang Pannenberg (1928–2014) életműve jó példa a felekezeti teológia művelésének sokszínűségére. Ahogy Gánóczy Sándor Pannenberg tudományos módszertanával és a ráépülő teológiai munkájával kapcsolatban megjegyzi, számára – Karl Rahner felfogásával egyetértve – minden meghatározott dogma tárgyi tartalmát tekintve előre felé nyitott. Ez a nyitottság nem csupán az eszkatológiai nyitottságot jelenti önmagában Pannenberg proleptikus történelemszemléletének megfelelően, hanem az egyház tanítása igazságtartalmának újabb történelmi korok újabb racionális kritikája előtti nyitott voltát is. Pannenberg véleményét emiatt nem csupán kisajátítani volna lehetetlen az evangélikus teológia számára, hanem még a „tipikusan evangélikus” jelzővel sem illethető minden tekintetben. Gondolkodására nyilvánvalóan hatást gyakorolt a német protestánsok közötti egyházi unió, amely más földrajzi területekhez viszonyítva a két nagy protestáns egyházban egymás teológiai gondolkodásának pontosabb ismeretét teszi lehetővé, sőt kötelezővé. Érezte hatását a német társadalom egyházi életében a katolikusok és protestánsok kiegyensúlyozott számbeli jelenléte, különösen Bajorországban. Az ökumenikus gondolkodását indokoló döntő szempont mégis mindenekelőtt Pannenberg egyéni lelkiismereti választása és életrajzi adatokkal is alátámasztható rendkívül megalapozott módon felépí-

tett szisztematikus gondolkodásmódja. Ennek hátterében részben 16 éves korában átélt „fényélménye” állhat, melynek nyomába eredve lett teológussá. Számára a teológia doxológikus igazságai a Biblia és a keresztény hagyomány kettős forrásából táplálkozva elsősorban Isten igazságának olyan hipotetikus kifejezései voltak, amelyek végső igazolása a személyes élet és a történelem eszkatológikus teljességtől várható.

Evangélikus vallását nem a világismeret, a történelem vagy a teológiai igazságok rendíthetetlen formai kereteként fogta fel, hanem ez az élethossznyi hűség lehetőségét jelentette számára a konkrét történelmi helyzetek által leírható komplex valóság megismerésére, mely egyszerre veszi igénybe a teológiai hagyomány tematikáit és az ember világban való tájékozódásának módszertanilag meghatározott, reflektált részleteit. Pannenberg teológiai munkamódszerének különös és egyéni vonásaihoz hasonló egyediséget találunk a 20. század több más jelentős evangélikus teológusának életrajzi adatai közt is. Amennyiben példaként csupán Paul Tillich, Gerhard Ebeling vagy Wolfhart Pannenberg teológiai munkásságát kísérelnénk meg összevetni, közöttük jól láthatóan olyan szemléleti határok húzódnak, amelyeket ugyancsak nehéz volna egységes kritérium szerinti felekezeti keretek közt tartani. Gondolkodásuk eltérő volta példája annak, hogy jelentős határvonalak egyházon belül ugyanolyan mértékben húzódnak a különféle teológiai szemléletek között, mint amilyen történelmi jelentőséggel járt a teológiai felfogások különbsége a felekezetek kialakulására nézve. E lehetőség tagadásával együtt kellene tagadnunk azt a jövőbeni lehetőséget is, hogy a kereszténység egysége a doktrinális integritás és identitás megtartása mellett is megvalósulhat.

Pannenberg halála után a bajor evangélikus egyház püspöke azt írta özvegyének, hogy „egyházunk, amellyel ő oly sokszor nem értett egyet, amely azonban mindig látóterének középpontjában volt, nagy hálával tartozik neki”.²⁰⁶ Heinrich Bedford-Strohm püspök megjegyzése nem Pannenberg ökumenikus teológiát érintő véleményére vonatkozott, hanem arra, hogy dogmatikailag, sőt az egyháztan által következetesen

²⁰⁶ <https://www.bayern-evangelisch.de/wir-ueber-uns/zum-tod-von-wolfhart-pannenberg.php> (Letöltés: 2017.05.05.)

megalapozott szociáletikája²⁰⁷ gyakran állt szemben a bajor evangélikus egyház hivatalos szociáletikai állásfoglalásaival.

2.

Gánóczy Sándor összefoglalta, mit köszönhet Wolfhart Pannenbergnek. Sorait olvasva úgy gondolom, hogy amit ő köszön Pannenbergnek, azt mindazok köszönhetik a hosszú Pannenberg - Gánóczy kollegiális párbeszédnek, akik e beszámoló révén, a Pannenberg munkáiban található Gánóczy-művekre való hivatkozások olvasása közben vagy az ökumené-történet ismeretében részesülnek ennek eredményeiben. Gánóczy professzor itt felsorolt pontjai mellé további példák is állíthatók. Szabó Ferenc SJ közelmúltbeli előadásai, Walter Kasper nemrégiben megjelent Luther könyvének szemlélete, Peter Knauer jezsuita teológus gondolatai, az ökumenikus közös teológiai bizottsági munka többek között vagy Ferenc pápának a hit bátorságát előtérbe helyező, előremutató gondolatai és tettei nyomán, a jelenlegi ökumenikus törekvésekből az a kép rajzolódik ki, hogy az egyre sűrűsödő jelekben és jelkövetésben létezik elsősorban. Napjainkban a felülről jövő és az alulról jövő ökumenikus törekvések közel kerültek egymáshoz. A világ állapota és a felismert teológiai igazságok, vagyis a világkereszténység állapotára való rálátás és a teológiai forrásokból merített közös belátások két irányból sürgetik az ökumené folyamatának konkretizálását.

3.

Gánóczy Sándor misztikus szimbolikát felmutató eucharisztikus ekklesiológiának nevezi Pannenberg egyházzól alkotott felfogását. Kiemeli, hogy az egyház mint „Isten népe” fogalom a „Krisztus test” fogalmából vezethető le nála, amely az egyház lényegi jellemzőjeként egyben annak eszkatologikus voltára is utal. A továbbiakban Pannenberg erre vonatkozó gondolatait követem.

²⁰⁷ WOLFHART PANNENBERG, *Ethik und Ekklesiologie. Gesammelte Aufsätze*, Göttingen 1977.

Pannenberg rendszeres teológiájában²⁰⁸ az egyház élete a Szentlélek kiáradása és a teremtett világot beteljesítő hatása közti folyamatba épül be, Isten országával való szoros kapcsolatban. Emiatt minden történelmi esemény egyben eszkatológikus nyitottságot és értelmezési jelentőséget is hordoz. A szerző már az ekkleziológia dogmatikában elfoglalt helyének történelmi példáival említett kitérő értékelésében kiemeli, hogy az egyháztan mint önálló dogmatikai tárgyalási pont, az egyháztól alkotott, kezdettől megjelenő vélemények ellenére, egészen a 14. századig nem szerepelt, és akkor sem terjedt el meghatározó módon. A reformáció 16. századi képviselői emiatt nem rendelkezhetek öröklött módon az egyház létét és lényegét kifejező teológiai szakszókincssel, amit felfogásuknak megfelelően, terminológiai pontossággal használhattak volna fel. Ugyanakkor a reformáció oldalán álló teológusok egyháztani tisztázásának erőfeszítései a katolikus teológia berkeiben is hozzájárultak az egyháztani különbségek kidolgozásának részletező folyamatához és így ahhoz is, hogy az ekkleziológia a felekezetek közötti viták egyik fő területének számítson. A kérdés jelentőségének elmélyülését jelzi, hogy az egyháztan kérdése sem az első evangélikus dogmatikában, Melanchthon 1521-es *Loci communes*-ében, sem Kálvin *Institutio religionis Christianae* 1536-os első kiadásában nem szerepel, azonban már önálló helyet foglal el *De ecclesia* fejezetcímen Melanchthon második kiadásban 1535-ben kiadott művében, és az *Institutio* húsz évvel később megjelenő negyedik kötetében, *De vera ecclesia* fejezetcímmel.

Pannenberg az ekkleziológia dogmatikákban elfoglalt helyének teológiatörténeti kialakulásában azt a szempontot helyezi előtérbe, hogy az egyház az egyes íróknál a Krisztussal kapcsolatban levő egyének közösségét, „társulását” jelenti-e, vagy az egyes emberek egyházhoz tartozásában megvalósuló közös részesedést Krisztusban.²⁰⁹ Kimutatja, hogy mind a protestáns, mind a katolikus felfogás, néhány kivételtől eltekintve, egészen a 19-20. századig az egyes ember Krisztussal való kapcsolattól jellemző módon a krisztológia és az ezt követő szóteriológia kérdése-
ihez kapcsolta, így az egyház mint önálló téma a dogmatikák későbbi

²⁰⁸ Uő, *Systematische Theologie*, Bd. 1–3., 3. kötet, Göttingen 1993.

²⁰⁹ Uo. 33.

fejezeteibe került. Ezzel nem adott helyet annak a szemléletnek, hogy az egyes ember számára közvetített üdvösség feltétlenül Krisztus egyházának keretein belül, annak hathatós közreműködése által történjék. F. D. E. Schleiermacher ezzel szemben, felismerve bizonyos különbséget a két felfogás között, 1830-ban protestáns szemléletnek nevezi azt, amikor „az egyes ember egyházzal való kapcsolatát a Krisztussal való kapcsolattól teszik függővé”, és katolikus szemléletnek, amikor mindez fordítva történik.²¹⁰ Több 17. századi példa is mutatja ugyanakkor, hogy a protestáns orthodoxia érzékenyen kezelte az egyház szerepét a keresztény ember Krisztussal való kapcsolatában. Ennek egy másik szempontból is érdekes és fontos példája a lutheri orthodoxia képviselőjeként Abraham Calov dogmatikája, akinek szemlélete azonban nem terjedt el. Az egyházat ő Krisztus misztikus testére való utalással helyezi el a krisztológia után, ehhez kapcsolja az üdvösség eszközeit, és csak ezután beszél az egyes ember számára közölt üdvösségről.²¹¹

Az *egyház mint a hívők közössége és Krisztus teste* fejezetében Pannenberg a *congregatio* szóból, a reformátori egyházfogalom kifejezéséből kiindulva részletezi a Krisztus jótéteményeiből való részesedés egyéni és közösségi vonatkozásait.²¹² Luther ismeretei szerint már korábban is széles körben ismert volt az a nézet, hogy az *Apostoli Hitvallásban* az egyházra vonatkozó részt követő „szentek közössége” (*sanctorum communio*) kifejezés később hozzáfűzött magyarázat. Ezért az evangélikus egyház hitvallási irataiban a *communio* szó helyett a szintén az *ecclesia*-t jelentő *congregatio* kifejezés kerül elő azzal a szándékkal, hogy az egyházat „az igazán hívők és szentek egyházának” mondják (*congregatio sanctorum et vere credentium*), és ezzel megóvják a partikularitás téves értelmezésétől. A hívők gyülekezete (*congregatio, Versammlung*) önmagában könnyen félreérthető. A félreértés oka az lehet, hogy egyház alatt az egyes keresztények szabad társulását vagy összejövetelét értjük. Az egyház lényegét és felépülésének elvét egyként érintő kérdés, hogy az egyenként, már adott módon, előre Krisztussal kapcsolatban levő emberek alkotják-e az egyházat, vagy az egyházon keresztül lesz kapcsolatuk

²¹⁰ Uo. 36.

²¹¹ Uo.

²¹² Uo. 117–128.

Krisztussal. Pannenberg, az *Ágostai Hitvallás* 7-ik cikkét idézve és egyben a *congregatio* kifejezés félreérthető jelentését magyarázva, az egyházat nem a hívő egyének tetszés szerinti társulásának tartja, hanem azt a közösséget érti alatta, amelyben az evangéliumot tisztán tanítják (*pure*) és a szentségeket rendelésüknek megfelelően (*recte*) szolgáltatják ki.

A keresztény emberek közti kapcsolatot ennek értelmében az evangélium tanítása és a szentségek alapozzák meg és közvetítik. Az egyház egységéhez nem szükséges pl. a közös vezetésben, vagy minden rítusban és szokásban való egyetértés. Szükséges lehet viszont az egyházi szolgálatban, a *ministerium verbi*-ben való egyetértés, amelyhez az evangélium tanítása és a szentségek kiszolgáltatása szorosan fűződik. Ebből a meghatározásból következik, hogy nem minden helyi gyülekezet tagja önmagától az egyháznak. Egyházzal csak ott beszélhetünk, ahol ennek a gyülekezetnek a tagjai az evangélium tiszta tanításának hirdetése és a Krisztus rendelése szerint kiszolgáltatott szentségek által gyűltek össze. Ebben az esetben azonban a helyi gyülekezet istentiszteletében megjelenik az egyház egyetemessége, annak apostoli alapvetésével, azaz az ókori kereszténység vértanúinak és szentjeinek közösségében. Az apostolok által hirdetett evangélium tiszta tanítása és az eredetében a szereztetéséhez hű szentség-kiszolgáltatás egyaránt eredményezi az egyház örökkévaló egységét és a helyi hívők közösségének egységét Krisztus egyházával.²¹³

Pannenberg ezen a ponton a *communio sanctorum* értelmezésének a korai keleti kereszténységben meglévő rétegéhez fordul. A hívők közösségének Ige és szentség által való kapcsolata a *communio sanctorum* személyes valóságát összeköti a „szent”-ből való részesedés szentségi jelentésével. Ez egyben a hívők számára az Igében és szentségben jelenlevő Jézus Krisztusból való részesedést is jelenti, akik ezzel Krisztus testének közösségében vannak. Ezzel jön létre az egyház számára meghatározó jelentőségű kapcsolat az egyes hívő és az igéjében és a szentségben jelen levő Úr között, és közösségük mindenekelőtt az úrvacsorában válik valóságossá. Pannenberg itt Krisztus úrvacsorai valóságos jelenlétével, a reálpresentiával magyarázza az egyházi közösséget is meghatározó jelentőségű Krisztus testi valóságát. Hozzáteszi, hogy nem

²¹³ Uo. 120.

csupán egy metaforáról van szó és nem is csak az egyház lényegéről szóló egyik bibliai képről. Sokkal inkább realizmusnak nevezhető az a felfogás, melyben az egyház Krisztus testeként fejeződik ki és hoz létre feloldhatatlan kapcsolatot a hívő és Jézus Krisztus között, az egyház tagjai között, és még szélesebb értelemben Isten népének körében. Ám hozzáteszi azt is, hogy Ratzinger szerint csak abban az esetben beszélhetünk az egyházról Krisztus testeként, ha egyben különleges értelemben Isten népeként is szólunk róla. Az egyház csak azzal válhat a hívők közösségévé, ha minden egyes tagja részesedik ugyanannak az Úrnak jelenlétében. Az egyházfogalom számára abban áll az úrvacsora ünnepelésének jelentősége – ami az egyház történetében mindig újra előtérbe is kerül –, hogy a hívők közösségének alapja az úrvacsorából való részesülés szentségi jelképeinek megjelenése. Az egyes hívő Krisztussal való kapcsolatát mint a Krisztus testéből és véréből való részesedést mégsem az úrvacsora alapozza meg, hanem az evangéliumban való hit és meghatározó módon a Jézussal való kapcsolat a hitvallás és a keresztség útján. A hívők Jézussal és egymással való belső kapcsolata sehol máshol nem fejeződik ki oly mértékben, mint az úrvacsoravételben.

Pannenberg felhívja a figyelmet arra, hogy az egyházra alkalmazott reformátori *communio* kifejezés értelmében Krisztuson mint fön keresztül valósul meg a hívők egysége és a tagok közti szeretet abban az értelemben, ahogy a patrisztikus hagyományban és az Újszövetségben is szerepel (1Kor 10,16; Ef 4,15). Az egyes helyi gyülekezetek ezért, ahol az úrvacsorával élnek, nem egyes, elszigetelt közösségek, hanem minden helyi istentiszteleti alkalmon, ahol maga Jézus jelen van, ott a keresztség közösség teljességében jelen van. És előbb itt idézi antiochiai Ignáciust: Mert ahol Jézus van, ott van az egész egyetemes egyház. Majd a katolikus egyház és a Lutheránus Világszövetség közös bizottságának 1985-ös, Az előttünk álló egység című dokumentumában született mondatot: „Így az egyház egy közösség (*communio*), amely helyi egyházak hálózatából áll.”²¹⁴ Vagyis az egyház elsősorban nem egy egyetemes intézmény központi irányítással, hanem az egyetlen egyház realitása, amely az ige és a szentség körül gyülekező helyi közösségekben nyilvánul meg, melyek egymással szintén közösségben vannak.

²¹⁴ Uo. 121.

Különleges szint ad Pannenberg ekkleziológiájának az egyház misztikus voltának kérdése. Protestáns szerzőtől szokatlan módon ugyanis nagy jelentőséget tulajdonít ennek. Karl Rahnerhez hasonlóan kiemelten fontos szempontként kezeli az egyház történelmiségét és társadalmisságát, az eredettel való kapcsolat folytonosságát és a kereszténység alapvető lényegének megőrzését.²¹⁵ Ez már bevezető fejezetéből világossá válik azzal, hogy összefüggéseiben vizsgálja meg az egyház kapcsolatát Isten országának fogalmával és politikai-társadalmi kapcsolódásaival. Mindenekelőtt a páli egyházképet használja fel ahhoz, hogy tisztázza az egyház önmaga eredetével való kapcsolatának folytonosságát, amit az „üdvösség misztériuma” kifejezés hatályán belül tekint át.²¹⁶ A II. Vatikáni Zsinat állásfoglalásának értelmében fogja fel az egyházat „Isten uralmának szentségi jeleként” ahogy erre a *Lumen Gentium* kezdetű dogmatikus konstitúció már előszavában utal azzal, hogy „az Egyház Krisztusban mintegy szentsége, azaz jele és eszköze az Istennel való bensőséges egyesülésnek és az egész emberi nem egységének”.²¹⁷ Az egyház Krisztussal való, idézetben szereplő elszakíthatatlan kapcsolatának abban a pillanatban nagy jelentőség van, amikor e kapcsolat kifejezése nélkül hangzana el az egyházzal önmagában az a megállapítás, hogy az az „egység szentsége”. Az egyház akkor és annyiban lehet az egység szentsége, ha lényegi és történelmi alapként figyelembe vesszük a mögötte álló újszövetségi forrásokat, ahogy ez az *Ef* 3,4 és a *Kol* 2,2 szövegében szerepel. Mindkét helyen a pogányok, zsidók és keresztények kapcsolata Krisztus titkával függ össze. Az első hely szerint Pál úgy ismerte meg Krisztus titkát, aminek tartalmaként a pogányok és keresztények összetartoznak: a keresztényekkel együtt örököstársak, velük egy test és az ígéletben is részesülnek. A második esetben minden nép számára érvényes végső lehetőségként tárja fel Pál Isten titkának, Krisztusnak megismerését. Mindkét esetben a *misztérion* és a szentség Krisztustól elszakíthatatlanul jelenti az egység közösségét. A Zsinat kifejezésével élve ennek értelmében szükséges megkülönböztetni az egy-

²¹⁵ KARL RAHNER, *A hit alapjai. Bevezetés a kereszténység fogalmába* (ford. ENDREFFY ZOLTÁN), Budapest 1983, 364–393.

²¹⁶ W. PANNENBERG, *Systematische Theologie*, 51.

²¹⁷ LG, 1

házat mint Isten népe Krisztusban megvalósuló közösségének szentségi jelét az egyháztól mint Krisztus testétől, akiben az egyének és népek összetartozása az ő testének titkában adott. Krisztus és az ő egyházának mint az üdvösség titkának összetartozása ezért kifejezhető a Fiú és a Szentlélek közösségének üdvözítő munkájaként is. Itt lesz világossá, hogy az egyház mint Krisztus teste a Fiú Szentlélek általi tanúsága és munkája szerinti test, amelynek így egyszerre politikai-társadalmi és pneumatikus vonatkozása van. Jézus Krisztus testeként az egyház Isten üdvösségre vezető titka, amit J. Moltmann kifejezésével „Isten országának szentségeként” is kifejezhetünk.²¹⁸

4.

Munkásságát tekintve Pannenberg életét mélyen meghatározta az a történelmi kereszténységre jellemző felfogás, hogy a keresztény hit nem alapulhat kizárólag az egyes ember személyes hitvallásán, ezzel szemben az egyház ismertetőjegyeinek, a *notae ecclesiae* tudatos elfogadása folyamatos elméleti és spirituális erőfeszítést vár el minden keresztény embertől. A müncheni Ludwig-Maximilians-Universität újonnan alapított evangélikus teológiai fakultás katedrájának átvétele után két évvel már ökumenikus szemináriumot tartott. Ezzel egyik első, élete végéig meghatározó szereplője lett a nemzetközi ökumenikus teológiai tudományos életnek. 1969-es szemináriumának témája már az egyházi hivatatról szóló tanítás katolikus és evangélikus értelmezése volt. Pannenberg evangélikus dogmatikai gondolkodásáról nem lehet az ökumené kontextusán kívül beszélni.

²¹⁸ W. PANNENBERG, *Systematische Theologie*, Bd. 3, 55.

KODÁCSY TAMÁS

Ökumené az általános/egyetemes papság elvében

Az általános/egyetemes papság elve²¹⁹ egyszerűen megfogalmazva annyit tesz, hogy „minden hívő pap”. Gánóczy Sándor tanulmányában²²⁰ hangsúlyozza, hogy ebben az elvben végre egyetértés látszik a római katolikus és protestáns egyházak között. Összefoglalva az alábbi megállapításokat teszi az elvre vonatkozóan:

1. az egyetemes papság az *1Pt 2,9* alapján minden megkeresztelt hívőre vonatkozik;
2. funkciója nem az eucharisztia kiszolgáltatásában, hanem a megszentelt, imádságos életben áll;
3. lényegét Krisztus főpapi tisztéből veszi;
4. összekapcsolódik a megkülönböztetett szolgálati papsággal, és kölcsönösen egymásra vannak utalva.

Gánóczy Sándor a katolikus egyház nyitásában látja a közeledést, össze is kapcsolja ezt az eredményt a „*Wir sind die Kirche!*” (*Mi vagyunk az egyház!*) jelmonddal, amely egy 1995-ben Németországból és Ausztriából indult nemzetközi katolikus mozgalom neve.²²¹ Ebben a közösség úgy látja az igazi katolikus egyházat, amelyben a papok és a laikusok között

²¹⁹ Az elvet a római katolikus terminológiában általános papság elvének, a protestáns terminológiában egyetemes papság elvének nevezzük.

²²⁰ GÁNÓCZY SÁNDOR, *Mit köszönhetek mint katolikus teológus Wlolfhart Pannenbergnek?*, Kézirat 2017.

²²¹ <http://www.wir-sind-kirche.de>

nincs szakadék, és az egyház nem szűkül csak a klerikusok csoportjára. Ez köszön vissza Ferenc pápa 2014-es reformáció ünnepe előtti beszédében is: „Mondd meg, ki az egyház? »A papok, a püspökök, a pápa...« Nem, az egyház mi vagyunk, mindnyájan! Mi, mindnyájan! Minden megkeresztelt az egyházat alkotja, Jézus egyházát.”²²²

Tehát az egyetemes papság elvének mind a protestáns, mind a római katolikus egyházban helye van, de vajon ugyanazt értjük-e rajta? Wolfhart Pannenberg az ökumené jeles úttörője egyenesen így fogalmaz:

„Nincs különbség a római katolikus és a reformátori szemlélet között abban, ami az egyházi hivatalt vagy szolgálatot és az egyetemes papságot illeti.”²²³

Valóban elértük azt a pontot, ahol az egyetemes papság kérdésében nincs különbség a katolikus és protestáns szemlélet között? Miben közeledtek egymáshoz az álláspontok, és mi az, ami mégis különbségként megmaradt?

Minden hívő pap, de minden pap hívő

Első megállapításunk az, hogy az egyháztagek és a papság inklúziójában meghatározó különbség van abban, hogy

1. az egyház közösségébe beletartoznak-e azok is, akik nem papok, és aközött, hogy
2. a papi közösségbe beletartoznak-e az egyház tagjai.

Ugyan mindkét tétel a klerikus és laikus viszonyát tárgyalja, de teljesen más szempontból. Az első megközelítés római katolikus, a második protestáns, és ennek nyomán valóban, de ez még nem jelenti feltétlenül azt, hogy az egyháztagek és a papság kölcsönös inklúziójáról beszélhe-

²²² FERENC PÁPA, *Az egyház mi vagyunk, mindnyájan*, in *Magyar Kurír*, 2014. október 29. <http://www.magyarkurir.hu/hirek/ferenc-papa-az-egyhas-mi-vagyunk-mindnyajan>.

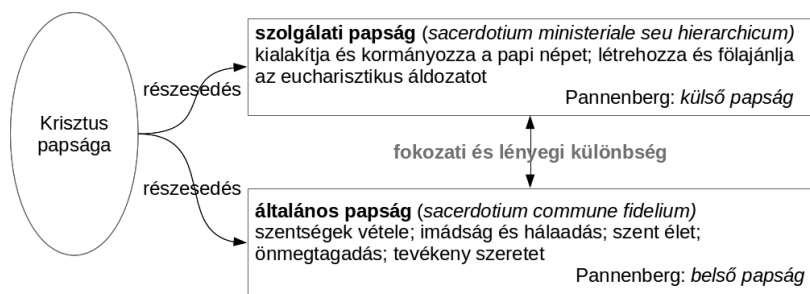
²²³ WOLFHART PANNENBERG, *Systematic Theology Vol. 3.*, (ford. GEOFFREY BROMILEY), T&T Clark, Edinburgh 1991, 374.

tünk. Úgy tűnik, hogy amíg a protestánsok a laikust akarják felemelni a klerikushoz, addig a római katolikusok arra törekszenek, hogy a klérus kiemelkedését hozzák lejjebb a laikus hívőkhöz.

Wolfhart Pannenberg a katolikus–protestáns közeledés alátámasztására a II. Vatikáni Zsinat *Lumen gentium* konstitúcióját hozza alapul, amelyben nagy lépésként valóban helyet kapott az általános papság:

„A hívők közös papsága és a szolgálati, azaz hierarchikus papság – jóllehet nemcsak fokozatilag, hanem lényegileg különböznek egymástól – egymásra vannak rendelve; mert mindegyik a maga sajátos módján Krisztus egy papságából részesedik.” (LG 10)

A zsinati dokumentum különbséget tesz a szolgálati és az általános papság között, bár mindkettő Krisztus papságából részesedik, ugyanakkor közöttük fokozati és lényegi különbséget definiál. Wolfhart Pannenberg a szolgálati papságot külső papságnak, az általános papságot belső papságnak nevezi.²²⁴ A két papság közötti különbség funkcionálisan is megjelenik az egyházi életben való részvétel és az eucharisztiaival kapcsolatban, ahogyan az alábbi ábra mutatja.



„Az egyetemes papság elvét késői elismeréssel jóváhagyta a II. Vatikáni Zsinat, mint a római katolikus tanítás egyik alkotóelemét. Ez egy azon gondolatok közül, amelyet a reformációból fogadott el a zsinat, különösen úgy, hogy kezdeti elutasítást kapott a szolgálati papságnak, mint

²²⁴ Uo. 375.

papság szentségi formájának (*sacerdotium sacramentale*) a megkülönböztetése az általános papságtól. Bár az utóbbi is szentségen alapul, méghozzá a keresztségen, ahogyan már Luther is hangsúlyozta.”²²⁵ Wolfhart Pannenberg ehhez hozzáteszi, hogy bár a II. Vatikáni Zsinat nem ment el a lutheri tételig, miszerint a hívők Istenhez és az evangéliumhoz való viszonya független a szolgálati papságtól, valamint a hívők kritikával élhetnek a hivatalos papsággal szemben, ugyanakkor azzal, hogy kölcsönösen egymásra vannak utalva, helye van a hívők észrevételeinek a papság szolgálatával kapcsolatban is.²²⁶ Bár van különbség a szolgálati és általános papság között, az a spirituális különbség, amelyben a felszentelt pap az üdvösség szempontjából Isten előtt állva előnyben lenne a laikus hívővel szemben, nem áll fenn a római katolikus egyházban. Így jogos az a megállapítása, hogy a lutheri kritika ebből a szempontból valóban okafogyottá vált.²²⁷ „A római katolikus egyház tanítása szerint a papszenteléskor kapott kegyelem mint hivatali kegyelem a hivatal viselőjének felhatalmazására és szolgálatára vonatkozik. Ám nem emeli fel ezt az egyént mint olyan személyt, aki Jézus Krisztussal való kapcsolatában feljebb áll mint a többi keresztyén.”²²⁸

Az egyetemes papság reformátori szószólójának, Luthernek a kifogása a papi hivatással, illetve szerzetességgel kapcsolatban elsősorban annak kitüntetett spirituális státuszából fakadt. A papi hivatásnak azt az elemét kritizálta Luther, hogy maga a hivatás bármilyen üdvyszerző előnyt, vagy Isten előtt nyereséget jelenthet a pap számára. Miért lehetne biztosabb valaki az üdvösségében azért, mert pap és nem utcaseprő? Nyilvánvaló, hogy ez a megközelítés Luther számára egzisztenciális kérdés volt, szerzetesi életéből és istenkereséséből fakadt, amelyből a reformáció egyik alapvető tételéig, a csak kegyelemből, csak hit általi megigazuláshoz érkezett el. „Azért senkinek sem tanácslom, sőt mindenkit óva intek attól, hogy valamely rendbe, avagy papi hivatalba lépjen, hacsak tisztában nincs aziránt, hogy a lelkészek vagy papok cselekedetei, bármily szentek és nagyok legyenek is különben, Isten színe

²²⁵ Uo. 127.

²²⁶ Uo. 128.

²²⁷ Uo. 374.

²²⁸ Uo. 375.

előtt éppenséggel nem különböznek egy mezőn dolgozó földműves vagy egy háztartást vezető asszony cselekedeteitől; hanem hogy Isten mindent a hit szerint mérlegel.”²²⁹ Az utolsó tagmondatból látható, hogy a lutheri tételnek szótérológiai alapja van. Az isteni kegyelem nem cselekedetből, érdemből és munkából nyerhető, így a foglalkozások között sincs különbség Isten előtt. Az egyházi szolgálat, a szerzetesség nem visz közelebb Isten országához, tehát ezt a privilégiumot mint üdvyszerző elhívást megszünteti. Ezzel összhangban az elsősorban szerzetesekre korlátozódott elhívást (*vocatio*) kiterjesztette minden hívőre, és megfogalmazta a *vocatio generalis*-t, az általános elhívást, amelynek engedve a megkeresztelt, hívő ember a világban betöltheti feladatát, küldetését, amely nem csak azokra korlátozódik, akiket papnak hívott el Isten.

Bibliafordításában az 1Kor 7,20 (ἐκαστος ἐν τῇ κλήσει ἣ ἐκλήθη, ἐν ταύτῃ μενέτω) során a vonatkozó névmás fordításánál tudatosan távolodik el a *Vulgata* hagyományától:

1. Mindenki maradjon meg abban az elhívásban, amelybe elhívatott. (Azaz Isten kitüntető elhívásában.) „*Unusquisque in qua vocatione vocatus est, in ea permaneat.*” [*Vulgata*]
2. Mindenki maradjon meg abban a hivatásban, amelyben elhívatott. (Azaz világi állapotában, hivatásában.) „*Ein jeglicher bleibe in dem Beruf, darin er berufen ist.*” [Luther]

Luther fordítása provokatív, mert máshol a κλησις kifejezést, amennyiben az Isten elhívására vonatkozik *Berufung*-nak fordítja (pl. 1Kor 1,26), és a *Beruf* inkább a foglalkozásra, cselekvésre, munkára (ἐργον) vonatkozik (pl. Sír 11,20). Ezzel a *vocatio* teljes kinyitása volt a célja Keresztelő János tanításának értelmében, ahol az Isten országának eljövetele nem csak a civilizációtól távoli helyen, Jeruzsálemen kívül, a Holt-tenger melletti qumráni közösségben várható. Különösen Keresztelő Jánosnál, a prófétánál fontos ezt látni, akinek magatartásában elvonuló esszénusi jellemzőket láthatunk (pusztai, aszkéta életmód), ugyanakkor a mit te-

²²⁹ LUTHER MÁRTON, *Az egyház babiloni fogságáról szóló könyvecske*, in *Luther Márton egyházreformáló iratai II. kötet.* (ford. MASZNYIK ENDRE), Pozsony 1905, 190.

gyünk kérdésre sem a katonát, sem a vámszedőt nem marasztalja a pusztában és nem buzdítja feladatának, hivatásának elhagyására, hanem annak becsületes és tisztességes végzésére hív fel (Lk 3,10sköv.).

Azt mondja Luther, hogy „az egyháziak és világiak között valójában semmi más különbség nincs, mint ami a hivatallal vagy foglalkozással jár, nincs hát rendi különbség közöttük, mert ők mindnyájan lelki rend, igazi papok, püspökök és pápák, csak nem egy és ugyanaz a foglalkozásuk.”²³⁰ Mindenki, aki részesült a keresztség szentségében, részesül Krisztus papságában is, amely azt jelenti, hogy imádkozhatnak és közbenjárhatnak másokért, hirdethetik az evangéliumot másoknak, és életüket felajánlhatják Isten szolgálatában.²³¹

Az *Újszövetség* értelmében Jézus mint Krisztus (Felkent) hordozója, mindhárom ószövetségi felkent tisztnek, így Ő aki a Próféta (5Móz 18,15; ApCsel 3,22), a Pap (Zsolt 110,4; Zsid 7,2), és Király (Zsolt 2,6; Lk 1,33k; Mt 28,18), és akinek tisztségeiben és felkenetésében mi mint tagjai is részesülünk. Ahogyan próféta, úgy király sem lesz akárből, mind a prófétákat, mind a királyokat elhívja vagy kiválasztja Isten, sőt a prófétai elhívástörténetek meghatározóak a prófétai küldetést illetően. Ám a papi tisztségbe való belépés egy magától értetődő folyamat, nincs külön elhívás-történet, még Áront is teljes természetességgel fia, Eleázár követi a főpapi tisztségben (5Móz 10,6). Ez egyben válasz is arra a protestáns belső hiányérzetre és annak betöltésére azon egyháztagok részéről, akik külön Isten elhívó szavára várnak az egyetemes papságban való szerepvállalásra, amelyet legtöbbször a szóbeli bizonyoságtétellel, vagy akár igehirdetéssel azonosítanak. A keresztség által mindenki pap, része az egyetemes papságnak, amelyhez nem kell külön égi szózatra várnunk, mert ez tanúságtevő keresztyén létünkhöz tartozik „Luther nem azt javasolja, hogy mindenki hirdesse az igét, tartson templomi istentiszteletet, hanem mindenki a maga mesterségével járó hivatalának és foglalkozásának tegyen eleget és így végez papi, püspöki szolgálatot, és teljesíti

²³⁰ LUTHER MÁRTON, *A német nemzet keresztyén nemességéhez*, in *Luther Márton egyházreformáló iratai II. kötet* (ford. MASZNYIK ENDRE), Pozsony 1905, 29.

²³¹ WOLFHART PANNENBERG, *Systematic Theology* Vol. 3. (ford. GEOFFREY BROMILEY), T&T Clark, Edinburgh 1991, 375.

Istentől kapott kötelességét.”²³² Ez a másik oldalról azt is jelenti, hogy nem csak a laikusnak, hanem a felszentelt papnak és lelkésznek is úgy kell eleget tenni a kötelességének, hogy azt a lehető legjobban végezze. A papi tisztség legáltalánosabban véve közbenjárás és – kortárs szóhasználattal élve – minőségbiztosítás, a munka lehető legjobb végzése nem az üdvösségért, hanem hálából.

1Pt 2,9 – Kiv/2Móz 19,6

Az egyetemes papság bibliai alapja az 1Pt 2,9, ahol a hívőkre úgy mutat a Szentírás mint „királyi papságra”. Az újszövetségi szöveg viszont sokkal korábbi kifejezésből merít, a 2Móz 19,6-ból, ami azért lényeges, mert annak értelmezése nem egyértelmű, és éppen az egyetemes papi tiszt kiemeléséhez vagy éppen általánosításához járulhat a héber kifejezés. A király és a pap összekapcsolásával találkozunk itt: ממלכת כהנים. Noha mindkét szónak külön-külön számos előfordulása van a *Szentírásban*, összekapcsolásuk szokatlan és nyelvtanilag is több értelmezésre ad lehetőséget,²³³ ahogyan a korai fordítások is jelzik. A *Septuagintában* „királyi papság”, a *Vulgatában* „papi királyság”, a szír *Pesittában* „királyság és papság”, a *Targumban* „királyok és papok” szerepel. A szöveg értelmezési spektruma ennél még szélesebb, amely magába foglalja a papság, papi tiszt helyét is az egyetemes papság tükrében.

Beer szerint²³⁴ ez egy *status constructus*, ahol Izrael „királyi papság”, akiket Isten kiválasztott mint egy elitet, így a kiemelés miatt nem lehet alapja az egyetemes papságnak. Scott értelmezésében²³⁵ a királyság a hangsúlyos: „kiválasztott királyság mint papság”, amely összhangban van Galling *Erwählungstraditionen* tételével,²³⁶ itt Izrael a népek közül el-

²³² REUSS ANDRÁS, *In memoriam Andorka Rudolf – Az egyetemes papság lutheri értelmezéséhez*, in *Lekipásztor*, Luther Kiadó, Budapest 1997, 422–423, 423.

²³³ JO BAILEY WELLS, *God's Holy People: A Theme in Biblical Theology*, Sheffield Academic Press, 2000, 50–51.

²³⁴ GEORG BEER, *Exodus*, Mohr, Tübingen 1939, 97.

²³⁵ ROBERT BALGARINE YOUNG SCOTT, *A Kingdom of Priest (Exodus 19.6)*, in *Old Testament Studies* 8, Brill, Leiden 1950, 213–219.

²³⁶ KURT GALLING, *Die Erwählungstraditionen Israels*, in *Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*, Vol. 18., Töpelmann, Giessen 1928.

különített királyság, akik Istent imádják. Bauer,²³⁷ más teológusokhoz hasonlóan *status absolutus*-ban a *Vulgata* hagyományhoz igazodva „papi királyság”-nak érti, ahol a királyság Isten királyságának kiterjesztése, így a papi jelző a szentséget jelenti. Moran²³⁸ a „papok királyságát” érti alatta, akik a királyság előtti időszakban a népet Isten tiszteletére vezetik. Wildberger egyszerűen méltóságjelzőnek tekinti a „papi”-t,²³⁹ ahogyan 2Sám 8,18 („Dávid fiai is papok voltak”) és 1Kir 4,5 („Zábúd pap”) helyeken is megjelenik. Davies²⁴⁰ Izrael történetében központi versnek tekinti a szöveget, méltóságjelzőnek érti, és összeköti, az ároni papság kontextusában értelmezi (2Móz 24,3–8).

Az egyetemes papság elvére fókuszálva a fenti olvasatok is differenciálódnak abban a tekintetben, hogy egy kiemelt, kiválasztott közösséget értenek (királyi) papság alatt, vagy a királyi méltóságjelző, illetve királyság (birodalom) kiterjesztését látják a papi tisztségben. A kitüntetés mértékében a magyar fordítások is különböznek, ahol a Károli (*status constructus* értelemben) a legáltalánosabban egyetemes, a katolikus fordítások pedig a *status absolutus* vonalán a királyságra fókuszálnak.

(KNB): „És ti lesztek az én papi királyságom és szent népem.”

(SZIT): „Papi királyságom és szent népem lesztek.”

(KÁR): „És lesztek ti nekem papok birodalma és szent nép.”

(RÚF): „Papok királysága és szent népem lesztek.”

A katolikus fordítások jelzőként értik a papit, míg a protestáns fordítások konkrét papságként. Ezen belül a Károli fordítás a מַמְלֶכֶת kifejezést kevésbé emelkedetten, birodalomnak fordítja a királyság helyett, amely inkább a papság általánosításához, egyetemességéhez járul.

²³⁷ JOHANNES BAUER, *Könige und Priester, ein heiliges Volk* (Ex 19,6), in *Biblische Zeitschrift* (1958) Vol. Neue Folge 2., Ferdinand Schöningh, Paderborn 1958, 283–286.

²³⁸ WILLIAM MORAN, *A Kingdom of Priests*, in *The Bible in Current Catholic Thought* (szerk. JOHN MCKENZIE), Herder and Herder, New York 1962, 11–20.

²³⁹ HANS WILDBERGER, *Jahwes Eigentumsvolk*, Zwingli Verlag, Zürich 1960, 80–95.

²⁴⁰ JOHN DAVIES, *A Royal Priesthood: Literary and Intertextual Perspectives on an Image of Israel in Exodus 19.6*, T&T Clark, London 2004, 189–194.

Papság és apostoli hagyomány

Az egyetemes papság kiterjesztésével egybevágoan az ökumenikus párbeszéd legfontosabb kérdése a papszentelés, az apostoli hagyomány folytonossága. Az apostoli hagyomány (püspöki) folytonosságának katolikus felismerése az anglikán és metodista egyházban jelentős,²⁴¹ hiszen így, ha korlátozott mértékben is, vannak olyan protestáns egyházak, amelyek római katolikus szemüvegen keresztül is megőrizték ezt a folytonosságot. Ebből kiindulva Wolfhart Pannenberg közvetve érvel az evangélikus apostoli folytonosság mellett is, hiszen a *Porvoo-i Nyilatkozatban* (1992) a skandináv és balti evangélikus egyházak és az anglikán egyház kölcsönösen felismerik az apostoli egységet és folytonosságot.²⁴² Kérdés, hogy azok a protestáns, kálvini-presbiteri gyökerű egyházak, amelyek a püspöki apostoli utódlást nem vallják, milyen módon kapcsolódhatnak ehhez?

A katolikus William Thompson-Uberuaga arra hívja fel a figyelmet,²⁴³ hogy az egyháztörténelemben voltak olyan idők, amikor az egyház egységét rendkívüli módon őrizte meg a Szentlélek, és fel is teszi a kérdést, hogy vajon a római katolikus egyház kész-e a reformáció áthidalhatatlan törését a Szentlélek rendkívüli munkájával megőrizni? Erre a kérdésre elsősorban a római katolikus egyháznak kell válaszolni. Nekünk, protestánsoknak viszont nem szabad lemondani a folytonosság kérdéséről, amelyben nem biztos, hogy azt az irányt kell követnünk, amely a püspöki vonal közvetett kapcsolatával egyesítene minket, még akkor sem, ha történetesen a magyar református egyházban szervezeti és történelmi okokból van püspöki tiszt.

De ha nem a püspöki folytonosság, akkor van-e olyan más látható kötelék, amely összekapcsol minket elődeinkkel, egészen az apostoli ko-

²⁴¹ WILLIAM THOMPSON-UBERUAGA, *Continuity amidst Disruption: The Spirit and Apostolic Succession at the Reformation*, *Horizons* 29/2 (2002), 290–298, 294.

²⁴² WOLFHART PANNENBERG, *Ecumenical Tasks in Relationship to the Roman Catholic Church*, in *Pro Ecclesia* 5/2 (2006), 161–171.

²⁴³ WILLIAM THOMPSON-UBERUAGA, *Continuity amidst Disruption: The Spirit and Apostolic Succession at the Reformation*, in *Horizons* 29/2 (2002), 290–298, 294.

rig? Igen, van, még hozzá a *Limai Dokumentum* VI. pontja²⁴⁴ meg is nevezi az apostoli hagyomány átadásának ezen elemeit: a tanítás folytonossága a Szentlélek segítségül hívásával és a kézrátétellel.

A kézrátétel mint a szolgálatra és tanításra való felhatalmazás bibliai motívuma (*ApCsel* 13,3; *1Tim* 4,14; 5,22; *2Tim* 1,6) teljesen elfogadott Kálvinnál is, ahogyan Gánóczy Sándor is rámutatott, szinte sákramentumként (*Inst.* 3.4.13; 4.14.20) beszél róla, amit így a folytonosság konkrét jeleként érthetünk. A lelkésszentelés kézrátételében nem csak egy megszokott aktusnak lehetünk a tanúi, hanem jele annak, hogy amit tanultak és felismertek az elődök Isten kincseiből, azt átadták az utódoknak, s amiben örült és szenvedett az ősök közössége, abban részesül az egyház következő nemzedéke is. Ebben az egzisztenciális beavatásban akaratlanul is egy iskolába kerülünk, ahol egy teológiai gondolkodás képviselői leszünk, mert tanultunk attól, aki tanult valakitől, és így az evangélium átadása sora szerint, egészen Jézusig. Ez egy olyan szellemi kötelék, ami sok esetben talán konkrétabb kötődés, mint egy fizikailag rekonstruált hagyományozódó vonal. A lelkésszentelési kézrátételeket, mint az iskolák lenyomatait vissza tudjuk-e vezetni a reformáció koráig, és azon is túl? Ezzel egy sajátos, protestáns apostoli hagyománynak a jellegét körvonalazhatjuk, amelyet van Ruler nyomán *apostolica successio doctrinae*-nek nevezhetünk.²⁴⁵ Ennek részletes tárgyalása meghaladja e tanulmány kereteit, és itt kölcsönös párbeszédre van szükségünk a további előre lépésben, de protestáns oldalról mindenképpen rá kell mutatnunk a papi tisztség egzisztenciális aspektusára, amelyben a papi funkció határhelyzetben áll, függetlenül a hierarchiában betöltött szerepétől.

²⁴⁴ EGYHÁZAK VILÁGTANÁCSA HIT ÉS EGYHÁZALKOTMÁNY BIZOTTSÁGA, *Kereszttség, úrvacsora, egyházi szolgálat (Limai dokumentum)*. <http://oikoumene.net/eng.global/eng.lima82/eng.lima.4.6/index.html>

²⁴⁵ ARNOLD A. VAN RULER, *Evolution of Dogma*, in D. J. CALLAHAN - H. OBERMANN & D.J. O'HANLAN (szerk.), *Christianity Divided*, Sheed and Ward, New York 1961, 89–105.

Szent és profán között

Míg a római katolikus megközelítés a papi tisztséget alapvetően az Egyház hierarchikus alkotmányához köti, a püspöki szolgálathoz viszonyítja,²⁴⁶ addig protestáns szempontból sokkal inkább az elhíváshoz kötődik, a belső és külső elhíváshoz (*vocatio interna* és *externa*). Még az egyház-szervezethez kapcsolódó külső elhívás is a személynek szóló *vocatio*.

Franz Werfel, az örmény népirtás krónikása tudott úgy írni a végső-kig kitartó örmény papról, Ter Hajgazunról, mint aki két lábbal áll a Musza Daghon, a Mózes hegyén, úgy, hogy a falu összes lakosa közül mindenkinél hamarabb és élesebben látta az elkerülhetetlent, ugyanakkor hite végső-kig kitartott, Istenhez fohászkodó imája nem szűnt meg a legkilátástalanabb helyzetekben sem. Mintha hegyeket megmozgató hite ugrasztotta volna el onnan a hegyet el a biztos vég elől, a tenger felé, ahonnan majd az utolsó pillanatban, hirtelen és váratlanul jön a menekülés, a francia *Guichen* páncélos cirkáló.

„A település közepén emelkedett az oltár. Az utolsó éjszakai őrjárat idején, egy órával a hajnali szürkület előtt, amikor az elhalványuló Tejút úgy keringett felette, mintha a világmindenség közepe és középpontja lenne, Ter Hajgazun, ennek az oltárnak a papja, fejét a nyitott misekönyvhöz szorítva sokszor ott térdelt a legfelső lépcsőfokon. Ter Hajgazun tapasztalt, szkeptikus férfi volt. Éppen ezért gyűjtötte olyan szenvedéllyel szívében az ima erejét. Ha már senki sem hisz a menekvésben, legyen ő az egyetlen, az utolsó, akit áthat az eljövendő csoda, az üdvözülés bizonyossága, és a haláltól való megváltás hegyeket megmozgató hite. Ezért az adott körülmények között érthetetlen paradoxonba illő hegyeket megmozgató hitért küzdött Ter Hajgazun lelke magányos, szemérmes imájával.”²⁴⁷

A pap olyan ember, aki Isten és emberek előtt, a szent (*fanum*) és a profán (*pro-fanum*) határán áll. Nem a profán határozza meg úgy, hogy a hétköznapiakból szakítja ki az ünnepet, hanem éppen fordítva, a szent-

²⁴⁶ PUSKÁS ATTILA, *A papság teológiájának súlypontjai a II. Vatikáni Zsinat tanításában*, in *Teológia* 44/1–2, 91–108, 92.

²⁴⁷ FRANZ WERFEL, *A Musza Dagh negyven napja*, Partvonal, Budapest 2015.

hez viszonyítva húzza meg a világ körét. A *kóhén* (pap) etimológiailag magában hordozza a *kún*-t, az Isten előtti szilárd megállást, és ebben a szilárd megállásban közbenjárt az alábbi módokon:²⁴⁸

1. Képviselte Istent a nép előtt, és a népet Isten előtt, amelyet a főpap ruhája is szimbolizált (3Móz 16).
2. Imádkozik másokért és önmagáért, amelyben a közösségi életnek, a környezetében megjelenő életnek egy szeletét feltétlen Istenre bízta.
3. Áldozatot mutatott be engesztelésképpen: a legszebbet, a hibátlant.

Ez a közbenjáró képviselés mindig másokért történt, az üdvtörténet vonalán folyamatos kiterjesztéssel:

- az elsőszülött volt pap a családból;
- Lévi törzse Izrael 12 törzséből;
- Izrael a népekből;
- a keresztyének a világból.

Az egyetemes papságot ebben az összefüggésben a kiterjesztés folyamatának újszövetségi lépéseként érthetjük, és mind a mai napig kihívások elé állít minket. Hogyan tudunk keresztyén közösségként, egyházként papi tisztségben állnunk Isten előtt a világért? Valóban a lehető legjobban végezzük feladatunkat? Imádkozunk-e azokért, akiket ránk bízott Isten? Feláldozzuk-e életünket Isten ügyéért? Tudjuk Isten országát képviselni, miközben egy ország polgárai is vagyunk? Ezek mind az egyetemes papság kortárs kritériumai.

A végidők egyetemes papsága

Végül az egyetemes papság első megfogalmazójára, Augusztinusra utalunk, akinek gondolatai azért relevánsak, mert előre tekintve, eszkatológiai távlatból beszél erről a kérdésről.

²⁴⁸ PHILIP JENSON, *khn* #3912, in *New International Dictionary of Old Testament Theology and Exegesis*, Vol 2. (szerk. WILLEM VAN GEMEREN), Paternoster Press, UK 1997, 600–605.

„»Az Isten és a Krisztus papjai lesznek, és vele fognak uralkodni ezer esztendeig« (Jel 20,6) Nem csak a püspökök és presbiterek, akiket Isten kifejezetten elhívott az egyházban, hanem minden hívő keresztény, akit szentségével felkent, ezért mindenkit papnak hívunk, mert az egy Papnak tagjai [*sed sicut omnes christos dicimus propter mysticum chrisma, sic omnes sacerdotes, quoniam membra sunt unius sacerdotis*]. Róluk mondja Péter apostol: »szent nemzet, királyi papság« (1Pt 2,9).” (De civitate Dei, 20,10)

Az elsőként feltámadt keresztények mind papok, akik részesei Krisztus ezer éves uralmának, és papságukat Krisztus főpapi tisztéből kapják. Mindenki pap (*omnes sacerdotes*), tekintet nélkül egyházi tisztségére, és ezt a papságot össze is köti az egyetemes papságot megalapozó péteri kifejezéssel (királyi papság). Augusztinus premillennarista értelmezéséből – miszerint az ezeréves uralom Jézus visszatérése és a végítélet között következik be – arra is következtethetünk, hogy az egyetemes papság egyfajta köztes határhelyzetben, Krisztus visszajövetele és a végítélet között teljesedik ki. Noha a kiteljesedés eszkatológiai, de a végidőkből elővételezett ígéret és ítélet közötti állapot most is jellemző a papi tisztségre. Ószövetségi értelemben egyrészt Isten szövetségének megelőző ígérete a bűnbocsánatra, másrészt a nép ítéletet félő bűnbánatának határhelyzetében áll az áldozatot bemutató pap. Az *Újszövetségben* pedig mind az ígéret, mind az ítélet Jézus Krisztus váltságművében összpontosul a nagypéntek és húsvét vonalán. Az eszkatologikus papságnak is vannak jellemzői (mártíromság és hűség – Jel 20,4), de ez nem a földi papsághoz kötődik, hanem Krisztus követéséhez.

Azzal, hogy a királyi papságot Augusztinus az apokalipszisbe vetíti előre Jánoson keresztül, arra is figyelmeztet minket, hogy ha vannak is meghatározásaink az egyetemes papságra vonatkozóan mind katolikus, mind protestáns részről, és a közeledés kézzelfogható, de a kérdés véglegesen talán az eszkatológiai millenniumban, arra nézve dől el. Isten országának hiteles képviselővel.

A TRADÍCIÓ SZEREPE AZ EGYHÁZ ÉLETÉBEN ÉS A TEOLÓGIÁBAN

TÖRÖK CSABA

A hagyományelv a katolikus teológiában és az ökumenikus párbeszédben

A hagyomány sok szempontból képezte vizsgálódás és kritika tárgyát az újkorban: megannyi tudomány és szellemi (politikai) áramlat foglalkozott vele. Felbukkant a kulturális antropológia, a vallástudomány, a történetírás, a szociológia, a filozófia legeltérőbb összefüggésszrendszereiben, eközben társadalmi szinten is kérdéseket vetett fel: legyünk tradícionalisták vagy progresszívek, konzervatívok vagy liberálisok? A hagyomány identitásunk gyökere, vagy épp ellenkezőleg: önazonos létezésünk kibontakoztatásának egyik legnagyobb akadálya? Egyáltalán: mi a hagyomány? Kulturális modellek, magatartásminták közösségleg intézményesített, kikristályosított rendszere (s mint ilyen, olykor szélsőségesen eltárgyasított, „halott” valóság), vagy esetleg olyan dinamikus, organikus szövet, amelyben mi magunk is aktív alakítóként, teremtőként vehetünk részt (azaz a hagyomány nem csak éltet, de él, s általunk éltetődik)? A téma tudományos igényű felfejtése máig lezárhatatlan. Úgy tűnik, olyan vízvázasztó ez, amely emberi magatartások, viszonysulások, személyes karakterek elkülönítőjeként is funkcionál. A hagyomány-viták (tudatos a többes szám használata) csak részben objektív tematikák – haladásukban, a vitatkozó felek állásfoglalásainak megformálásában szubjektív tényezők is közrejátszanak. Még a teológi-

ai eszmecsere sem mentes e kettősségtől: van mit mondanunk a tárgyi-lagosság igényével a hagyományról, ám ez nem jelenti azt, hogy e kérdéskört minden ízében képesek lennénk az elvárható objektivitással taglalni. Az egyházon belül is van közélet, ami kihat minden egyes megszólalóra, illetve arra, hogyan pozicionálja magát akkor, amikor megszólal a hagyomány kapcsán. A jelen írásban nem óhajtunk reflektálni a(z anti-)tradicionalista magatartásokra, sem a politikai világból átvett konzervatív-liberális-dichotómiás modellre, hanem sokkal inkább azt kívánjuk megvilágítani, hogyan vált szaktudományos kérdéssé a teológiában, az ökumenikus párbeszédben a hagyomány, vagy pontosabban: az apostoli Szenthagyomány és az egyházi szokásrendszerek; illetve hogy milyen tradíció-leírással szolgál a katolikus egyház, s hogyan viszonyul ez a protestáns felfogásokhoz.

Kérdéssé válik a hagyományelv

A reformáció viharaiban fontossá vált, hogy alapvető, alapokat érintő hittudományos vizsgálódás kerüljön lefolytatásra. A Trienti Zsinat IV. szessziója 1546. április 8-án határozatot hozott a szent könyvek és a hagyomány elfogadásáról. A zsinat kijelentette, hogy a teljes Szentírást és „nemkülönbén mind a hitet, mind az erkölcsöket érintő hagyományokat (...) egyenlő jámborsággal és megbecsüléssel fogadja és tiszteli. (...) A Zsinat átlátja, hogy ezt az igazságot és fegyelmet [ti. a kinyilatkoztatott hitet és erkölcsöt] azok az írott könyvek és írás nélküli hagyományok tartalmazzák, amelyeket magának Krisztusnak a szájából fogadtak az apostolok, vagy maguk az apostolok, a Szentlélek tollbamondása szerint, mintegy a kezükkel átadtak, és így jutott el hozzánk” (DH 1501). A skolasztika korában volt még olyan megközelítés, miszerint a hitigazságok forrása a Szentírás, a hagyomány pedig erkölcsi, liturgikus és egyházfegyelmi szokásokat tartalmaz. Trient azonban világossá tette, hogy a Szenthagyomány is érinti a hitet. Ez az oka az „egyenlő jámborságnak és tiszteletnek”. Ezenfelül a szöveg magát az Írást is egy hagyományfolyamat részeként szemléli („quasi per manus *traditae*”). Ehhez járul még az a szempont, hogy ez a „manutradíció” rejtetten utal az

apostoli kézfeltételi folytonosságra, ami a kinyilatkoztatott hitletetemeny őrzését, hiteles magyarázását és átadását a hierarchikus tanítói tekintélyhez köti. A zsinati szöveg tehát *összekapcsolja* a Szentírást és a Szenthagyományt, nem állapít meg közöttük alá-fölérendeltséget, ezzel egyfelől többet mondott ki, mint amennyi a korábbi skolasztikus teológia korában magától értetődőnek számított, másfelől reflektált a kortárs kérdésfölvetésre. Ezt az egyenlőséget („*pari pietatis affectu*”) valószínűleg még inkább nyomatékosítja, hogy szemben az eredeti szövegtervezettel, ahol az Írás–Hagyomány-viszony a *partim–partim*-kötésszóval került volna kifejezésre (az igazságot és fegyelmet részben a Szentírás, részben a Szenthagyomány tartalmazza), végül mégis az egyszerűbb (és valóban *összekötőbb*) *et*-kopulát emelték be a szövegbe, annak ellenére, hogy kortárs teológiai források (például J. Driedo), nagy befolyású zsinati szereplők (például Del Monte bíboros, a későbbi III. Gyula pápa) a részben–részben-elgondolást képviselték. Azért alkalmazzuk a „valószínűleg” határozószót, mert e szócsere később a zsinatértelmezés egyik leginkább megosztó kérdésévé vált.

A Trienti Zsinat határozata – vélhetnénk – lezárta a kérdést. Nem így volt. Már a kortársak körében érlelődés (olykor forrongás) volt megfigyelhető. M. Cano, aki a zsinattal egy időben írta *De locis theologicis* című korszakos művét, látszólag a Tridentinumra támaszkodva, mégis a *partim–partim*-formulát használva beszélt a katolikus hagyományelvről – e látszólag jelentéktelen eltérés egyik forrásává vált a barokk ún. két forrás-elméletének, miszerint a kinyilatkoztatás egyik részét a Szentírásban, a másik részét azonban a Szenthagyományban (mint két külön forrásban) adta át Isten. Ez a látásmód elvezet a logikus következtetéshez: ha szükség van két valóban elkülönülő forrásra, azt csak az magyarázhatja, hogy e kettő tartalma nem azonos. Tehát vannak olyan hitre és erkölcsre vonatkozó igazságok, amelyek csak a Szentírásba foglaltan jutottak el hozzánk, ám ezzel együtt (s épp a fentiek okán) vannak olyanok is, amelyek csak a Szenthagyományban hozzáférhetőek számunkra. Ez a sarkos katolikus *sola Traditione*-vélekedés, miszerint egyes üdvhozó igazságokat csakis a Szenthagyományban találhatunk meg, néhányak szerint egyenesen anélkül, hogy ezek akár csak implicit módon is benne foglaltatnának a Szentírásban. Ha ez így van, felmerül az

újabb kérdés: mi lesz a kizárólag szóbeli áthagyományozás által átadott igazságok felismerésének (adott esetben dogmaként való definiálásának) a végső kritériuma? Mivel valami vagy írott, vagy nem (szóbeli), a *sola Traditione*-igazságoknak nincs írott normája. Egyetlen végső norma van: a (pápai) tanítóhivatal. Ez a vízió soha nem került zsinat általi kihirdetésre, ám mint Y. Congar joggal megjegyzi, ezt a megközelítést vélhetjük felfedezni az I. Vatikáni Zsinaton,²⁴⁹ ahol nem is annyira a kinyilatkoztatással foglalkozó *Dei Filius* konstitúció, mint inkább a pápai tévedhetetlenség dogmáját is tartalmazó *Pastor Aeternus* mutat a két forrás-elmélet irányába. Egy biztos: ez a katolikus, újszolasztikában iskolás tananyaggá vált hittani elgondolás logikusan felépített, ám súlyos nehézségeket is felvet. A legkomolyabb, s ökumenikus szinten a leginkább aggasztó: ha van a kinyilatkoztatásnak olyan (tartalmi) szelete, amelynek megítélésében a Szentírás nem tud kielégítő segítséget nyújtani nekünk (akár még implicit említés révén sem), akkor a (pápai) tanítóhivatal súlya és tekintélye potenciálisan végtelenre nő. Adott esetben bármikor kimondhatja, hogy egy dolog a szóbeli hagyomány alapján a kinyilatkoztatott hitletétemény része, s mint ilyen, dogmaként definiálható. Egy ilyen kijelentésének pedig nincsen önmagán kívüli kritériuma (hacsak nem a hit rendszerének belső ellentmondás-mentességére irányuló igény tiszteletben tartása).

A helyzet élessé akkor vált, amikor XII. Piusz kihirdette az *Assumptadogmát* (*Munificentissimus Deus*, 1950. november 1.). A lépést hosszas teológiai érlelődés előzte meg, maga a Szentszék is sokszor és sokféle módon konzultált a hittudósokkal, legvégül XII. Piusz alatt a világegyház püspökeivel. Ezzel együtt a hagyományelv problematikája is előtérbe került. Olyan neves akadémikusok, mint R. Garrigou-Lagrange, megannyi publikációban építették fel a két forrás-elméleten alapuló skolasztikus érvrendszert, ám ezzel nem vették elejét az általános kritikának, amely két irányú volt: teológiatörténeti és szisztematikus. A történeti vizsgálódások homlokterébe Trient és a IV. *sessio* határozata került, amelynek megszövegezése, különös tekintettel a zsinati aulában a

²⁴⁹ YVES CONGAR, *La Tradition et les traditions*, Paris 2010 (az 1960-as [vol. I: *Essai historique*] és 1963-as [vol. II: *Essai théologique*] kiadás újrányomása egyetlen kötetben), 252.

vázlat kapcsán kibontakozott vitákra, elmélyült elemzés tárgyává vált. Miért valósultak meg az ismert szócserék? Van-e ezeknek jelentősége? Elfogadható-e a barokk Trient-olvasat, vagy abban egyfajta tendenciózus és sarkító átértelmezést kell látnunk? A bevett, az I. Vatikánumon hallgatólágoosan, azt követően, a felsőoktatási tankönyvekben és megannyi teológusi megnyilvánulásban már teljes nyíltsággal felvállalt *sola Traditione*-elv fenntartható-e a Tridentinumra való hivatkozással? Vagy esetleg éppen Trient okán kell elvetni azt? E viták központi alakjává R. Geiselmannt vált,²⁵⁰ akinek legádázabb ellenfele a Gregoriana újszolasztikus professzor, H. Lennerz lett.²⁵¹ Az első álláspontja (Trient nyitottabb volt még, mint az utána következő barokk teológia, s ezért hajlott a Szentírás tartalmi, de nem formális elégségességének a kimondására) s a másodiknak a fennálló *mainstream* iskolás teológiát védelmező pozíciója jelentette azt a két szélső értéket, amelyek között mások közvetítést, vagy legalábbis valamiféle átmenetet kerestek. Ezen a ponton pedig már elérkeztünk a szisztematikus megfontolások birodalmába: Hogyan kell felfognunk a hagyományt? A biblikus, patrisztikus megújulás tükrében (sőt, a klasszikus skolasztikus szerzőket újraolvasva) nem válik-e szükségessé saját kategóriáink, fogalomhasználatunk revíziója? Egyáltalán: szabad-e a Szentírást és a Szenthagyományt két *tárgyilag is* elkülönülő valóságként szemlélni, s ily módon *külsődlegesen* meghatározni a közöttük lévő viszonyt? Lehet-e a Hagyományt (és a hagyományokat) teljességgel eltárgyasítva (statikusan) szemlélni, vagy sokkal inkább valamiféle organikus (dinamikus) szemléletmód szükségeltetik a helyes megértéshez? A mai napig nem született alaposabb összefoglalása ezeknek a nagy kérdésköröknek, mint Y. Congar kétkötetes monográfiája, amelynek első része a történeti, a második a szisztematikus kutatások eredményeit fogta össze egyedi, sajátos és a II. Vatikánumon nem kis

²⁵⁰ Korábbi kutatásait, a vita során már az '50-es években tett kijelentéseit, sőt magát a diszkussziót is dokumentálja összegző kötete: JOSEF RUPERT GEISELMANN, *Die Heilige Schrift und die Tradition (Quaestiones Disputatae, 18)*, Freiburg i.Br. 1962.

²⁵¹ Számos megnyilvánulása közül csak a két leginkább jelentősre hivatkozunk: HEINRICH LENNERZ, *Sine scripto traditiones*, in *Gregorianum* 40 (1959), 624–635; Uő, *Scriptura et Traditio in decreto sessionis quartae Concilii Tridentini*, in *Gregorianum* 42 (1961), 517–522.

hatást gyakoroló szintézisbe.²⁵² Mindezek tükrében jogosnak tartjuk J. Ratzinger megállapítását, aki *Dei Verbum*-kommentárjában úgy fogalmazott, hogy *szükséges* volt egy kinyilatkoztatás-tani zsinati dokumentum, méghozzá három okból: 1) a hagyomány jelenségének újfajta (kulturális, társadalmi stb.) szemlélete, 2) a történetkritikai módszer alkalmazása az exegézisben, 3) a biblikus megújulás gyümölcseinek komolyan vétele.²⁵³

2. Exkurzus: a hagyománykérdés protestáns megragadása

A hagyományelv nem csak a katolicizmusban, de a protestáns teológiában is kérdéssé vált a XX. században. Ezért nem csoda, hogy a *Faith & Order* Bizottság világkonferenciáinak sorában a negyedik (1963. június 12–26., Montréal) – melyen már ortodoxok is részt vettek – behatóan vizsgálta a tematikát.²⁵⁴ A bizottság második albizottsága készítette el az *Írás, Hagyomány és hagyományok* című dokumentumot [= MD].²⁵⁵

A MD – kapcsolódva a reformátori problematikához – *expressis verbis* felveti a kérdést:²⁵⁶ Minden kereszténynek nevezett hagyomány hordozója a Hagyománynak? Hogyan különböztethetjük meg az igazi Hagymányt hordozó hagyományt az egyszerűen csak emberi hagyományok-

²⁵² Ld. 1. lábjegyzet.

²⁵³ JOSEPH RATZINGER, *Einleitung*, in *LThK2* K2, 498–499.

²⁵⁴ Az ortodoxia hivatalos formában első alkalommal 1961-ben az Egyházak Világtanácsának új-delhi konferenciáján képviseltette magát.

²⁵⁵ PATRICK CAMPBELL RODGER - LUKAS VISCHER (szerk.), *The Fourth World Conference of Faith and Order, Montreal 1963*, London 1964; vö. JEAN-LOUIS LEUBA, *Tradition und Traditionen. Entwurf einer systematisch-theologischen Klärung*, in KRISTEN EJNER SKYDSGAARD - LUKAS VISCHER (szerk.), *Schrift und Tradition. Untersuchung einer theologischen Kommission*, Zürich 1963, 9–23. A szöveghez katolikus szempontú kommentárt találunk: JEAN-GEORGES BOEGLIN, *La Question de la Tradition dans la théologie catholique contemporaine* (*Cogitatio Fidei*, 205), Paris 1998, 250–265.

²⁵⁶ Ld. GERALD O'COLLINS, *Criteri per l'interpretazione delle tradizioni*, in RENÉ LATOURELLE - GERALD O'COLLINS, (szerk.), *Problemi e prospettive di Teologia Fondamentale*, Brescia 19802, 397–412, itt: 397.

tól? Hol találjuk meg a hiteles Hagymányt, s ellenben hol találunk kevésbé érvényes, ha nem egyenesen torz hagyományokat? (nr. 48).

A dokumentum természetesen – a *sola Scriptura* atmoszférájában – a Szentírásra mutat rá mint a szükségszerű és végső kritériumra, amelynek fényénél a különféle hagyományformákat meg lehet ítélni. Emiatt nagyon fontos, hogy a keresztények közösen tanulmányozzák a Szentírást, és bőven merítsenek egymás exegéziséből.²⁵⁷

Érdemes azonban azt is észrevennünk, hogy a szöveg szerint el kell különítenünk két szintet: az alapvető áthagyományozás-folyamatot (a Hagymány), valamint az egyházi-felekezeti hagyományok szintjét (nr. 39) (hagyományok).

Az első értelemben vett, egyes számban álló Hagymány Jézus önatadásán alapul (vö. a *Christus traditus* témakörét s a *traditio* összetett jelentési szintjeit), és elevenen van jelen az Egyház közösségében, istentiszteletében, eucharisztikus emlékezetében, valamint a tanításban és a teológiában (nr. 35). Maga a Biblia is az evangélium áthagyományozásán (*paredószisz tou euangeliou*) alapul, ami időrendben megelőzi a Szentírást (nr. 43). A Hagymány itt természetesen aktív/dinamikus értelemben áll, eleven és szentlelkes valóságként mutatkozik meg (nr. 46). Mivel gyökerében elválaszthatatlan az evangéliumtól, a Szentírás mindvégig a Hagymány hitelességének a mércéje és kritériuma marad.²⁵⁸ Természetesen miként a szentírás-értelmezésben felekezetközi eltérések mutatkoznak, ugyanúgy differenciák lépnek fel az egy Hagymány értékelésében, megragadásában és értelmezésében is (nr. 52–60). Itt már számolnunk kell a többes számú hagyományok jelenlétével és fennállásával. Ezek között (amelyeket sokszor a kultúra, a társadalmi és történelmi környezet határoz meg) az alapvető egységet az Egyház katolicitásának és közösségének (*koinonia*) kell megteremtenie (nr. 70–71).

²⁵⁷ A montreáli dokumentum emellett az 55. pontjában még hangsúlyozza az egyházatyák tanulmányozásának a fontosságát is a hiteles hagyomány beazonosítása kapcsán.

²⁵⁸ K. Barth gondolata Krisztus önatadásáról (*traditio*) mint minden hagyomány hitelességének a mércéjéről minden bizonnyal hatással volt a dokumentum gondolkodásmódjára; vö. J.-G. BOEGLIN, i. m., 126.

A MD teológiai összképének alapja, hogy megkülönböztet két szintet a hagyományelv terén: 1) az őseredeti, jézusi-apostoli forrású Hagymányt, 2) amely az aktuális egyházi hagyomány(ok)ban elérhető. Ez azt jelenti, hogy a Hagymány mint olyan közvetlenül nem érhető el számkra itt és most („láthatatlan”). Minden hagyományelem, amely körülvesz minket, nem maga a Hagymány, hanem a Hagymány kifejezési formája, s épp ilyen minőségében ítélné hitelesnek vagy éppen torzultnak. A látható hagyományok és a láthatatlan Hagymány eme szemlélete többször is felbukkan az angolszász teológiai irodalomban, pl. K. J. Vanhoozernél is, aki szerint tarthatatlan lenne az az álláspont, hogy a látható hagyomány és a láthatatlan Hagymány egybeesik.²⁵⁹ Ez a szemlélet természetesen a protestáns teológia sajátos kegyelmi-szentlelkes megközelítését tükrözi, amely olykor kevésbé értékeli a látható-intézményes adottságokat (ahogyan ez állandóan felmerül az egyháztan kapcsán).

A MD megerősítette azt is, hogy az evangélium soha nem létezik, nem is létezhet elvont formában. Valami módon konkretizálnia és aktualizálnia kell, ami mindannyiszor az evangéliumi üzenet egy meghatározott értelmezését is jelenti. Ekként az Egyház és benne tagjai minden életmegnyilvánulásukkal közlik és magyarázzák a krisztusi kinyilatkoztatást, tanúságot tesznek hitük igazságáról. Ezek az egyházi „életjelenségek” (igehirdetés, szentségek, istentisztelet, tanítás és tanúságtétel), másként fogalmazva: a konkrét hagyományalakzatok az egyetlen jézusi-apostoli Hagymány aktuális szintjét képezik, ami által az evangélium láthatóvá, kézzel foghatóvá, az itt és mostban emberileg megtapaszthatóvá válik.²⁶⁰ Ily módon a hagyományelv és a Szentírás között mély és bensőséges kapcsolat áll fenn, amely az Egyház életében kell, hogy kitapinthatóvá váljon.

²⁵⁹ KEVIN J. VANHOOZER, *The Drama of Doctrine. A Canonical Linguistic Approach to Christian Doctrine*, Louisville 2005, 164.

²⁶⁰ Ld. GERALD O'COLLINS, *i. m.*, 398.

3. A katolikus egyház tanítása a hagyományelvről

Mint láttuk, az '50-es években a hagyomány-kérdés összkeresztényi szinten aktuális volt, s a szerveződő II. Vatikáni Zsinat foglalkoznia kellett ezzel. Ennek a ténynek, de még inkább a *fase antepreparatoria*-nak (az elő-előkészítő fázis, melynek során a leendő atyák, a teológiai karok s más érintettek zsinati témajavaslatait gyűjtötték egybe) a tükrében meglepő, ha nem egyenesen megdöbbenő, hogy a Doktrinális Előkészítő Bizottság a felmerült meglátásokat, a valódi vitát s az egyes szakterületek kutatásainak eredményeit figyelmen kívül hagyva állította össze azt a két tervezetet, amely a későbbi *Dei Verbum* konstitúció [= DV] témakörét érintette. Az elsőnek, a szűkebb értelemben véve kinyilatkoztatás-taninak a *De fontibus revelationis* címet adták [= DFR], amivel megüzenték minden érintettnek: a megvizsgálandó kérdés már előre, minden megbeszélés elébe menve meg lett feelve, hiszen a cím többes számban utal a kinyilatkoztatás forrásaira. Így egyértelművé teszi, hogy a vatikáni „házi teológusok” a két forrás-elméletet akarják (igen sokakkal szemben) keresztülvinni a Zsinaton. A második tervezet a *De deposito fidei pure custodiendo* címet viselte, s ez később tematikusan részben integrálódott a *Lumen gentium*-ba [=LG], bár elemei fellelhetők a DV-ben is.

Ahogy várható volt, a zsinati atyák és szakértők körében igen negatív visszhangra lelt a kinyilatkoztatás-tani tervezet, legfőképpen annak bennfoglalt üzenete miatt: akármit beszéltek is, mi már eleve eldöntöttük, hogy mit akarunk (ahol a ti-mi-megosztás a centrum és a periféria kettősséget jelöli). Így érkezett el az első *sessio* drámai hete, amely végül fordulatot hozott: a zsinat elnöksége „trükkhöz” folyamodott, hogy megmentse a DFR-t. November 20-án, amikor már megindult a tervezet részletes vitája, szavazásra tették fel a vázlatot. A normál eljárásrend szerint a kérdés arra vonatkozott volna, hogy az atyák *támogatják-e* a textust – s ehhez a szavazatok 2/3-ra lett volna szükség. Mivel látszott, hogy ennek elérése irreális, megfordították a kérdést: *akarják-e* a vita megszüntetését (s ezzel az irat elvetését)? 1368 igen, 822 nem és 19 érvénytelen szavazat lett az eredmény. Vagyis csak 822-en támogatták a tervezetet, ami messze volt a minimálistól, ám mivel a kérdés *fordítva* lett feltéve, s a nemek elmaradtak a szükséges 1473 szavazattól (ami ak-

kor a 2/3-os többséget jelentette volna), a DFR „tovább jutott”. Umberto Betti, aki később a DV-t szövegező bizottság egyik jegyzője volt, így jellemezte a helyzetet: *summum ius, summa iniuria*.²⁶¹ Még a visszafogott Ratzinger-kommentár is „szerencsétlen esetről” beszél.²⁶² A legvilágosabban azonban G. Ruggieri fogalmaz, aki szerint olyan válság volt ez, amelyből – hacsak nem talál feloldásra – nem lett volna visszatérés, s ez az egész zsinat bukását okozhatta volna.²⁶³ Ezért szubjektív véleményként mindenképpen le kell szögezni két kijelentést: 1) *A DV a mai napig nem nyerte el a zsinatrecepció és -interpretáció terén az őt megillető helyet*. Nagyon is igaz Florit bíboros megállapítása, aki a negyedik ülésszak elején, az éppen aktuális (és még nem végső) DV-tervezet ismertetésekor ezt mondta: „A »De divina Revelatione« konstitúció tervezetének a története akár belső pályája, akár az annak kapcsán tapasztalt kölcsönhatások okán valami módon már egységet alkot magának a zsinatnak a történetével”.²⁶⁴ 2) *A Szentírás–Szenthagyomány-viszony az egész katolikus hitrendszer szempontjából olyan elsőrangú kérdés, amely egyfelől még nem eléggé feltárt, másfelől téves értelmezés esetén az egész egyházra veszedelmes kihatással lehet*. Nem véletlen, hogy amikor II. János Pál az *Ut unum sint* kezdetű enciklikája 79. pontjában megfogalmazta az őt legfontosabb tanbeli, ökumenét érintő kérdést, ezt tette az első helyre. Végül még egy megfontolás: 3) A fentiek rámutatnak arra, ami minden zsinati dokumentum esetében, de a DV kapcsán különösen is áll: csak a szöveg alapján nem lehet hiteles értelmezést nyújtani, ahhoz a vizsgált szövegrészlet zsinattörténeti feltárására is szükség van.

Nem áll módomban ismertetni a teljes zsinati folyamatot, sem pedig azt, hogy a végeredmény részletes kommentárját nyújtsam,²⁶⁵ ám ezen a helyen mégis megemlítek néhány fontos tényezőt. Ami a leginkább lé-

²⁶¹ UMBERTO BETTI, *La dottrina del Concilio Vaticano II sulla trasmissione della Rivelazione. Il capitolo II della Costituzione dogmatica Dei Verbum (Spicilegium Pontificii Athenaei Antoniani, 26)*, Roma 1985, 70.

²⁶² JOSEPH RATZINGER, *i. m.*, 501.

²⁶³ GIUSEPPE RUGGIERI, *The First Doctrinal Clash*, in GIUSEPPE ALBERIGO (szerk.), *History of Vatican II* (az angol kiadást szerk. JOSEPH A. KOMONCHAR), Vol. II: *The Formation of the Council's Identity. First Period and Intersession. October 1962–September 1963*, Maryknoll (NY) - Leuven 1997, 233–266, itt: 263.

²⁶⁴ AS III–3, 131.

nyeges: a kinyilatkoztatás (támaszkodva olyan teológusok szakértő munkájára, mint J. Daniélou, Y. Congar, K. Rahner vagy J. Ratzinger) krisztocentrikus, üdvtörténeti felfogása változtatott a hagyományértelmezésen is. Ez igen szembeszökő a DV 8-ban, ahol nem csak a Szent hagyomány, de egyáltalán az egyházi hagyományfolyamat szintetikus és globális leírásával találkozunk:

„Amit pedig az apostolok áthagyományoztak, tartalmazza mindazt, ami Isten népének szent életét és hitének gyarapodását szolgálja, s így az Egyház a maga tanításában, életében és istentiszteletében megőrökíti és az összes nemzedéknek továbbadja mindazt, ami ő maga, és mindazt, amit hisz. (...) E Hagymány által ismeri meg az Egyház a szent könyvek teljes kánonját, benne érti meg mélyebben és hatékonyabban a Szentírást; s így Isten, aki egykor szólt, szünet nélkül beszélget szeretett Fiának menyasszonyával, és a Szentlélek, aki által az Egyházban és az Egyház által a világban fölhangzik az evangélium élő szava, elvezeti a hívőket a teljes igazságra, és az Ő műve, hogy Krisztus igéje elevenen él bennük (vö. Kol 3,16).”

A hagyományelv tehát nem tartalmi-konceptuális, hanem vitális-üdvrendi megközelítésben áll elénk, abban az egyházi globalitásban („mindazt, ami ő maga, és mindazt, amit hisz”), amely a szubjektív és az objektív szempontot szintetizálja. Csakis így érthetjük meg annak horderejét, hogy a szöveg a Szentlélekre vonatkozó jézusi ígéretet (ld. Jn 16,13) a folyamatában szemlélt hagyományban látja beteljesülni. Ily módon még inkább nyilvánvaló az Írás és a Hagymány egysége: a pneumatológiai látásmód alapján mindkettő ugyanannak az isteni Személynek a működéséből születik, ami lehet, hogy módjában eltér (szugalmazás és asszisztencia), lényegét tekintve azonban egy. A dokumentum ezért *viva vox Evangelii*-ként határozza meg az egyház élő Hagymányát, ezáltal olyan egységet jelentve ki a kettő között, ami tovább megy, mint a trienti paritás. A kettő kölcsönössége, egymásra utaltsága többszörösen visszatér a konstitúció szövegrészeleteiben, legyen szó a szentírás-értelmezésről, vagy akár a liturgikus életről, lelki ségről, a megélt hit síkjairól. A víziónak ezt a szintetikuságát és átfogó

²⁶⁵ Ezt korábban már megtettem: TÖRÖK CSABA, *Írás és Hagymány. Kísérlet egy megújult katolikus értelmezésre*, Budapest 2016, 153–303.

mivoltát legutóbb a *Verbum Domini* kezdetű szinódus utáni apostoli buzdítás állította élénk (amelyben az akkor már XVI. Benedekként ismert egykori zsinati teológus szólalt meg útja vége felé közeledve egy olyan témáról, amellyel pályája elején is foglalkozott már).

A Hagymány tanbeli súlyát és jelentőségét a Zsinat a DV 9-ben és 10-ben tisztázta. A Szentírás és a Szenthagymány viszonyát vizsgáló 9. pont kapcsán fontos megjegyeznünk, hogy ennek végső szövege a zsinattörténet érdekes lenyomatát viseli magán: VI. Pál pápa személyes kezdeményezésére került bele a konstitúció szövegébe, a legutolsó pillanatban, a kiegészítés, miszerint „az Egyház a kinyilatkoztatottakra vonatkozó bizonyosságát nem egyedül a Szentírásból meríti”. A pápa mindenképpen szerette volna elérni, hogy a Zsinat jelentse ki: van a hit szempontjából *konstitutív* Hagymány, a Tradíció nem pusztán utólagos (szentírás)értelmezés vagy valamiféle kiegészítés, interpretációs segédlet az Íráshoz. Már Trient is foglalkozott ezzel a kérdéssel, s beláthatjuk: ha nem létezne konstitutív Hagymány, akkor nehéz lenne megmagyarázni, miért kell „mindkettőt egyforma áhítattal és megbecsüléssel elfogadni és tisztelni” (DV 9, idézi a következőt: DH 1501). D. Cassarini szerint a formula „kiegyensúlyozott kompromisszum”, „amely szeretné megőrizni úgy a Szentírás primátusát, mint a Hagymány szerepét. Valójában a zsinati atyák nem akartak határozottan állást foglalni e kérdés részleteiben”.²⁶⁶

Így jutunk el a legfontosabb belátáshoz: a tanítóhivatal állást foglalt a Szentírás és a Szenthagymány alapvető egysége terén, mindkettőt a kinyilatkoztatás átadása útjának, módjának tekinti (eltérésük tehát alapján nem esszenciális-materiális, hanem modális és funkcionális), mindkettőnek sajátos szerepet tulajdonít az egyház életében (a Szentírás a teológia lelke, a Szenthagymány pedig az Evangélium élő hangja), ám a viszony-problematika részleteibe nem ment bele. Ennek tudatos döntés volt az oka: az első *sessio* fordulata után felállt Vegyes Bizottság (amelyben a Doktrinális Bizottság képviselőjében Ottaviani, az Egység-*titkárság* nevében pedig Bea bíboros ko-prezideált) nem kevés gyötrődés után úgy döntött, nem nyilatkozik se pro, se kontra a Szentírás (materális) elégségessége kapcsán. Az ilyen tanítás támogatása *expressis*

²⁶⁶ DAVIDE CASSARINI, *Elementi di teologia fondamentale*, Assisi 2003, 150.

verbis kizárta volna a két forrás-elméletet (amivel újra indult volna a zsinati háborúskodás, csak most a másik irányból), elvetése ellenben viszszahozta volna a *sola Traditione* veszedelmét. U. Betti emlékezése szerint azonban hamar világossá vált, miként erre éppen K. Rahner mutatott rá egy ülés során, hogy ha nem mondjuk ki a két forrás-elvet, sőt a DV 9-ben indirekt módon tagadjuk azt („ugyanabból az isteni forrásból fakadván mindkettő” – egyes szám!), akkor bár nyíltan semmit sem jelentünk ki, mégis egyértelmű, hogy elvetettük a klasszikus barokk és újszolasztikus felfogást. A kérdés csak az: akkor mit is vallunk? Ki kell mondanunk: a *viszony* terén a Zsinat nem adott (mert nem akart) részletes tanítást. Az alapvető hagyományelv tisztázódott, ahogyan az is, hogy a tanítóhivatalnak mindig alárendelt, szolgálattevői funkciója kell, hogy legyen, nem fungálhat a kinyilatkoztatás normájaként (ld. DV 10), ám a Szentírás–Szenthagyomány-kérdéskör (amely pedig az egyház hittani fundamentuma szempontjából oly fontos) nem zárult be, s ez nem csak az ökumené terén van így (vö. UUS 79), hanem a katolikus hit belső rendszerében is.

Vannak teológiatörténeti pillanatok, amikor egy kérdés nem lezárható. A II. Vatikáni Zsinaton az Írás és a Hagyomány kölcsönös kapcsolata ilyen témának bizonyult.

4. A zsinati tanítás ökumenikus recepciója

VI. Pál az 1974. augusztus 7-én tartott általános kihallgatás során szólt arról, hogy a Hagyomány miként értelmezi a Szentírást.²⁶⁷ Megfontolásai jól összegzik a katolikus–zsinati álláspontot:

Gyakran pedig az újdonság, amelyet törekszünk keresni és előmozdítani, nem más, mint erőfeszítés arra, hogy visszatérjünk a kezdetekhez, s a hagyomány ősi és hiteles forrásaiból merítsük az újjászülető jövőhöz szükséges erőt és programokat (»ressourcement«, ahogyan egy kifejező francia neologizmus fogalmaz). A hagyomány, az igazi, gyökér, nem pedig lánc; helyettesíthetetlen örökség, táplálék, forrás, vitális ko-

²⁶⁷ PAOLO VI, *La Tradizione spiega il Vecchio e il Nuovo* (Udienza generale di 7 agosto 1974), in *Insegnamenti di Paolo VI*, vol. XII (1974), Città del Vaticano 1975, 718.

herencia. Hogy milyen is az a kincs, amelyből a bölcs keresztény a régi és az új dolgokat előhossa, miként tanítja ezt nekünk az Úr, azt nem lehet könnyen és röviden megmondani; ehhez egy különleges karizmára, az egyházi tanítóhivatalra van szükség, amelynek számára különösen a döntő pillanatokban biztosítva van az »igazság Lelkének« (Jn 14,17; 16,13) a segítsége; ennek a küldetése, hogy tanítsa, őrizze, értelmezze a hit tanítását, s pontosítsa annak alkalmazásait a megélt élet terén (vö. DH 1501, 3006; DV 8–10).

Ezen a téren két lehetséges elhajlás van, miként ez ismeretes: az első az, amely kizárólag a Szentírásra korlátozza a hit közeget, jöllehet tudjuk, hogy maga a Szentírás a szóbeli tanításból, az ősegyház Hagyományából született; a második pedig az, amely sajátos, eredeti, önkényes értelmezést, »szabad felülvizsgálást« kíván adni a keresztény hitnek, amely felülvizsgálás figyelmen kívül hagyja annak a tanítását, akinek kötelessége, hogy »őrizze a letéteményt« (1Tim 6,20), és hogy »elkerülje a világiás, üres fecsegést, az áltudomány ellenvetéseit« (uo., 1Tim 1,6).²⁶⁸

A fenti, zsinati katolikus álláspontnak nevezhető látásmód többször is elemzés tárgyává vált a II. Vatikánumot követő ökumenikus párbeszéd során, a legelterjedtebb fórumokon és relációkban. A Lutheránusok Világszövetségével [=LWB] folytatott dialógus keretein belül fontos kiemelnünk egy zsinat utáni közös bizottság zsinat felállítását, amely első ízben 1965–1966-ben ült össze, s innentől kezdve rendszeressé váltak a tanácskozások. Az első öt ülés teológiai összegzését az 1972-es máltai jelentés (*Az evangélium és az Egyház*) tartalmazza.²⁶⁹ Mint címe is mutatja, alapvetően a kinyilatkoztatás egyházi átadásának témáját dolgozza fel ez a dokumentum, amely különös fontossággal bír az evangélikus–katolikus párbeszédben. A dokumentum első része taglalja *Az evangélium és a hagyomány viszonyát*. Kidolgozott hagyományelmélettel itt kevésbé találkozunk, sokkal inkább a kérügma és a Szentírás primátusának a ki-

²⁶⁸ Uo.

²⁶⁹ Bericht der Evangelisch-lutherisch/Römisch-katholischen Studien-kommission „Das Evangelium und die Kirche“, in HARDING MEYER - DAMASKINOS PAPANDREOU - HANS JÖRG URBAN - LUKAS VISCHER (szerk.), *Dokumente wachsender Übereinstimmung. Sämtliche Berichte und Konsentexte interkonfessioneller Gespräche auf Weltebene*. Bd. I. 1931–1982, Paderborn - Frankfurt 19912, 248–271. Magyarul megjelent: „Az evangélium és az egyház” (ford. HAFENSCHER KÁROLY), in *Teológiai Szemle* 16 (1974), 7–8.231–241.

jelentése áll a középpontban, vagy hogy még pontosabbak legyünk: a jézusi igehirdetés és az egyházi kérügma viszonya válik fontossá, mely kettő között az apostoli–őseredeti egyházi Hagyomány teremti meg a közvetítést.²⁷⁰ Így a dokumentum kimondja, hogy a Szentírásnak elsőbbsége van az Egyházzal (következésképpen a Tanítóhivatallal) szemben (nr. 21). Emellett leszögezi, hogy az egyházi hagyománynak lényegénél fogva nyitottnak kell lennie a Szentírásra, amely tulajdonképpen a végső norma és kritérium (uo.). Ha a hagyományalakzatok sokféleségében mindvégig megmarad az egység a hitben, az csakis a Szentlélek működésének tudható be (nr. 22) – itt megint csak párhuzamot látunk a II. Vatikánummal (vö. DV 8). Az evangélikus álláspontban nagyban visszatükröződik a Montréali Dokumentum hagyományképe, így a máltai jelentés valamiképpen Montréal és a II. Vatikánum hivataltalos egyházi találkozásának is tekinthető.

A Metodista Világtanáccsal folytatott párbeszéd során (amely 1967-ben kezdődött meg Aricciában) ugyancsak előkerült a Hagyomány tematikája. Az 1986-os Nairobi Jelentés (*Az egyházról szóló közös nyilatkozat felé*)²⁷¹ 6. pontjában arról olvashatunk, hogy az első korokból, az apostoloktól és az első keresztényektől eredő hagyományt tisztelettel kell fogadni, és a bibliai szövegek háttere előtt kell értelmezni. Az 1991-es szingapúri tanácskozást teljes egészében az apostoli hagyománynak szentelték a két fél küldöttei.²⁷² Ennek az elején az apostoli Hagyományt, a Hagyományt a következőképpen határozták meg: „*Krisztus evangéliumának az élő átadását jelenti, sokrétű értelemben, minden nemzedék folyamatos megújulására*” (nr. 5). Ezt követően a dokumentum első része leírja az apostoli hitet, „*annak tanítását, átadását és befogadását*”. Mint látható, a tanítás–átadás–befogadás hármasság jól tükrözi az újszövetségi hagyomány-nyelvezetet. Négy szinten bontja ki a dokumentum a témát: 1) az Ige és az Egyház kapcsolata, 2) a Szentlélek és az Egyház kapcsolata, 3) a keresztény hit modellje, 4) a keresztény élet modellje. „*Az Egyház mély megértésének az Isten Igéjére való reflexióval kell kezdődnie, aki létbe hívja az Egyházat, és folyamatosan azzá teszi azt, amit*” (nr. 13). Ez a megközelítés

²⁷⁰ Ld. J.-G. BOEGLIN, i. m. 276–277.

²⁷¹ *Towards a Statement on the Church*, in *Information Service* nr. 62 (1986/IV), 206–216.

²⁷² *The Apostolic Tradition*, in *Information Service* nr. 78 (1991/III–IV), 212–225.

párhuzamot mutat a DV 8 szintetikus hagyományleírásával. A fejezet végkövetkeztetése tekinthető egyfajta ökumenikus számvetésnek is:

„...emlékeztetünk rá, hogy az ökumenikus kiengesztelődés keresése igen világosan megmutatta annak nehézségét, hogy újra egyesítsük az Írást és a Hagymányt, miután fogalmilag egyszer már szétválasztásra kerültek. Az Írást a Hagymányon belül szövegezték meg, mégis az Írás normatív a Hagymány számára. Az egyik csak a másik fényében érthető meg. Nem gondoljuk, hogy megoldottunk volna itt minden ökumenikus nehézséget, amely ezen téma kapcsán felmerül. Amire kísérletet tettünk, az az volt, hogy megkérdézzük önmagunktól: egy mai keresztény hogyan vallhatja meg minden idők keresztényeivel együtt a Jézus Krisztusba vetett egy igaz hitet, aki ugyanaz tegnap, ma és mindörökké.” (nr. 21)

A dokumentum második része azt vizsgálja, hogy miként valósul meg az egyházi szolgálat az apostoli Hagymányon belül. Ez mindig az Ige szolgálatát jelenti (nr. 54–57), amely a Szentlélek kegyelmi adományán nyugszik (nr. 58–61). A szolgálat az Egyház eleven testében, közösségében teljesül be, ahol számolnunk kell azzal, hogy jelen van a növekedés, illetve a fejlődés (nr. 62). Ilyen értelemben a dokumentumban megjeleNIK a DV 8 *viva vox Evangelii*-jének gondolata.

A Baptista Világszövetséggel folytatott teológiai párbeszéd – hasonlóan más ökumenikus viszonyokhoz – munkafázisokban halad előre. 2006-ben kezdődött meg a legújabb tematikus egység feldolgozása, amelyet az évenkénti találkozók során vizsgálnak mindkét fél delegáltjai. Ennek tematikája: „*Isten Igéje az Egyház életében: Írás, Hagymány és koinonia*”. Ugyan záró dokumentum kiadására a párbeszéd elhúzódása miatt még nem került sor,²⁷³ az éves tanácskozások során már kitapinthatóvá váltak bizonyos közös teológiai álláspontok:²⁷⁴

²⁷³ Eredetileg 2010-re tervezték ezt.

²⁷⁴ SUSAN K. WOOD, *Two Phases of Baptist–Roman Catholic International Theological Conversations*, in JOHN A. RADANO (szerk.), *Celebrating a Century of Ecumenisms. Exploring the Achievements of International Dialogue in Commemoration of the Centenary of the 1910 Edinburgh World Missionary Conference*, Grand Rapids (MI) 2012, 264–282, itt: 272–274.

- Mind a Szentírás, mind a Hagymány Istennek a Jézus Krisztusban beteljesült önközlését közvetíti.
- A Szentírás írott „megtestesülése” az élő apostoli Hagymánynak.
- Elkülöníthető az apostoli Hagymány és a későbbi egyházi hagyomány. Csak az első tekinthető normatívnak (kánon-kérdés, egyházalkotmány).
- A Hagymány végső normája és kritériuma a Szentírás.
- A nyilvános kinyilatkoztatás az utolsó apostol halálával zárult (ezen a ponton emlékeztetnünk kell rá, hogy a II. Vatikánum a bibliakritika eredményei miatt nem mondta ezt ki, így ez a megállapítás vagy a baptisták felé nyitott konszenzus eredménye, vagy S. K. Wood megfogalmazásának sajátossága).²⁷⁵
- Isten újra meg újra szól népéhez a Szentírás olvasásakor és hirdetésakor (ez visszatükrözi a DV 8-at).

Emellett természetesen számolnunk kell a továbbra is fennálló nézeteltérésekkel:²⁷⁶

- A katolikusok szem előtt igyekeznek tartani a privát szentírás-értelmezésben rejlő veszélyeket, ezért hivatkoznak az egyházi Tanítóhivatal tekintélyére a tanítás és az exegézis terén (kiemelve a püspökök és a pápa szerepét).
- A baptista álláspont szerint minden helyi közösségnek megvan a Szentlélek kegyelmén alapuló joga és képessége, hogy szabadon értelmezze a Szentírást, Krisztus fősege alatt.
- Amit a katolikusok az élő Hagymányról állítanak („a kinyilatkoztatás szavakban és tettekben történő dinamikus átadása”), azt a baptisták a prédikálásról, az igehirdetésről vallják.

A Keresztény Egyházzal (Krisztus Tanítványaiaval) folytatott párbeszéd első fázisának az eredményeként jelent meg az *Apostolicitás és katolicitás az Egyház látható egységében* című dokumentum.²⁷⁷ Ennek 5. fejezete fog-

²⁷⁵ Uo. 274.

²⁷⁶ Uo.

²⁷⁷ Megjelent: *Information Service* nr. 49 (1982/II–III), 65–73.

lalkozik kifejezetten a hit és a hagyomány viszonyával. Szemlélete szerint az Egyház olyan hithirdető közösség, amely a Szentlélek vezetése alatt, a Szentírásból és a hagyományból merítve hirdeti és továbbadja a krisztusi hitet (nr. 40). Ez azt is jelenti, hogy a Keresztény Egyház is elismeri a hagyomány fontosságát a keresztény közösség életében (nr. 54). A második fázis lezárásaként látott napvilágot 1993-ban *Az Egyház mint közösség Krisztusban* című dokumentum. Ebben a következőket olvassuk:

„Mind a tanítványok, mind a római katolikusok azt szeretnék, hogy oly módon éljenek és tanítsanak, hogy ha az Úr visszatér, akkor az egyházat az apostolok hitéről való tanúságtételben találja. Megőrizve annak emlékét, amit az apostolok tanítottak, és hirdetve s megélve azt újra mind a mai napig, mind a tanítványok, mind a római katolikusok hiszik, hogy folyamatosságban állnak az apostoli tanúságtétellel, olyan élő hagyományt alkotva, amely »az apostolok és a próféták alapjára épül, és amelyben maga Krisztus a záráskő« (Ef 2,20).”²⁷⁸

Itt – mint látható – az apostoli Hagyomány gondolata összekapcsolódik az élő Hagyományéval – ily módon mintegy szintetizálódik a DV 7 és a DV 8 tartalma, s befogadást nyer az ökumenikus párbeszédben.

Hasonló a helyzet a pünkösdisták közösség kapcsán, ahol a párbeszéd második fázisának a záró dokumentuma²⁷⁹ számos olyan egyházi kérdést vizsgált, amelyek rávilágítanak a hagyományelv ökumenikus problémáira (mariológia, egyházi szolgálat, apostoli folytonosság, egyházfegyelmi kérdések). Hosszabb rész foglalkozik a hagyományelvvel (nr. 49–57), ám itt is a fentebb már látott, a MD-ban már jelenlévő szempontok kerülnek megerősítésre, ahogy ugyanazon nehézségeket is említi fel mindkét fél a közös megértés során.

²⁷⁸ *The Church as Communion in Christ. Report of the Second Phase of the International Disciples of Christ–Roman Catholic Dialogue (1983–1992)*, in *Information Service* 84 (1993/III–IV), 162–169, nr. 27.

²⁷⁹ *Ministry*, in *Information Service* nr. 55 (1984/II–III), 72–80.

5. Konvergenciák és divergenciák

A *MD* és a *DV* közötti párhuzamok és egyezések megerősítést és befogadást nyertek az ökumenikus párbeszéd legeltérőbb fórumain. A hagyományelv kapcsán való egyetértésnek a következő szempontjai mutathatók ki:

- A Hagymány a krisztusi kinyilatkoztatásból fakad.
- A Hagymány *apostoli* Hagymány.
- A Szentírás az apostoli Hagymányon belül került szövegezésre (itt valósult meg a redakció és a kanonizáció is).
- Ezzel együtt a Szentírás jelenti a Hagymány számára a végső kritériumot és normát.
- Az apostoli Hagymány elszakíthatatlanul kötődik az Egyházhhoz, és normatív a számára (különös tekintettel a szentírási kánon felismerésére, a szentírás-értelmezésre és bizonyos egyházfegyelmi, miniszteriális kérdésekre).
- Az apostoli Hagymány világosan elkülöníthető a későbbi egyházi (emberi) hagyományoktól.

Ily módon nagyrészt a *DV* 7–8 tartalmazza a konvergencia-pontokat. Ezzel szemben a *DV* 9–10 tematikája kapcsán tapinthatjuk ki a legtöbb vitatott elemet:

- Van-e tanítói tekintélye a szentírá- és hagyományértelmezés terén az Egyháznak (Tanítóhivatalnak), s ha van, akkor az milyen jellegű?
- Mi a Hagymány tulajdonképpeni tartalma (ld. az egyházi szolgálások problémáját)?
- Hogyan viszonyul a Hagymány a Szentírás értelmezéséhez, átadásához, különös tekintettel a Tanítóhivatal cselekvő jelenlétére e viszonyban?

A katolikus teológiának kiemelt feladata, hogy egyre mélyebben megvilágítsa a Szentírás–Szenthagyomány-viszonyt, s eközben különös fi-

gyelmet kell szentelnie a Tanítóhivatalra vonatkozó protestáns kérdés-felvetéseknek.

6. A hagyomány jelentősége a teológiában

Ahhoz, hogy megfogalmazhassuk, mi a Hagyomány szerepe a teológiában, világosan kell látnunk, hogy e fogalom beágyazódik a kinyilatkoztatás-teológia keretébe – Roger Schutz és Max Thurian egyenesen úgy vélik, hogy a katolikus egyház a *Dei Verbum*mal adott választ az e téren felvetett reformátori kérdésekre.²⁸⁰ Ugyanakkor azt sem hagyhatjuk figyelmen kívül, hogy amikor a kinyilatkoztatásteológia ekkleziológiai kapcsolódásait vesszük górcső alá, rögtön szemünkbe szökik az, amit Karl Barth *infarctus Concilii*-nak nevezett.²⁸¹ A DV 8 szintetikus és globális hagyományleírása (a Hagyomány mint folyamat, mint *viva vox Evangelii*) magában hordozza a protestáns teológia szempontjából lényegi kijelentést, miszerint az apostoli Hagyomány nem egészül ki az idők során, nem növekszik tárgyában, hanem csupán megértésében. Ugyanakkor a DV 10-ben elénk áll az a képlet, amivel Barth nem tud mit kezdeni: a Szentírás–Szenthagyomány-viszony „kiegészül” egy harmadik elemmel, mégpedig a Tanítóhivatallal.²⁸² Úgy véli, ezáltal a II. fejezetben „elhomályosulnak” az I., a III. és VI. fejezet „fényes” meglátásai.

Ugyanakkor úgy is fogalmazhatunk, hogy a megértések keretébe ágyazott disszenzus ily módon rávilágít egy olyan tematikára, amelyet egyfelől a katolikus, másfelől a protestáns teológiának is újra kell olvasnia: mi a szerepe, feladata, kötelessége az Egyháznak szemközt az isteni kinyilatkoztatással?

²⁸⁰ Ld. ROGER SCHUTZ - MAX THURIAN, *La Parole Vivante au concile*, 63–64. Idézi: J.-G. BOEGLIN, *i.m.*, 242. A téma kapcsán ld. uo. 242–244.

²⁸¹ Ld. KARL BARTH, *Conciliorum Tridentini et Vaticani I inhaerens vestigiis?*, in BERNARD DOMINIQUE DUPUY (szerk.), *La Révélation divine. Constitution dogmatique „Dei Verbum”* (*Unam Sanctam*, 70), vol. II, Paris 1968, 517–519, itt: 517.

²⁸² Ehhez persze hozzákapcsolhatnánk még a DV 9-ben szereplő, VI. Pál javaslatára született betoldást, miszerint a Hagyomány nem csak értelmező szereppel bír (a Szentírás helyes megértésének normája), hanem konstitutív is: „...az Egyház a kinyilatkoztatottakra vonatkozó bizonyosságát nem egyedül a Szentírásból meríti”.

Edmund Schlink úgy véli, hogy a Hagymány mint meghatározatlan és tág valóság, mely azonban mégis elengedhetetlen ahhoz, hogy túlhaladjuk a Szentírás betű szerinti értelmezését, rámutat a helyes értett tanítóhivatal szükségességére: ez utóbbi feladata abban áll, hogy biztosítsa a hit egységét. Így funkciója inkább apologetikus, semmint dogmatikus. Ezzel együtt persze nem oldjuk fel azt a központi problematikát, amit a tévedhetetlenség (különösen a pápai *infallibilitas* jelent). A DV 10 ugyan kijelenti, hogy „ez a Tanítóhivatal nem Isten szava fölöött, hanem annak szolgálatában áll”, ám ez valójában csak szóvirág, amennyiben a Magisztérium fogja *tévedhetetlenül* meghatározni, hogy mi tartozik bele az apostoli Hagymányba s mi nem, ezzel együtt pedig azt is definitív módon determinálhatja, hogy mi a Szentírás végső értelme. Így Schlink arra jut, hogy a Tanítóhivatal alárendeltségét a katolikusoknak még jobban, még világosabban, még félreértelmezhetetlenebbül kellene kifejezésre juttatniuk, feltárniuk és megmagyarázniuk.²⁸³

Ha ez nem történik meg, akkor – Barth szavaival élve – fennáll annak lehetősége, hogy ugyan túlhaladjuk a barokk két forrás-elméletet, ugyanakkor elének áll helyette a három forrás-elmélet, mely nem megfelelő módon értelmezi a magisztériumi hivatást. Milyen utak mutatkoznak ezen veszély elhárítására, melyek mind katolikus, mind protestáns részről elfogadhatónak tűnnek?²⁸⁴

1. Az *evangélium* fogalmának biblikusabb, pálibb alkalmazása, ahol ki-világlik: ez egyfelől az üdvösségre, az életre vezető erő; másfelől pedig soha nem hol betű, szöveg, könyv, hanem mindannyiszor eleven igehirdetés is. Ezzel egyrészt megszabadítanánk a Szentírás–Szenthagymány-viszonyt az írott–íratlan formális-külsődleges szembeállításától, másfelől jobban meg tudnánk ragadni, mennyiben, miként és mi célból egymáshoz rendelt, egymásra utalt a viszony két pólusa.
2. A *Szentírás az Egyház életében* című, a *Dei Verbum*ot záró fejezet sokak körében (a katolikus teológia berkein túl is) elismerést váltott ki, ugyanakkor elmondható, hogy ennek a tematikának az elmélyítése (s ezzel együtt a kilépés a Szentírás–Szenthagymány-viszony

²⁸³ Ehhez ld. J.-G. BOEGLIN, *i. m.*, 245–246.

²⁸⁴ Ld. uo. 246–247.

eltárgyasító szemléletéből) hasznára lenne az ökumenikus párbeszédnek.

3. A „hagyomány” szó eltérő szintjeit alaposabban tisztázni kellene. Erre érintőlegesen utalt már a MD is, a DV azonban kevésbé reflektálta a problematikát.²⁸⁵ Katolikus részről Yves Congar nyújtott mélyebbre ható szisztematikus elemzést.²⁸⁶ A tematika áttekintése végett érdemes szemügyre vennünk, milyen szempontokból hány eltérő jelentési síkok ragad meg az egyetlen „hagyomány” szó körében:²⁸⁷

- *Aktív és passzív hagyomány.*
- Az eredet/szerző szerint: *isteni, apostoli és egyházi hagyomány.*
- A tartalom szerint: a *hitre* vagy a *szokásokra* vonatkozó hagyomány.
- A tartam szerint: *örök és változékony hagyomány.*
- A kiterjedés és érvényesség szerint: *egyetemes és helyi, részleges hagyomány.*

Külön kifejtést érdemel az egyetlen Hagyomány viszonya a megannyi egyházi hagyományalakzathoz. Hogy mindez nem csak a katolikus–evangélikus, hanem a protestantizmuson belüli ökumenikus párbeszéd kiemelt területe is, azt jól mutatja pl. az evangélikus–anglikán párbeszédsorozat 1971 és 1976 közötti etapja, melynek során szóltak többek között a fejlődő hagyományoknak a Hagyományhoz való hűségéről is.²⁸⁸ J.-G. Boeglin utal arra, hogy ezen a ponton az ortodox–evangélikus párbeszéd is értékes gyümölcsöket hozott.²⁸⁹

Összegzésképpen elmondhatjuk tehát, hogy a hagyomány-tematika terén végzett vizsgálódások ugyan nem ellentétektől, feszültségektől

²⁸⁵ Schutz és Thurian a maguk protestáns teológiai háttérével nagyon jól ragadják meg a DV II. fejezetének lényegét, a hagyományelv dinamikus szemléletét. Hogy állásfoglalásuk kevésbé kritikus s inkább befogadó, azzal is magyarázható, hogy „a montréalai dokumentumból áradó fényt vetítik ki a dogmatikus konstitúcióra” (J.-G. BOEGLIN, *i. m.*, 247).

²⁸⁶ YVES CONGAR, *La Tradition et les traditions*, vol. II, 68–74.

²⁸⁷ UÓ, *La Tradizione e la vita della Chiesa*, Cinisello Balsamo 1983, 53.

²⁸⁸ Ld. J.-G. BOEGLIN, *i. m.*, 274–275.

²⁸⁹ Ehhez ld. uo. 280–287.

mentesek, mégis segítettek mindkét résztvevő félnek saját álláspontja tisztázásában. A katolikus hittudomány – eltávolodva a két forrás-elmélettől és az ebből eredeztetett, sarkos *sola Traditione*-elvtől – dinamikus hagyományteológiát dolgozott ki egy újragondolt kinyilatkoztatás-elmélet keretein belül, melyet a maga részéről igyekeztek újrafogalmazott módon kapcsolni az ekkleziológiai kérdésfelvetésekhez. Ilyen értelemben egyet kell értenünk Ch. Théobalddal, aki szerint a DV recepciójában végül egyfajta *récadrage*, újrakeretezés, új keretbe foglalás valósult meg, ami kiterjed a kinyilatkoztatás, a hit, valamint a hit és ész kérdéskörére is.²⁹⁰ Az evangélikus felfogás erőteljes *sola Scriptura*-jának értelmezése terén pedig sikerült túlhaladni a végletes hagyományellenességet, s178 eljutni egy olyan hagyomány-vízióhoz, amely központi elemeiben nagyfokú konvergenciát mutat a DV 8-ban található hagyományleírással. Így jutunk el ahhoz a megfogalmazáshoz, amelyet nagy valószínűséggel minden fél magáénak ismerhet el: „A szent teológia a Szent Hagyománnyal együtt Isten írott igéjére mint örök alapra támaszkodik, belőle meríti rendíthetetlen erejét, és belőle újul meg állandóan, miközben a hit fényénél kutatja a Krisztus misztériumában rejlő teljes igazságot. A Szentírás Isten igéjét tartalmazza, s sugalmazott lévén, valóban Isten szava; ezért a Szentírás tanulmányozása legyen a hittudomány lelke. A Szentírás szavából táplálkozik és virágzik az ige szolgálata is, tudniillik a lelkipásztori prédikáció, a katekézis s minden keresztyén tanítás, amelyben előkelő hely illeti meg a liturgiában elhangzó homíliát” (DV 24).

7. Útkeresés és távlatok

A zsinat utáni érlelődés újra meg újra felvetett alapvető kérdéseket: Hogyan lehet elkülöníteni a hiteles és a torzult hagyományalakzatokat? A Szentírás miként szolgálhat normául ezen megkülönböztetés során? Katolikusként hangsúlyozzuk, hogy az Írás *norma non normata*, míg a Hagyomány (szóbelisége, az egzakt rögzültség hiánya okán) mindig *norma*

²⁹⁰ Ld. CHRISTOPH THEOBALD, *La réception du concile Vatican II*, vol. I.: *Accéder à la source*, Paris 2009, 733–734.

(*Scriptura*) *normata*. Az ökumenikus teológiai párbeszéd későbbi dokumentumai – bármily elképzelhetetlen volt ez akár csak száz évvel ezelőtt – a hagyományfolyamat (mint aktív *paradószisz*, *traditio*) lényegmeghatározása terén ugyancsak szép és ígéretes egybetartást mutatnak.

Ugyancsak vizsgálódás övezte a Hagymány sajátos egyházi funkciójának kérdését: a Szentírás biztos alapként úgy áll elénk, mint *semel factum* – a Tradíció ellenben, épp a DV 8-ban található leírás tükrében, *semper facturum*-nak mutatkozik.²⁹¹ Látszólag egyszerű ez a funkcionális elkülönítés, ám mégis komoly kérdéseket rejt magában, amelyek nem csak az Írás–Hagyomány-viszony eltérő szintjeinek egyházi gyakorlatban való megvalósulását firtatják, de implicit módon érintik a tanítóhivatalt tekintély gyakorlásának (intézmény), az Isten népében működő Szentlélek hatékony jelenlétének (karizma), az egyetlen kinyilatkoztatás aktualizálódásának nehézségeit is, mindannyiszor visszavezetve a helyes és torz alakzatok elkülönítésének kritériológiai problémájához.

Egy dolgot semmi esetre sem lehet többé megkérdőjelezni: a kinyilatkoztatás rögzített (írott) és eleven (szóbeli) átadása, a Szentírás és a Szenthagyomány minden életmegnyilvánulásában egy. Bármely kísérlet, amely e kettős-egy viszonyt akár a materiális, akár a formális szétválasztás (s ebből kifolyólag az alapvetően külsődleges viszonyítás) révén szeretné értelmezni, eleve elhibázott: torzult képe annak a csodálatos és élő isteni kinyilatkoztatásnak, amelynek középpontja és beteljesülése Jézus Krisztus. Ezért helyénvaló úgy gondolnunk, hogy egyetlen eleven valóság kettős-egy funkciójaként, s nem két különálló elemként kell közelítenünk a Szentíráshoz és a Szenthagyományhoz, csak így értjük meg helyesen a köztük való viszonyt. „Igaz ugyan, hogy ily módon régi, már klasszikusnak is nevezhető teológiai kérdésekre nem fogunk választ kapni, de legalább kimondhatjuk: *innen nézve a dolgokat*, már maguk a kérdések is rosszak. Ez pedig nem kis eredmény – s nem kis remény a jövőre nézvést”.²⁹²

²⁹¹ PETER LENGSELD, *Tradition und Heilige Schrift – ihr Verhältnis*, in JOHANNES FEINER - MAGNUS LÖHRER (szerk.), *Mysterium Salutis. Grundriß heilsgeschichtlicher Dogmatik*, vol. I, 463–496, itt: 490.

²⁹² TÖRÖK Cs., *i. m.*, 448.

REUSS ANDRÁS

A tradíció szerepe az evangélikus egyház életében és teológiájában – különös tekintettel az egyház egységére *

A tradíció szerepe az evangélikus egyház teológiájában

Amikor az augsburgi birodalmi gyűlésen 1530. június 25-én délután három órakor felolvasták a wittenbergi reformáció hívei nevében az *Ágostai hitvallást*, az előterjesztők nyugodt szívvel jelentették ki, hogy ők semmi újat nem hoztak, hanem a nyugati egyház tradícióját képviselik, és annak megőrzését kívánják: „semmi sincsen benne, ami a Szentírástól vagy az egyetemes egyháztól vagy a római egyháztól eltérne, amennyire ezt az egyházi írókból ismerjük.” És hozzátették még: „gyülekezeteink egyetlen hittételben sem térnek el az egyetemes egyháztól, csupán néhány olyan visszaélést hagytak el, amelyek újak és az egyházi törvények szándéka ellenére az elmúlt idők hibájából váltak elfogadottá”.²⁹³ Ez az érvelés mutatja, hogy olyan alapelvre hivatkoztak, amiről feltételezték, hogy az ellenfelek sem kifogásolják, hanem elfogadják.²⁹⁴ Ezeket a szavakat a felekezeti küzdelmek kezdetétől a huszadik század

* A Reformáció és ökumenikus párbeszéd teológia tanári konferencián 2017. január 26-án elhangzott előadás szerkesztett változata.

²⁹³ *Ágostai hitvallás* (ford. BÓDI E.- REUSS A.), (A Magyarországi Evangélikus Egyház hitvallási iratai. Konkordiakönyv 2; szerk. REUSS A.), 2008, 38. és 39.

²⁹⁴ Igazolja ezt az *Ágostai hitvallásra* cáfolat szándékával adott katolikus válasz: *Confutatio Confessionis Augustanae. Responsio Pontificia seu Confutatio Augustanae Confessionis*, in *Corpus Reformatorum* (szerk. KARL GOTTLIEB BRETTSCHEIDER) 27: 81–184, például a 16. cikkre adott feleletben, itt: 117.

második feléig ugyan nemcsak az Ágostai hitvallás szerzőjének, a vitákban halkán lépő Melanchthon temperamentumának tulajdonították, hanem elmarasztalóan fel is rótták neki, mert az ő túlzott kompromisszumkészségét látták benne.²⁹⁵ Pedig Luther sem gondolkodott másként, hiszen az ő tételeit, akár a skolasztikus teológusok ellen, akár a búcsú kérdéséről, áthatja ugyanez a meggyőződés: „Mindezekben nem akarunk mást mondani és hinni, nem is mondtunk semmit, ami ne lenne összhangban a katolikus egyházzal és az egyházi tanítókkal.”²⁹⁶

Ilyen meggondolások alapján vethette fel Joseph Ratzinger még freisingi dogmatikaprofesszorként a múlt század hatvanas éveiben, hogy az Ágostai hitvallást el lehetne ismerni az ökumenikus közeledés lehetséges alapjának. Az ugyancsak római katolikus Vinzenz Pfnür már a 70-es években kezdett doktori kutatásai során jutott el annak kijelentéséhez, hogy az Ágostai hitvallás „egyetlen egyházakat elválasztó tant sem tartalmaz” és „a közös keresztyén hit bizonyosságaként helyeselni lehet”.²⁹⁷ A megigazulástanról szóló előzetes vizsgálódásai alapján a 90-es években pedig Pfnür azt állapította meg, hogy a reformációnak a megigazulással kapcsolatosan a római egyházat elmarasztaló kifogásai nem ellenkeztek az akkori hivatalos egyház álláspontjával, hanem azok egyes korabeli teológusok tanítását érintik, és mindmáig megmarad figyelmeztető jelentőségük.²⁹⁸ Nyitva marad a kérdés, hogy akkor miért egyházszakadás, nem pedig az egyetemes egyház reformációja következett be.

²⁹⁵ Így például Heinrich Bornkamm; vö. WOLFHART PANNENBERG, *Die Augsburgische Konfession und die Einheit der Kirche*. In *Amt und Gemeinde* 31/2 (1980), 15.

²⁹⁶ A 95 tételben egyszer (12. tétel) hivatkozik a régebbi helyes gyakorlatra a korabeli helytelennel szemben (vö. *Luther Márton művei*, szerk. MASZNYIK ENDRE, 1: 18; *Weimarer Ausgabe* 178), de a skolasztikus teológia elleni disputációjából vett fenti idézet ugyancsak 1517-ben (*Disputatio contra scholasticam theologiam*, in *Weimarer Ausgabe* 1: 228, 34–36; *Martin Luther Lateinisch-Deutsche Studienausgabe*, szerk. WILFRIED HÄRLE, 1: 32. 33) ezt világosan ki is mondja.

²⁹⁷ Idézi W. PANNENBERG, *i. m.*, 16.

²⁹⁸ VINZENZ PFNÜR, *Die Verwerfungen der Confessio Augustana, der Apologie und der Schmalkaldischen Artikel hinsichtlich der Rechtfertigungslehre*, in KARL LEHMANN (szerk.), *Lehrverurteilungen – kirchentrennend? II. Materialien zu den Lehrverurteilungen und zur Theologie der Rechtfertigung*, Freiburg im Breisgau - Göttingen 1995², 208–209.

A sokszor idézett protestáns alapelv – a *sola Scriptura* – szerint, egyedül a Szentírás tekintendő a keresztyén hit és tanítás mértékének. A tradíció pozitív szemlélete miatt akár az Ágostai hitvallás, akár Luther fentiekben idézett érvelése meglepő lehet nemcsak római katolikusoknak, hanem mai protestánsoknak is. A wittenbergi reformáció ezek szerint nem önmagában a hagyományokhoz való ragaszkodást kifogásolta és nem önmagában a hagyományokat támadta, hanem a tradíciónak olyan alakulását, mondhatjuk burjánzását, amelyről úgy vélte, hogy deformálja a Szentírásban megőrzött apostoli tradíciót is. Nem a tradíció elvetése volt a cél, hanem az apostoli tradíció megőrzése a Szentírás ígéhez ragaszkodva. Hogy mennyire így volt, jól mutatja az is, hogy az *Ágostai hitvallás* védelmében írt *Apológiájában*²⁹⁹ Melanchthon nem Lutherre vagy más reformátorokra hivatkozik, hanem az egyetemes egyház addigi, ezerötven éves hagyományának íróira, akik közül bizonyos megállapításaik tekintetében egyeseket a Szentírás hiteles értelmezőinek, másokat félreértőinek tart, illetve bizonyos pontokon egyetért, más pontokon vitázik velük.

Talán még mindig hat az a körülmény, hogy a 16. századi augsburgi viták során az Ágostai hitvallás római cáfolatának szerzői és utódaik is félreértették az Ágostai hitvallás szándékát. Az úrvacsorával, a cölibátussal, a misével, a gyónással, a böjttel, a szerzetesi fogadalmakkal és a püspöki hatalommal kapcsolatos kritikák alapján bevezetett változtatásokat ugyanis nem orvoslást célzó tanításként fogadták, hanem mindezekkel szemben intézett frontális támadásként, amely lényegében ezek megszüntetésére irányul. A konfesszionális kor századaiban pedig, amelyet a frontok megmerevedése és értetlenség, sőt ellenségeskedés jellemezett, az evangélikusok – részben a felvilágosodás hatása alatt is állva – elhitték magukról azt, amit a katolikusok feltételeztek róluk.

Nemcsak római katolikusokra, de az evangélikusokra is az újdonság meglepetést kiváltó erejével ízeletünk korábban elképzelhetetlen megállapításokat. Így olyanokat, amelyekből a lutheri reformáció szándékának megértése olvasható ki: „A fiatal Luthert szinte egyfajta reform-ka-

²⁹⁹ Az *Ágostai hitvallás apológiája* (ford. WICZIÁN D.), in *Konkordiakönyv. Az evangélikus egyház hitvallási iratai* 2, Budapest 1957, 65–326.

tolikusnak nevezhetnénk.”³⁰⁰ A wittenbergi reformátor ebben a megközelítésben nem hagyománytörő, hanem a hagyomány őrzője: „A jelenlegi katolikus Luther-kutatás Joseph Lortz óta úgy látja, hogy Luther ebben a folyamatban, az ockhamizmussal vitatkozva és Ágostonhoz csatlakozva egy olyan katolicizmust küzdött le önmagában, amely valóban nem is volt katolikus, így pedig valami ősi értelemben katolikusat fedezett fel újra.”³⁰¹ És: „Így 1517-ben Luther 95 búcsúról szóló tézise mögött – teljesen mindegy, hogy valóban kiszögezte-e ezeket a wittenbergi vártemplomra vagy éppen levélben küldte el – nagyon is katolikus szándék állt.”³⁰² Ezért értelmetlen volna a tradíció valamely, bármelyik oldalról idealizált korábbi állapotának megőrzésére vagy visszahozatalára törekedni, mert „a felekezetek kora visszavonhatatlanul lejárt, és minden kísérlet, amely ezt romjain újra életre kívánná kelteni, eleve kudarcra ítéltetett. Ezen hosszabb távon sem a katolikus resztaurációs kísérletek, sem a 2017-es esztendő ünnepségei nem változtatnak semmit.”³⁰³ Ezzel szemben mindenkinek be kell látnia, hogy „elfogadó, egymástól tanuló ökumenére van szükségünk”.³⁰⁴ Ez ugyan nagyon nehéz utat jelent, de mégsem a semmiből indulunk.

A tradíció értelmezése

A tradícióról beszélve egyértelműen azonos a kiindulásunk. Az alap az, amit az apostol így határozott meg: „Mert ráépültetek az apostolok és a próféták alapjára, a sarokkö pedig maga Krisztus Jézus” (Ef 2,20 RÚF). Közös nevezetű ezt kinyilatkoztatásnak, vagy ha ennek egész tartalmát összefoglaljuk, egyszerűen hitnek, vagy megőrzendő drága kincsnek (*bonum depositum*, *parathéké*: 1Tim 6,20; 2Tim 1,14), vagy hagyománynak (*traditio*, *paradosis*: 1Kor 11,2; 2Thessz 2,15; 3,6). A katolikus

³⁰⁰ WALTER KASPER, *Luther Márton. Az ökumené jegyében* (MARTOS L. B. ford.), Budapest 2016, 20.

³⁰¹ W. KASPER, *i. m.*, 27.

³⁰² Uo. 27.

³⁰³ Uo. 42.

³⁰⁴ Uo. 69.

teológia hitletéteményről beszél, és ezzel fejezi ki azt a meggyőződését, hogy a tradíciónak része a Szentírás, mint az apostoli hagyomány összefoglalása, de beleérti az egyházat is, amelyre az apostoli hagyomány rá van bízva, és amely úgy őrzi meg azt, hogy továbbadja. Hasonló ehhez az evangélikus szemlélet, bár más hangsúlyai vannak. A kinyilatkoztatást, az evangéliumot mint Krisztus-eseményt mi sem úgy tekintjük, mint valami színházi előadást, amit vagy megnéznek az emberek vagy nem. A továbbadandó tradíció, és a tradíció mint a továbbadás eseménnyel, amelyben emberek vesznek részt, elválaszthatatlanul összetartoznak. Mivel a keresztyén hit alapja Jézus Krisztus, ezért a keresztyén hit rá van utalva a Jézus Krisztust valló hagyományra, de egyúttal részt is vesz benne. Ez az értelme Pál apostol kijelentésének, hogy a hit hallásból, tudniillik Isten ígéének, Krisztus beszédének hirdetéséből és hallásából van, azaz jön létre (Róm 11,17). Ez a hagyományozás az egyházban történik folyamatosan, amelynek során a kinyilatkoztatás-tradíció sokféle tradíciót hoz létre. Isten kinyilatkoztatott ígéje ezekben a tradíciókban hat, azonban meg kell különböztetni Isten ígét és a tradíciókat, amelyek azt továbbadják, de elválasztani sem lehet egymástól e kettőt, Isten ígét és a tradíciókat.³⁰⁵ Az evangélikusok az Ágostai hitvallással vallják: „Az egyház pedig a szentek gyülekezete, amelyben az evangéliumot tisztán tanítják és a szentségeket helyesen szolgáltatják ki.”³⁰⁶ Az egyház meghatározásának tehát elengedhetetlen (konstitutív) jellemzője és feltétele, hogy ott szolgálnak a kegyelmi eszközökkel. Ilyen értelemben mondjuk, de történetileg is helytállónak tartjuk, hogy az egyház az ige teremtménye (*ecclesia creatura verbi*). A tradíció tehát nem csupán a múlt emlékezete, hanem történés a jelenben, amikor a Szentlélek által az egyetlen tradíció a sokféle tradícióban hat és felszabadít.³⁰⁷ Mivel véges és esendő emberek azok, akik az egyházban a Szentírás magyarázatát és az ige hirdetést végzik, mi is szükségesnek tartjuk, hogy legyenek az

³⁰⁵ Vö. a Hit és Egyházszerződés (Faith and Order) 4. világkonferenciájának (Montreal, 1963) dokumentumát: *Scripture, Tradition and traditions*, in GÜNTHER GASSMANN (szerk.), *Documentary History of Faith and Order 1963-1993*, Genf 1993, 10–18.

³⁰⁶ Ágostai hitvallás (VII, 1), 24.

³⁰⁷ GERHARD EBELING, *Tradition VII. Dogmatisch*, in KURT GALLING (szerk.), *Religion in Geschichte und Gegenwart*, 1960³, 6: 977.

egyházban olyan mechanizmusok, amelyek védelmet nyújtanak az eltérésekkel szemben. Óvakodunk attól, hogy akár egyetlen – hivatala vagy karizmája miatt tévedhetetlen – embert, akár embereknek valamilyen többségét fogadjuk el az igazság letéteményesének, mert attól tartunk, hogy így az egyház lenne az ige megértésének egyetlen letéteményese és tulajdonképpen létrehozója (*scriptura creatura ecclesiae*).

A 16. század első felében, de még utána is több nemzedéken át, amikor Róma kivetette magából a reformációt, a reformáció hívei pedig nem találták helyüket a római egyházban, a lutheri reformáció a hozzá tartozó gyülekezetek nagy egyetértésére (*magnus consensus*) hivatkozhatott.³⁰⁸ A wittenbergi reformáció nem spiritualizálta az egyházat és nem fordított hátat neki. Luther számára ez elképzelhetetlen lett volna. Kis kátéjában írja: „Ebben az egyházban nekem és minden hívőnek naponként minden bűnt bőséggel megbocsát.”³⁰⁹ Nagy kátéjában pedig talán még határozottabb: „De a keresztyén gyülekezeten kívül, ahol nem hangzik evangélium, nincs bűnbocsánat sem és nem lehetséges szent élet sem.”³¹⁰ Az a modern mentalitás és sokszor hallott jelszó, amely Krisztust megvallja, de az egyháznak hátat fordít – Krisztus igen, az egyház nem – teljességgel elképzelhetetlen lett volna számára. Ezt a felvilágosodás korának protestánsai vallották, de a különféle megújulási mozgalmak hatására – reméljük – visszaszorulóban van.

Sola Scriptura és tradíció

A reformáció alapelveihez, hogy a Szentírás az egyedüli mérték (*sola Scriptura*), ma is ragaszkodunk, hiszen az Írás az apostoli bizonyosságtétel legősibb és leghitelesebb dokumentuma. Ez eredetileg sem azt jelentette és ma sem úgy értendő, hogy minden már meglévő tradíciót kirekeszt-

³⁰⁸ A hitvallás e szavakkal kezdődik: „A gyülekezetek nálunk nagy egyetértéssel tanítják...” *Ágostai hitvallás* (I, 1), 19.

³⁰⁹ MARTIN LUTHER, *Kis káté* (II, 6), in *Konkordiakönyv* 2, 60; PRÖHLE KÁROLY, *Luther Márton négy hitvallása*, Budapest 1983, 88.

³¹⁰ Uő, *Nagy káté* (II, 56; ford. PRÖHLE K.), in *Konkordiakönyv* 2, 158; PRÖHLE K., 203.

ve vagy ezután kialakuló tradíciónak megálljt parancsolva vissza kelle-ne, vagy vissza lehetne térnünk az apostoli korba.

Nevezetes wormsi vallástételében – „Itt állok, másként nem tehetek” – a pápával és a zsinatokkal szemben Luther sem pusztán a lelkiismeretre hivatkozott, amint a felvilágosodás hatására protestánsok értelmezték és katolikusok is az ő szemére vetették, hanem azt kérte, hogy a Szentírás bizonyosságaival vagy világos ész-okokkal győzzék meg, mert lelkiismerete Isten ígéjének foglya.³¹¹ Mögötte az a meggyőződés állt, hogy Isten ígéje egyértelmű és hatékony, az egyház pedig az ígének a teremtménye (*ecclesia creatura verbi*). Sommásan állapíthatta meg az evangélikus – római katolikus között bizottság, hogy Luther „noha hangsúlyozta a Szentírás egyedüli tekintélyét, nem magában olvasta a Bibliát, hanem az adott kontextusra figyelve és a korai egyház krisztológiai és szentháromsági hitvallásaival való összefüggésben vizsgálta az ige szándékát és jelentését. [...] és értelmezéseiben hivatkozott az egyházatyákra, különösen Szent Ágostonra. [...] Bibliaértelmezését a kor és a korábbi nemzedékek teológiai koncepcióival való közvetlen vita keretében fejtette ki.”³¹² Melanchthon még inkább figyelembe vette az atyák írásait, amelyeket az apostoli iratokhoz közelállónak tekintett, hiszen segítik a Szentírás megértését. De a tradíciónak nem tulajdonított normatív, hanem csak informatív jelentőséget. Az *Ágostai hitvallás*, amely névadónk, az emberek által bevezetett tradíciók megítélésében azt tekintette kritériumnak, hogy egyrészt nem tartalmazhatnak olyasmit, ami az üdvösség feltételének tekinthető, hiszen az üdvözülés rendjét egyedül Isten szabhatja meg, másrészt pedig nem lehetnek ellentétben az Írással.

Fontos tudatosítani, hogy a reformátori *sola Scriptura* elve, amelyet Luther alig használt, nem biblicista redukció volt, amely elvetette az ezerötyszáz éves tradíciót, nem csupán formális vagy materiális alapelv, amely semmit sem engedélyez, ami nincs a Szentírásban. Hiszen úgy értették, de úgy is tapasztalták, hogy az Írás ígéje mint Isten ígéje haté-

³¹¹ Vö. M. LUTHER, *A wormsi tárgyalások* (1521), ford. MÁRTON JENŐ, in *Luther Márton művei* 2 (szerk. MASZNYIK ENDRE), Pozsony 1905, 459.

³¹² A szembenállástól a közösségig. *Evangélikus–római katolikus közös megemlékezés a reformációról 2017-ben* (199) (ford. PAP K. M.), Budapest 2016, 76.

kony, teremtő, hitet ébresztő és megújító ige a Szentlélek belső bizonyosságtételének (*testimonium spiritus sancti internum*) segítségével. S azt tanították, hogy meg kell különböztetni Krisztust (aki Isten ígéje) és az Írást (amely a maga történetileg kialakult állapotában Krisztusról szól), amint az Írás segítségével meg kell különböztetni egymástól egyrészt a hagyományozó és a hagyománnyá váló egyházat és másrészt az egyházat teremtő isteni ígét, illetve Krisztust, az egyháznak a fejét.³¹³ A *sola Scriptura*-val tehát a reformáció is tradícióra támaszkodott és a mai evangélikus teológia sem tagadja meg a tradícióból azt, ami a Szentírással összeegyeztethető.

Amikor Luther a Szentírásba foglalt evangéliumot tartotta a mindennek fölött való mértéknek, akkor a páratlan isteni dinamikával ható, teremtő erejű ígét értette, amely „jó hírt, híradást, üzenetet jelent, amelyet ha eldalolunk, elbeszélünk, örvendezünk [...]. Jó hír és üzenet nekünk Isten evangéliuma és az Újtestamentum, amely az apostolokkal az egész világban elterjed, és a valódi Dávidtól származik, aki a bűnnel, a halállal és az ördöggel viaskodott, és ezeket legyőzte, hogy érdemet nem tekintve megváltást, igazságot, életet és üdvösséget hozzon mindenkinek, akiket fogva tart a bűn, gyötör a halál, akiken erőt vett az ördög, hogy mindannyiuknak békét adjon, és hazavezesse őket Istenhez. Ők pedig énekelnek, hálát adnak, magasztalják Istent, és vígan vannak mindörökké, ha hitük szilárd és állhatatosak maradnak.”³¹⁴

A harmadik nemzedék lutheri ortodoxiája a Szentírás tekintélyét a verbális inspirációról szóló tan segítségével nemcsak megszilárdította, hanem formálisan is kezelte, aminek következtében háttérbe szorult az üzenet éltető ereje, és ezzel „papiros-pápává” tette. A teológiai mérlegelésben az apostoli tradíciót jelentő Szentírás mellett pedig egyre nagyobb tekintélyre tettek szert a reformátorok (elsősorban Luther és Melanchthon), valamint a reformatori hitvallási iratok.³¹⁵

³¹³ G. EBELING, *i. m.*, 979.

³¹⁴ M. LUTHER, *Előszó az Újtestamentumhoz* (1522), in Csepregi Zoltán (szerk.), *Luther válogatott művei* 5, Budapest 2011, 287. (WA.DB 6: 3–4.)

³¹⁵ WOLF-DIETER HAUSCHILD, *Tradition V. Mittelalter bis Neuzeit*. in *Theologische Realenzyklopädie* 33 (szerk. GERHARD MÜLLER), Berlin - New York 1977–2004, 715.

Ennek ellenére újra meg újra felbukkant az a veszély, ami ellen a reformatori atyák eredetileg küzdöttek, nevezetesen, hogy nem a Szentírás lett a legfőbb mérték. A dogmatizmusba süllyedt ortodoxiát a pietizmus azzal igyekezett orvosolni, hogy a Szentírást értelmező magyarázatok helyett magának a Szentírásnak az olvasását és tanulmányozását propagálta. Itt viszont a hívő ember átélése és hitbeli tapasztalata lett a megértés és a hit mértéke. A felvilágosodás még inkább eltávolodott mindenféle tradíciótól, amikor a mindenféle előfeltétel nélküli értelmezést tekintette a helyes kiindulópontnak. A valóságban az emberi racionalitást tette a hit feltétlen mértékévé. A változó időben tehát az evangélikus teológia egyes irányzatait is mindkét véglet megkísértette, az is, hogy teljesen hátat fordítsanak a tradíciónak, és az is, hogy dogmatizmusba merevedjenek.

Megemlíthető, hogy a maga idejében Luther még többet és még élesebben vitatta azok igazát, akik minden hagyományt elvetve a Szentlélek közvetlen sugalmazására hivatkoztak a Szentírás értelmezésében. A reformáció részéről kevésbé súlyosan marasztalták el tradicionalizmust, mint az entuziazmust, amely valamely ember –, legyen bár mégoly Lélekkel megajándékozott – kizárólagos tekintélye alapján értelmezi Isten igéjét.³¹⁶ Gerhard Ebeling ezt a veszéllyel indokolja, hogy az ilyen tekintéllyel felruházott ember, vagy akinek ilyen tekintélyét a közösség elismeri, nem tartozik sem történeti, sem hermeneutikai számadással, tehát felülemelheti magát a Szentíráson is.³¹⁷ Mindenféle hagyomány és dogma teljes elvetése ma is számos közösségnek alapelve vagy inkább jelszava. Amikor arra hivatkoznak, hogy náluk nincs tradíció, csak a Szentírás a mérték, és valóban nincs írott dogmájuk vagy hitvallásuk, de vannak kialakult szokásaik és tanításuknak egy bizonyos kialakult formája, ezzel a Szentírás mellett vagy fölött az értelmező ember tekintélyét esetleg legitimálhatják.

A római egyház elsősorban a második vatikáni zsinat óta nagy utat tett meg. A trienti zsinaton az isteni igazságnak az „írott könyvekben és

³¹⁶ *Schmalkaldeni cikkek* (III, 8, 3–6; ford. PÁLFY M.), in *Konkordiakönyv* 1957, 2: 38–39; PRÖHLE K., i. m. 302. Ezen a helyen Luther ezért a pápát is entuziasztának mondja.

³¹⁷ G. EBELING, i. m., 978.

íratlan hagyományokban³¹⁸ fennmaradt két forrását vallotta. Az első vatikáni zsinat az „Isten írott vagy hagyományozott ígéről” szól, és hozzáteszi: „amit az Egyház akár ünnepélyes határozat, akár rendes és egyetemes Tanítóhivatala útján Istentől kinyilatkoztatott hitigazság gyanánt élénk bocsát”.³¹⁹ A II. Vatikáni Zsinat *Dei verbum* dogmatikai határozata a Tanítóhivatal kizárólagos feladatának mondja Isten írott vagy áthagyományozott ígérének magyarázatát, s kijelenti: „Ez a Tanítóhivatal nem Isten szava fölött, hanem annak szolgálatában áll, csak az áthagyományozottat tanítja, amennyiben ezt a hagyományt isteni parancs alapján, a Szentlélek vezetésével áhítatosan hallgatja, szentül őrzi, hűségesen kifejti, és a hitnek ebből az egyetlen letéteményéből meríti azt, amit Isten kinyilatkoztatásként, hogy higgyük, élénk ad.”³²⁰ Az isteni írások alkotják – igaz ugyan, hogy a szent hagyománnyal együtt – az egyház hitének legfőbb szabályát,³²¹ és a szent teológia is „a szent hagyománnyal együtt Isten írott ígérére mint örök alapra támaszkodik”.³²² E megállapításokra alapozva Joseph Ratzinger már 1965-ben kijelentette, hogy van igazsága Luther felismerésének, mely szerint a Szentírás a primer, a hagyomány a szekunder, és hogy a Szentírás egyértelműen mértéknek tekintendő a tanítóhivatallal szemben, de a kettő közötti határvonalat nem mindig húzták meg világosan.³²³

Kristálytisztán fogalmaz 1580-ban az *Egyességi irat*: „Hisszük, tanítjuk és valljuk, hogy az egyetlen szabály és mérték, amely szerint minden tanítást és tanítót értékelnünk és megítélnünk kell, egyedül az Ó- és Újszövetség prófétai és apostoli iratai [...] Egyéb iratokat pedig – akár ré-

³¹⁸ HEINRICH DENZINGER - PETER HÜNERMANN, *Hitvallások és az egyház tanítóhivatalának megnyilatkozásai*, szerk. Burger Ferenc. Bátonyterenye - Budapest 2004, 1501.

³¹⁹ H. DENZINGER - P. HÜNERMANN, *i. m.*, 3011.

³²⁰ *Dei Verbum* 10; in H. DENZINGER - P. HÜNERMANN, *i. m.*, 4214.

³²¹ *Dei Verbum* 21, in H. DENZINGER - P. HÜNERMANN, *i. m.*, 4228.

³²² *Dei Verbum* 24; in H. DENZINGER - P. HÜNERMANN, *i. m.*, 4231.

³²³ Ratzingert idézi MICHAEL BEINTKER, *Tradition VI. Dogmatisch*, in *Theologische Realenzyklopädie* 33. (szerk. GERHARD MÜLLER), Berlin - New York 1977–2004, 723. Ha a tradíció és a Szentlélek vagy a tradíció és a Szentírás között nem tesznek különbséget, annak az eredménye az apostoli örökség és az emberi-történeti tradíciónak zavaros keveréke (KARL GERHARD STECK, *Tradition*, in *Evangelisches Kirchenlexikon* 3. (szerk. HEINZ BRUNOTTE - OTTO WEBER), Göttingen 1961–622, 1473).

gebbi, akár újabb tanítók írták azokat, bárkik legyenek is –, nem tarthatunk a Szentírással egyenlő értékűnek, hanem valamennyit alá kell rendelnünk annak. Ezek semmi mások, csak annak tanúi, hogy az apostoli kor után a próféták és apostolok tanítását a világ mely részén és milyen formában őrizték meg.”³²⁴

A kristálytiszta meghatározásban implicit módon benne van, hogy a Szentírás úgy lehet nem csupán teoretikus alapelv, nemcsak formális mérték vagy legfőbb szabály, ha elevenen folyik a Szentírás olvasása és tanulmányozása. A Szentírás-elv, a *sola Scriptura* ugyanis azt az állandó feladatot jelenti, hogy ismerjük, értsük és tartalmát korunk számára közvetítsük. Mivel pedig a Szentírás tekintélyének elismerésében egyetértés van közöttünk, az ökumenikus közeledésben és az egyház egységért való fáradozásban kitüntetett jelentőséget kell tulajdonítanunk a Szentírás közös tanulmányozásának. Örömmel állapíthatjuk meg, hogy ez már folyik szóban és személyesen, de írásban is. Reménységünk, hogy a Szentírásba foglalt igével foglalkozva a Szentlélek munkája segítségével Isten igéje élőnek és hatónak bizonyul az egyház által a világ számára és magának az egyetemes egyháznak a számára is.

Tradíciók

A dolgok mélyébe látott Augustinus egyházatya, amikor így írt: „Végül itt lesz Isten irgalma, hogy talán mindenkinek elég legyen, és megérthesse ki-kí, amire képes, mert aki beszél, elmondja, amit tud. Mert ki tudja elmondani ezt, ahogy van? Merem azt mondani, testvéreim, esetleg még János sem mondta el, ahogy van, hanem ő is csak úgy, ahogy tudta, mert az Istenről ember beszélt, és bár Isten ihlette, de mégis csak ember. Mivel ihletett volt, valami fontosat mondott, ha nem lett volna sugallata, semmit nem mondott volna, mert valóban ihletett emberként nemcsak azt mondta el, ahogy van, hanem azt, amit képes, azt mondta az ember.”³²⁵ Mély bölcsességgel látta, hogy az evangélium továbbadásában milyen nagy szerepe van az ember adottságainak és képességeinek, hogy Isten nem kikapcsolja, hanem felhasználja ezeket.

³²⁴ *Egyességi irat (Az Epitomé bevezetése, 1-2)*, (ford. BOHUS I.), in *Konkordiakönyv* 5 (szerk. REUSS ANDRÁS), Budapest 2015, 38.

³²⁵ AURELIUS AUGUSTINUS, *Beszédek Szent János evangéliumáról* (I, 1), (ford. RÉVÉSZNÉ BARTÓK G.), Budapest 2008, 19–20. (Korrigált szöveg, RA)

Ma ezt úgy fejezzük ki, hogy a keresztyén hit a megértés és a továbbadás folyamatában alá van vetve, azaz ki van szolgáltatva a történelem olyan feltételeinek, mint a nyelv (és a szokások, rítusok), identitástudat és változandóság. Ezek felől halljuk meg a tradíciót és közelítünk feléje, így értjük meg vagy értjük félre. A legfőbb kérdés, hogy ezek a tradíciók hűségesen és hitelesen írják-e le és adják-e tovább a tradíciót, a megőrzendő drága kincset, a hit alapját, az evangéliumot, a keresztyén hit lényegét és gazdagságát. Az evangéliumok és a levelek eltérő hangsúlyokkal, olykor egymással nehezen összeegyeztethetően tesznek bizonyosságot Jézus Krisztusról, és ezzel a hit kifejezésének, a tradíciónak nemcsak stilisztikai, hanem tartalmi sokféleségére is utalnak. Az egyetlen Krisztus-tradíciót a tradíciók többfélesége adja tovább.

A történeti és emberi esetlegességek és töredékesség miatt ezt vagy azt a tradíciót nem azonosíthatjuk a tradíció (hitletétemény, Krisztus evangéliuma) teljességeként.³²⁶ Ugyanakkor bízhatunk abban, hogy a Szentlélek megvilágosító munkája révén ezek a különböző tradíciók hitelesek, igazak, megbízhatóak, még ha van is eltérés közöttük abban, hogy – Pál apostol szavával – az egyetlen alapra aranyat, ezüstöt, drágakövet, fát, szénát vagy szalmát építenek (1Kor 3,12).

Az ökumenikus fáradozásnak a súlyos kérdései az egyetlen kinyilatkoztatásból fakadó többféle tradíció láttán vetődnek fel: Meddig tekinthető gazdagságnak a különbözőség? Mi az a pont, amikor a különbségek már feloldhatatlan ellentétek hordozói? Hol van az a határ, amikor annyira különböznek, hogy kétségbe kell vonnunk a másik keresztyéniséget? Élhetnek-e különböző teológiai felfogású keresztyének egymás mellett úgy, hogy egymást mégis keresztyénnek tartják? Lehetséges-e, hogy különbözőnek maradván együtt mégis a Krisztus testének egységét élik meg a körülöttük levő világ számára is?

Azon kívül, hogy számos felekezeten belül található olyan tanításbéli, teológiai különbözőség, amely esetleg mélyebb, mint az, ami őt egy másik felekezettől elválasztja, érdemes figyelni a különböző tradíciók közelítését célzó törekvések három tipikusnak mondható eredményére:

³²⁶ G. EBELING, *i. m.* 977.

Először az európai evangélikus és református egyház ún. *Leuenbergi konkordiája* (1973),³²⁷ amely a két felekezetet elszakító viták érveit tiszteletben tartva, de azok folytatása és aligha remélhető megoldása helyett azt foglalta össze, amiben ma egyet tudnak érteni. Ennek alapján pedig kinyilvánította a szószék- és oltárközösséget.

Azután megemlítendő ebben az összefüggésben az Egyházak Világtanácsa Hit és Egyházszervezet (*Faith and Order*) bizottságának dokumetuma, az ún. *Limai dokumentum*,³²⁸ amelyet a római katolikus delegátusok is aláírtak. Ez az irat úgy mutatja be a különböző felekezetekhez tartozó egyházak tanítását a címében megnevezett témákban (keresztség, úrvacsora, egyházi szolgálat), hogy tiszteletben tartva kinek-kinek a saját álláspontját, megértésre törekszik a másik tanítása iránt. Nem nevezhető tehát konszenzust elérő iratnak, hanem konvergenciára törekvőnek és arra serkentőnek a saját álláspont feladása nélkül.

Végül pedig új útra lépett ebből a szempontból az Augsburgban 1999-ben aláírt *Közös nyilatkozat* a megigazulás tanításáról, amikor a gondosan megfogalmazott konszenzus fényében elfogadhatónak, tehát nem elválasztónak tekintette „a megigazulás értelmezésének nyelvében, teológiai megformálásában és hangsúlyaiban megmaradó” és egyenként számba vett különbségeket.³²⁹

A meggondolások között fontos szempont annak a felismerése, hogy a szekularizált korban sokszor még hívő embereknek is nehézséget okoz az évszázadokkal ezelőtti viták megértése, aki keresztyén hitét ráadásul nem is elsősorban az egykori viták mentén szeretné megélni. A tradíció idegensége ezért sokszor akadály a tradíciósá válásnak. Megváltozott tehát a tradíciók megértésének helyzete, mint például más tradicionális vagy missziói környezetben, ahol a tradíció lehet segítség, de akadály is. Márpedig a tradíció igazságának érvényesülnie kell a továbbadás tra-

³²⁷ *A Leuenbergi Konkordia. Az európai reformátori egyházak egyessége*, in *Theologiai Szemle* 18/3–4 (1975), 104–106; *Lelkipásztor* 50/3 (1975), 133–139.

³²⁸ *Kereszttség, úrvacsora, lelkesi szolgálat*, in *Theologiai Szemle* 29/4 (1986), 193–211.

³²⁹ *Az evangélikus – római katolikus Közös Nyilatkozat a megigazulás tanításáról és ünnepestélyes aláírásának dokumentumai*, 40. (ford. HAFENSCHER K. - KRÄNITZ M. - PUSKÁS A. - REUSS A. - VINCZE K.), Budapest 2000, 19.

dícióinak ellenében is.³³⁰ A teológiának és az igehirdetésnek pedig pontosan az a feladata, hogy végiggondolja azt, ami igazán hordoz és igazán a lényeg, és azt adja tovább a tradíciót elvesztő és ezáltal károsodott ember számára.³³¹ Elevenen kell tartanunk a keresztyénségnek azt a hagyományát, amely mindig is törekedett a hit közös megfogalmazására, a régi megfogalmazások újragondolására, új kérdések felvetésére, régi kérdések megkérdőjelezésére. Az egyház egysége iránti elkötelezettség pedig késztesen arra, hogy ezt együtt, egymást keresve tegyünk. Csak szaporítjuk problémáinkat és szétszakítottságunkat, ha úgy lépünk, hogy egymásra nem vagyunk tekintettel.³³²

Egyet lehet értenünk a jezsuita Szabó Ferencel, még ha nem is tudjuk egészen elképzelni, hogy a valóságban mit jelent, amikor ezt írja: „A jövő egységben természetesen helyet kell hagyni a jogos pluralizmusnak, hiszen az igazi egység nem beolvaszt, hanem differenciál, megőrzi az egyes összetevők színes gazdagságát.”³³³

A Krisztus egyetlen egyházában élő tradíciók gazdagságáról szólva, nem hallgathatunk a különbözőséggel természetesen együtt járó igazolási kényszer vagy az igazságért való versengés fájdalmas következményéről. A prozelitizmusra gondolok, ami összeférhetetlen az egyetlen hitletetémmennyel vagy Krisztus egyetlen evangéliumával, ha a kereskedelmi fogásként ismert árukapcsolás módján vagy manipulációval, a másik hibájának felemlgetésével vagy lelki kényszerrel akarjuk magunkhoz kötni a másik tradícióban élőket.

Tradíció az evangélikus egyház életében

A közös tradícióban eredő gyökereinket illusztrálta, de a problémákat el is takarta a lundi reformációi megemlékezés 2016. október 31-én, ahol

³³⁰ G. EBELING, *i. m.*, 980.

³³¹ M. BEINTKER, *i. m.*, 720.

³³² Gondolhatunk itt római katolikus részről a szeplőtelen fogantatás (1854), a pápai primátus és tévedhetetlenség (1870) és Mária mennybevételének (1950) deklarálására, ami protestáns oldalon, protestáns részről pedig a nők ordinálására, ami viszont római oldalon vált ki ellenérzést és elutasítást.

³³³ SZABÓ FERENC, *Ecclesia semper reformanda. Változások a katolikus egyházban*, in *Credo* 22/2 (2016), 5–14, itt: 13.

– legalábbis ami az öltözetet illeti – Ferenc pápát csak fehér pileolusa és stólájának bojta különböztette meg a megszólaló és a skandináviai tradíciót követő evangélikusoktól. Ennek alapján azt lehetne gondolni, hogy a tradíció dolgában minimális a két felekezet közötti különbség.

A reformáció persze őrizni és helyreállítani igyekezett az evangéliumi tradíciót, de szakított is az evangélium szempontjából elfogadhatatlannak tekintett tradíciókkal. Az újonnan keletkező hitvallások és az ezekkel élő közösségek pedig új tradíciókat hoztak létre. Más tradíciók pedig a reformatori szándék ellenére sorvadtak el és veszttek ki. Olyan új tradíciók is keletkeztek, amelyeknek a formáját nem a reformáció adta meg, mint például a herrnhuti bibliaolvasó útmutató használata és a Szentírás értelmezésének abból burjánzó gyakorlata. Némelyik szokás kényszerhelyzet következtében kopott ki vagy honosodott meg. A változások problémáit röviden öt példán érzékeltetem.

Az evangélikus tradícióból, legalábbis Magyarországon szinte teljesen eltűnt a *keresztvetés* szokása. Akármilyen is volt az oka, Luther dokumentáltan a keresztesítés és a rendszeres egyéni reggeli és esti imádság részének tartotta. A liturgikus megújítások során az elmúlt évtizedekben törekvések tapasztalhatók felélesztésére. Helyeselhető a lelkészek használatára szánt liturgikus könyvünkben az az indoklás, hogy „a keresztesítés hitvallás mások és önmagam számára, amellyel megvallom: Krisztushoz tartozom, meg vagyok jelölve a keresztes jellel.”³³⁴ És nem minősíti a keresztesítést közömbös dolognak, hanem szabad lehetőségnek mondja, tehát aki kereszteset vet, nem különb, mint az, aki nem vet kereszteset, és aki nem vet kereszteset, nem különb, mint az, aki kereszteset vet. Érdekes viszont, hogy a hívek részére készült kiadványok még ritkán érintik a témát.³³⁵ Talán jobb is, ha nem túlságosan elvárt és erőltetett szokás, hanem a példákat látva és a buzdítást meghallva belső igény táplálja elterjedését.

A skandináv evangélikusoknál érthető történeti okokból mindig is használatban voltak a *színes liturgikus viseletek*, és ezt magukkal vitték Amerikába is. Itthon viszont talán még olyan lelkészek is berzenkednek ellene, akik külföldi szolgálatuk során elfogadták, hogy ilyen viseletbe

³³⁴ *Evangélikus istentisztelet. Liturgikus könyv.* Budapest 2007, 46.

³³⁵ *Gyülekezeti liturgikus könyv.* Budapest 2007, 164, 181, 207, 217.

öltöztessék őket. Ez is mondható közömbös dolognak, de jogosan kérdeznek mások, hogy miért nézzük le vagy tagadjuk meg azt az öltözetet, amelyet elődeink évszázadokon át viseltek. Ez a viselet, az ún. Lutherkabát is egy tradíció, fiatal tradíció – amint persze a színes liturgikus öltözetek sem pontosan azok már, amelyeket a reformáció előtt viseltek.

Egyfajta tradíció az is, hogy *milyen gyakran veszünk úrvacsorát*. A reformáció talán úgy hangsúlyozta nem kötelező voltát, hogy nemcsak az úrvacsorázók száma esett vissza, hanem az úrvacsorai alkalmak is megritkultak. Ez a tendencia csak erősödött a felvilágosodás idején. Az elmúlt hetven évben az evangélikus egyházban is gyakoribb lett az istentisztelet úrvacsorával. Tehát visszatérünk egy tradícióhoz, amit üdvözölni lehet. Kifogásolni kell viszont, ha ez olyan formális hivatkozásokkal történik, mint hogy az úrvacsora hozzátartozik az istentisztelethez, hogy nem szabad a szentséget elhanyagolni stb. Ezzel pedig a szentség dologi és objektivizáló (*ex opere operato*) felfogása felé közelítünk. Holott azt kellene sokkal inkább tennünk, amit az *Ágostai hitvallás* gyülekezetei tettek: „Figyelmeztetik az embereket a szentség méltóságára és arra is, hogyan kell vele élni, milyen nagy vigasztalást ad a rettegő lelkiismeretnek, hogy tanuljanak Istenben hinni, minden jót Istentől várni és kérni.”³³⁶ Vagyis az ige egyházában az ige ne szenvedjen rövidséget.

Elsődlegesen nem a reformáció általi elutasítás, hanem szükséghelyzet hozta úgy, hogy Krisztus egyházának életét a *successio apostolica* nélkül éljük és a lelkészi szolgálatot is így végezzük. Az *Ágostai hitvallás* az egyházi hivatal dolgában még a latin rendet feltételezte, és Melanchthon halk lépteire és bölcsességére volt szükség, hogy kimondja: „Nem arról van most szó, hogy a püspökök lemondjanak hatalmukról, egyedül azt kívánjuk tőlük, engedjék meg az evangélium tiszta tanítását, és könnyítsenek azon a néhány rendszabályon, amely bűn nélkül nem megtartható.”³³⁷ A presbiteri szukcesszió dolgában ugyan Hieronymusra és ezzel régi tradícióra is hivatkozhatott,³³⁸ de ezt a szükséghelyzet, nem pedig a történeti episzkopátus elvetése diktálta. A 20. század első

³³⁶ *Ágostai hitvallás* (XXIV, 7), in *Konkordiakönyv* 2 (szerk. REUSS A.), 2008, 42.

³³⁷ *Ágostai hitvallás* (XXVIII, 77), in *Konkordiakönyv* 2 (szerk. REUSS A.), 2008, 67.

³³⁸ *A szembenállástól a közösségig* (171), 2016, 67.

felének egy ökumenikus találkozásán az uppsalai érsek felajánlotta egyik püspökünknek az apostoli szukcesszió átadását. A szájhagyomány szerint az érintett püspök ezzel a lehetőséggel nem élt, mert nem akart olyan színben feltűnni, mintha lebecsülné az előtte jártakat, akik ebben nem részesülhettek. E találkozások nyomán mégis szokássá lett tradíciónak mondható, hogy külföldi püspököket hívnak meg a püspöktátra, más felekezethez tartozó lelkészeket a lelkészavatásra. Az ilyen gesztusokat némelyek a történeti episzkopátus elfogadása irányába tett lépéseknek tekintik.

Az ötödik a *katolikus* vagy *egyetemes* szó az Apostoli hitvallás mai szövegében. A kassai jezsuiták által 1674-ben kinyomtatott elemi iskolai olvasókönyv még lefordította a *catholicus* latin szót. A hitvallás szövegében ott ugyanis így olvasható: „közönséges keresztyén Anyaszentegyházat”.³³⁹ Itt a közönséges szó természetesen régi jelentésében értendő: általános, mindenfelé vagy mindenkire kiterjeszkedő,³⁴⁰ illetve mindenkor, egyetemesen érvényes.³⁴¹ A 19. században az evangélikusok így mondták: „egy közönséges keresztyén anyaszentegyházat”,³⁴² míg a 20. században a közönséges szót elhagyva mondták: „egy keresztyén anyaszentegyházat”.³⁴³ A katolikusoknál 1989-ben „egy katolikus, keresztyén”, 2002-ben pedig az ún. ökumenikus fordítás elfogadása után már katolikus Anyaszentegyház szerepel.³⁴⁴ Ezzel a fordítással kapcsolatban kell megemlíteni, hogy a nem katolikusok elfogadták és tudtommal mindenütt használják a katolikusok által java-

³³⁹ *Libellus alphabeticus. Abces könyvecske, Cassoviae [Kassa], 1674., 6b.* (szerk. B. BALSÁI JOLÁN) Hasonmás kiadás, 1991.

³⁴⁰ BALLAGI MÓR, *A magyar nyelv teljes szótára*, 2, Pest 1873, 134.

³⁴¹ *Magyar értelmező kéziszótár* (szerk. JUHÁSZ JÓZSEF et al.), Budapest 1972, 791.

³⁴² KARSAY SÁNDOR - CZÉKUS ISTVÁN, *Agenda vagyis az egyházi szertatások végrehajtásának módja*. Első kötet. Budapest 1889, 4. GYURÁTZ FERENCZ, *Kézi Agenda*. Pápa 1889³, 200.

³⁴³ M. LUTHER, *Kis káté*, Győr 1929, 5; RAFFAY SÁNDOR, *Agenda*, Budapest 1932, 372; *Keresztyén énekeskönyv, a Dunántúli énekeskönyv rövidített kiadása új résszel*, Budapest 1955, *Agenda* (szerk. KÁLDY ZOLTÁN), Budapest 1963, 5; *Agenda* (szerk. PRÓHLE KÁROLY), Budapest 1986, 9.

³⁴⁴ *Hozsanna!* (szerk. BÁRDOS LAJOS - WERNER ALAJOS) Budapest, 1989, 6. *Hozsanna!* (szerk. BÁRDOS LAJOS - WERNER ALAJOS), Budapest 2002, 6.

solt egyetemes szót, míg a katolikusok kihátráltak javaslatuk mögül és hivatalosan továbbra is a katolikus szóhoz ragaszkodnak. Köszönet a katolikusoknak, hogy segítettek a többieknek meggyökereztetni a jó magyar kifejezést. Csak remélni lehet, hogy amikor ők mondják az *Apostoli hitvallást*, akkor az egy katolikus anyaszentegyházba ők is be-leértik a többieket.

Tradícióink és az ökumené

Előadásomban igyekeztem a kapott feladathoz ragaszkodni és az evangélikus egyház életéről és teológiájáról beszélni. Egy ilyen találkozásnál, amikor három tradíciót képviselünk, talán nem lehet csak a saját tradíció elemeinek és szempontjainak ismételgetésével, de ugyanakkor folytonos összehasonlítás nélkül sem megértetni magunkat. Ez azonban nem minden áron és az igazság ellenében történik, hanem szükséges ahhoz, hogy a magunk helyét meg tudjuk határozni.

Az alap, amelyen állva hiszünk, ugyanaz: az apostoli tradíció, amint az a Szentírásból megismerhető. Az evangéliumnak ezt a tradícióját, amely az Atyaisten kinyilatkoztatásában gyökerezik, amelynek középontja a Jézus Krisztusban, a Fiúban kapott üdvösség, és amelyet a Szentlélek munkája elevenít meg bennünk. Ez nem kőbe vésett szobrok merevsége, hanem mozgással és növekedéssel teli élet és szolgálat, melyben továbbadjuk a ránk bízott drága kincset és magunk is egyre teljesebben részesedünk benne. Egymásra figyelésünk értelme nem az, hogy egymáshoz alkalmazkodjunk, hanem az, hogy együtt növekedjünk abban, aki a fej, a Krisztusban.

SZÚCS FERENC

A tradíció értelmezése a református teológiában

A hagyomány kérdése a református teológiai gondolkodásban általában három összefüggésben kerül elő. Az első – és történetileg a legkorábbi –, a *sola Scriptura* (egyedül a Szentírás) értelmezése körüli vita, amelyet a reformáció formai alapelveinek is szokás nevezni, amelyből az olyan tartalmi alapelvek is következnek, mint az *egyedül kegyelemből* (*sola gratia*) *egyedül hit által* (*sola fide*). Ide sorolhatjuk továbbá az apostoli hit folyamatosságának (*successio*) és megőrzésének kérdését (a püspöki és papi tisztség felfogásával együtt), míg végül általános, egyház-szociológiai értelemben beszélhetünk az egyetemes és a sajátos felekezeti örökség őrzésének, továbbadásának és megújulásnak a feszültségéről is.

A *sola Scriptura* elvet Luther nevéhez szokás kapcsolni, bár magát a kifejezést ő még nem használta. Mégis, a Szentírásra, mint kizárólagos tekintélyre történő hivatkozás az ő személyéhez köthető. A Wormsi Birodalmi Gyűlésen (1521) hangzott el az alábbi híres mondat: „amíg engem szentírásbeli bizonyságokkal, vagy észérvekkel meg nem győznek (mivel nem bízom kizárólag sem a pápában, sem a zsinatokban, mivel jól tudjuk, hogy gyakran tévedtek és egymásnak ellent mondtak), addig én az általam idézett szent írásokhoz vagyok kötve és lelkiismeretem Istent Igéjének foglya.”³⁴⁵ Az idézetből egyértelműen kiderül, hogy az Írás-elv, mint egyedüli norma, felette áll számára mind a hagyománynak, mind az egyházi tekintélynek. Nem pusztán arról van szó, hogy az új-

³⁴⁵ ERIC LUND (ed.), *Documents from the History of Lutheranism 1517-1750*, Fortress Press, Minneapolis 2002, 32.

kor emberének lelkiismereti szabadsága kerül szembe az intézményi tekintéllyel, hanem egy új tekintély jelenik meg, amely felette áll nemcsak a hagyománynak, hanem az egyén lelkiismeretének is. Az ésszerű érvekre történő utalást abban az összefüggésben kell értenünk, amely olyan külső mércét keres, amely független a hagyomány ellentmondasságától, és amely a lelkiismereti döntésben biztos iránymutatást jelent.

Luther személyes életében és teológiai fejlődésében már korábban is döntő szerepe volt a Bibliának. Szerzetesi életének gyötrő kérdéseire a Szentírásban találta meg a válaszként a „kegyelmes Istent” már az erfurti kolostorban, a szentírástudomány doktoraként és egyetemi tanáraként pedig következetesen alkalmazta az írásmagyarázatban az eredeti szövegek pontos, grammatikai értelmezését (*Hebraica et Graeca veritas*). A klasszikus forrásokhoz való visszafordulást előkészítette a humanizmus és a reneszánsz, – wartburgi tartózkodása alatt fordításához maga is Erasmus görög Újszövetség kiadását használja, – a Biblia hozzáférhetőségéhez pedig nagyban hozzájárult a reformáció századát néhány évtizeddel megelőző technikai felfedezés, a mozgó betűs könyvnyomtatás. Johann Gutenberg negyvenkét soros hatalmas Bibliája már 1455-ben Mainzban megjelent, így a bibliakiadásoknak már volt némi hagyománya Luther előtt is. Ezek a kiadások azonban a *Vulgata* szövegét használták.³⁴⁶

A Szentírás és az egyházi hagyomány szembeállításának szintén megvolt már a maga korábbi előtörténete. John Wyclif (+1384) már a tizennegyedik század derekán egy pamfletben fejtette ki, hogy a Szentírás és az evangélium tekintélye nagyobb, mint az egyházé. (A mű címe: *Hogyan erőlködnek az Antikrisztus és szolgálai a Szentírás lerombolásán.*)³⁴⁷ Wyclif tanai cseh oxfordi peregrinus diákokon keresztül érkeztek a kontinensre és Jan Hus prágai egyetemi tanárhoz is. *De Ecclesia* című műve nagyrészt Wyclif művének átirata.³⁴⁸ Luthernek az a mondása, hogy „mi

³⁴⁶ DR. RÉVÉSZ IMRE - DR. SEGESVÁRY LAJOS, *Az egyháztörténelem alapvonalai*, Debrecen 1936, 130.

³⁴⁷ ALAN P. F. SELL, *John Wiclif (d.1384) Anniversary Reflections*, in *Reformed World*, Vol. 38 (1985) 5, 295. (How Antichrist and his Clerks travail to destroy Holy Writ)

³⁴⁸ *I. m.*, 293.

mindnyájan húszíták vagyunk”, szorosan kapcsolódik a Szentírás egyedüli tekintélyének ehhez a történeti előzményéhez is.

A helvét reformáció tovább hangsúlyozta az Írás tekintélyének elsőbbségét az egyházzal és az interpretáló tradícióval szemben. Szinte valamennyi református hitvallás a Szentírás egyedüli normatív szerepével kezdődik és azzal a merész azonosítással, amely szerint a „Szentírás Isten igaz Igéje”.³⁴⁹ E mellett nyomós érvet találtak magában az Újszövetségben, ahol mind Jézus, mind az apostolok gyakran hivatkoznak az írásokra. Pál apostol még a Jézus halálára és feltámadására vonatkozó hitvallást is azzal a formulával kapcsolja össze, hogy mindez az „írások szerint” történt (1Kor 15,3). Ez olyan teológiai terminológiának tekinthető (*kata tasz graphasz*)³⁵⁰, amely később a *Niceai Hitvallás* szövegébe is belekerült. A szent szövegeknek ez a tekintélye az orális hagyománnyal szemben látható már az Újszövetség nagyszámú ószövetségi idézetének esetében is, még ha legtöbbször a diszkurzív, szabad idézés formájában szerepelnek is. Ez olyan mélyen gyökerezik a zsidó hagyományban, hogy óvatosságra int az olyan közkeletű vélekedésekkel szemben, amelyek az írásbeliség elsőbbségét csupán a római jogi szemlélet érvényesülésének tekintik (*verba volant, scripta manent*). A prófétai szimbolika még Isten üdvtervére vonatkozóan is szívesen használja ennek könyvtetkercsben megírt formáját (Zsolt 40,8;³⁵¹ Jel 5,1–8). De az író próféták esetében maga a leírás mintegy bizonyítékául szolgál majd mindazok beteljesedésekor, amit Isten előre megmondott. A prófécia leírása nemcsak lezár egy korszakot, hanem utat is nyit egy tágabb és teljesebb újraértelmezés felé is.³⁵² Az írásban rögzített szöveg már nemcsak a közvetlen hallgatóknak szól, hanem minden későbbi olvasó nemzedéknek is. A Biblia két részének testamentumként való elnevezése szintén erre a folyamatra utal.

³⁴⁹ II. Helvét Hitvallás 1. fejezet.

³⁵⁰ CHRISTIAN WOLFF, *Der erste Brief des Paulus an die Korinther* II. EVI. Berlin 1982, 159–160.

³⁵¹ Az ószövetségi textusoknál a protestáns bibliakiadások elnevezését és számozását használjuk.

³⁵² GERHARD VON RAD, *Az Ószövetség teológiája*, II, Osiris, Budapest 2001, 48–50.

Az apostoli hagyományt is így tekintik lezártnak a református hitvallások, amelyek a későbbi tradíciók egyedüli mércéjéül szolgálnak: „Hasonlóképpen elvetjük azokat az emberi hagyományokat, amelyeket jól lehet tetszetős elnevezésekkel ékesítenek fel, mintha isteni és apostoli hagyományok volnának, amelyeket az apostolok élőszóval és mintegy apostoli férfiak az őket felváltó püspökök keze által adtak át az egyháznak, mégis egybevetve a Szentírással, attól eltérnek és éppen ezzel az eltérésükkel árulják el, hogy semmi közük sincs az apostolokhoz...”³⁵³ A kétféle tradíció megkülönböztetéséhez a történeti érvet az újszövetségi kánon lezáródásából vették a reformátorok. Bár magának a kánonnak a kialakulása hosszú folyamat volt, ennek kezdete, a gnosztikus szelektálás (például Markion), már a 2. században arra ösztönözte az egyházat, hogy jegyzékbe vegye az apostolinak tartott iratokat. Később pedig a bővülésnek és az ebből fakadó bizonytalanságnak maga kényszerült határt szabni. „Ez a bizonytalanság fokról fokra rákényszerítette az egyházat, hogy egy norma alá álljon és e norma alatt állapítsa meg, mit lehet a kialakult tradícióból az ellentmondások közül az egyháza bízott üzenet tartalmának tekinteni és mit nem. [...] Az egyház a történelem egy pontján húzott egy vonalat és azt mondta: eddig tart az apostoli tradíció; minden egyéb tradíciót ennek a mértéke alá kell helyezni” – állapítja meg Pákozdy László Márton.³⁵⁴ Bár formailag és történetileg az egyház igehirdetése, tradíciója régebbi a kánonnál, a reformátori felfogás szerint a kanonizálás mégis inkább engedelmes deklarálása volt az egyház saját normájának, mintsem ennek létrehozása.³⁵⁵ A Szentírás tekintélye nem attól függ, „amennyit neki az egyház megszavaz, mintha Isten örök és sérthetetlen igazsága emberi döntésre támaszkodna.”³⁵⁶ Hasonlót mondhatunk az ószövetségi kánon formálódásáról is. Amikor a református hitvallások a kanonikus Szentírásról beszélnek, akkor nem az alexandriai kánonra utalnak, hanem kizárólag a héber szövegű gyűjteményre, amelyet Kr. u. 100 körül Jamniában fogadott el a rabbi

³⁵³ II. Helvét Hitvallás 2. fejezet.

³⁵⁴ D.DR PÁKOZDY LÁSZLÓ MÁRTON, *Szentírás – tradíció – tradíciók*, in *Theológiai Szemle*, VI. (1963) 3-4.79.

³⁵⁵ OTTO WEBER, *Grundlagen der Dogmatik*, I. EVI. Berlin, 1969.280.

³⁵⁶ KÁLVIN, *Institutio*, 1.7.1.

közösség.³⁵⁷ A többi iratot apokrifnek nevezik, amelynek olvasását nem tiltották ugyan, de sem igehirdetés textusául, sem hitvallási tételek alátámasztására nem alkalmazták. A 19. század végéig a magyar bibliafordításokban szerepeltek, majd végleg kimaradtak és sajnálatos módon a protestáns bibliaolvasók többsége számára máig ismeretlenek. Ezt is a tradíció megszakadása és megszegényedése jelének tekinthetjük.

Magának az Írás értelmezésének hagyományában követik a hitvallási iratok az egyház mind időbeli, mind térbeli katolicitásának elvét. Hangsúlyozzák, hogy nem kívánnak sem szakadást okozni, sem új egyházat létrehozni. Ennek nyomatékául a II. Helvét Hitvallás elé az aláíró atyák teljes terjedelmében odahelyezik a keresztyénséget államvallássá nyilvánító 380-ban kiadott császári rendeletet arról, hogy „*kik tartandók katolikusnak és kik eretneknek*.” Ezzel nyilvánosan deklarálják, hogy teljes egészében a *Corpus Christianum* hagyományában kívánnak maradni és az ott elítélt eretnekségekhez nincs közük. A tanítás tradíciójának folyamatoságában kiemelt jelentősége van az óegyházi zsinatoknak és az egyházatyáknak.³⁵⁸ Az „írásszerűség” azt az egyetlen krisztusi alapot jelenti, amelyre az egyház épül, és amelyen nemzedékről nemzedékre tovább épül. A forráshoz való visszatérés nem jelenti valamely újszövetségi gyülekezeti modell szolgáló lemásolását és ezzel akár a tan-, akár a szervezeti fejlődés tagadását. Az egyház az úton járók közössége (*communio viatorum*), ami eleve kizárja, hogy a történelemben visszafelé haladjunk és az első századhoz térjünk vissza. Figyelemre méltó ebből a szempontból Kálvin dogma felfogása, aki pl. a Szentháromság tan óegyházi kifejtését a szentírási tanítás világosabb és érthetőbb kibontakozásának tekinti.³⁵⁹ Ő mind írásmagyarázataiban, mind az *Institutio*-ban szabadon idéz az atyák műveiből is. „Semmit sem szabad megvetnünk, ami tőlük származott”- írja a *Római levél* kommentárjának előszavában.³⁶⁰ Az egyház dogmáit pedig megkülönböztetett tisztelettel emleget-

³⁵⁷ B. J. ROBERTS, *Canon and Text of the Old Testament*, M. BLACK - H. H. ROWLEY, *Peake's Commentary on the Bible*, Thomas Nelson and Son, London...New York 1962, 73.

³⁵⁸ Vö. II. Helvét Hitvallás XI. fejezet

³⁵⁹ KÁLVIN, *Institutio* 1.13.3.

³⁶⁰ KÁLVIN, *A Római levél magyarázata*, Budapest 1954, XIV.

ti, mint amelyeket az írásmagyarázatnál vezérfonalként kell szem előtt tartani.³⁶¹ Gánóczy Sándor *Kálvin és a pápaság*³⁶² című tanulmányában kifejti, hogy Kálvin még ebben a kérdésben is differenciáltan vélekedett, megkülönböztetve a Nagy Szent Gergelyig (540–604) tartó tradíciót a későbbi romlástól.³⁶³ Mindez mutatja, hogy a kálvini hagyományú teológia nem általában a Szentírást állította szembe a tradícióval, hanem ez utóbbit a bibliai és evangéliumi mérlegre tette. A 16. században a tradíció értelmezés eltérése már kevésbé csak az Írás és a szóbeli apostoli hagyomány volt, hanem sokkal inkább az a tanfejlődés, amelyben az egyház és a tanítói hivatal tekintélye a Szentírás mellé került. Ezzel szemben a református teológia úgy vélekedett, hogy egyedül a *Verbum Dei externum* (Isten külső Igéje) lehet csak a tanítás és élet egyedüli mértéke. Ennek a Szentlélek általi meghallása és a neki való engedelmesség a biztosítéka annak, hogy „az egyház nem téved.”³⁶⁴ A kálvini reformáció az Ige és az egyház összekapcsolása helyett az Igét és a Lelket kötötte szétválaszthatatlanul össze. Nemcsak a Lélek belső tanúságtétele szükséges ahhoz, hogy a Szentírást Isten igaz Igéjének fogadjuk el, hanem annak üzenetét is csak az írókat ihlető Lélek által hallhatjuk meg.³⁶⁵

Ehhez kapcsolódik az a különbségtétel is, amely bár általánosságban a Szentírást Isten Igéjének nevezi, de mégsem azonosítja magát a könyvet Isten Igéjével. Ez kitűnik mindjárt Kálvinnak azokból a hasonlataiból, amelyek a Biblia eszköz jellegére utalnak (például organum, tükör, szemüveg stb.).³⁶⁶ Ezt a reformátori különbségtételt legkövetkezetesebben Karl Barth alkalmazza, amikor az Ige hármas-egy alakjáról szólva a kijelentett, az írott és a hirdetett Ígéről beszél.³⁶⁷

³⁶¹ I. m. XIV–XVI.

³⁶² GÁNÓCZY SÁNDOR, *Kálvin és a pápaság*, in *Confessio* 2001/3, 95–102

³⁶³ Idézi SZABÓ FERENC SJ., *Ecclesia semper reformanda, Változások a katolikus egyház-tanban*, in *Credo* (XXII) 2016/2. 11.

³⁶⁴ II. Helvét Hitvallás XVII. fejezet.

³⁶⁵ GÁNÓCZY SÁNDOR - STEFAN SCHELD, *Kálvin hermeneutikája, Szellemtörténeti feltételek és alapvonalak*, MRE Kálvin János Kiadója, Budapest 1997, 55.

³⁶⁶ KÁLVIN, *Institutio*, 1.9.3.; 1.6.1.

³⁶⁷ KARL BARTH, *Kirchliche Dogmatik I/1*. (1939) 89–124.

A tradíció értelmezéséhez szorosan kapcsolódik az apostoli utódlás eltérő magyarázata is. Itt már az apostoli tiszt jeruzsálemi és antiokhiai (páli) modelljének különbségeit figyelhetjük meg. A református teológia az utóbbit hangsúlyozza. A hagyományozódás (*paradoszisz*) eltérő felfogását Oscar Cullmann pl. az eucharisztia szereztetési szavainak bevezetésével is magyarázza. Az *1Kor* 11,23-ban Pál azzal kezd, hogy „én az Úrtól vettem”. Ha feltételezzük, hogy itt nem közvetlen kinyilatkoztatásra utal, akkor forrásként csak a szemtanú, tizenkettes apostoli kör hagyományából vehette ennek az eseménynek, az egyébként legrészletesebb, újszövetségi híradását. Ő azonban anélkül, hogy megtagadná a közvetítő tanúkat, a tradíció forrásául arra az Úrra hivatkozik, akinek élő jelenléte és tekintélye a tradíció felett áll.³⁶⁸ A személyi tekintély helyett Pál számára az evangéliumi hit tartalmi azonossága a fontosabb (*1Kor* 1,5). Ezen a nyomon haladva a reformátorok számára az egyház „apostoli” jelzője (az „egy, szent, katolikus” mellett) az apostoli hitnek a tartalmi őrzését jelentette a tisztségek láncolata helyett. Az egyház későbbi nemzedékeinek hite azonos az apostolokéval (*2Pét* 1,1). Ez a hit szolgál analógiaként (így tipológiaként is) mind az írásmagyarázatban, mind az egyház szolgálataira nézve (*Róm* 12,6). A hitvallásos konszenzus ezért nem pusztá megegyezés, vagy kompromisszum az egyházban, hanem a közösen felismert igazság előtti meghódolás. Lényegében ezt érti Kálvin is azon az állításon, hogy Krisztus a legfőbb tanító és kormányzó az egyházban, akinek tekintélye valamennyi szolgáláté felett áll.³⁶⁹ A tradíció így lényegében a szentek közössége (*communio sanctorum*), amely az egyház valamennyi tagját és nemzedékét Krisztussal és egymással is összeköti. A földön küzdő egyház (*ecclesia militans*) egy nép és egy sereg a megdicsőült egyházzal (*ecclesia triumphans*), még ha ezt a kapcsolatot a reformátorok kizárólag Krisztuson keresztül értelmezték is, kizárva közbenjáró, vagy patrónusi szolgálatukat. A szentek tisztelete és példája azonban az egyház élő tradíciójának szerves része.³⁷⁰

³⁶⁸ OSCAR CULLMANN, *The Tradition*, in *Uő, The Early Church*, SCM, London 1966, 60–75.

³⁶⁹ GÁNÓCZY - SCHELD, 107.

³⁷⁰ *II. Helvét Hitvallás*, V. fejezet.

Emberlétünknek ebben a történeti értelmében a tradíció nemcsak része, hanem maga a létünk is pusztán tradíció.³⁷¹ Alkalmazható ez az állítás az egyházra is. Az egyház nemcsak az evangéliumot őrzi és adja tovább, de kulturális és felekezeti örökséget is őrzi és szeretné ezt tovább is adni a következő nemzedéknek. Ebben a folyamatban azonban kritikus szemben is állunk tradícióinkkal. Megszakadt, vagy éppen megszűnt hagyományok eleveníthetők fel és alkalmatlanná vált szokásokkal kell szakítanunk. A reformáció maga is sok tekintetben tradíció szakadást jelentett, de felekezetenként olyan új, másodlagos hagyományokat is teremtett, amelyek a közösségi identitások meghatározóivá váltak. Számos vélemény szerint az ökumenikus közeledések útjában ezek a megkövesedett tradíciók sokszor nagyobb akadályt jelentenek, mint a dogmatikai különbségek. Az *ecclesia semper reformanda* parancsa ezeknek a felülvizsgálatára is kötelez.

Össztársadalmi jelenségként azonban minden egyháznak, így a református egyháznak is szembe kell néznie a kulturális és vallási hagyományok szekularizáció okozta meggyengülésével és a nyugati társadalom értékválságával.³⁷² Ebben a helyzetben okafogyottá váltak azok a korábbi protestáns teológiai válaszok, amelyek akár az ún. belmissziói - ébredési mozgalmakban divatosak voltak, vagy amelyek a múlt század szekularizáció teológiáiban születtek a Nagy Konstantin-i kor végének ünnepléséről. Az elsőben szokás volt a tradicionális vallásosságot szembe állítani az élő hittel, sőt a fogalmakat teljesen félreértő „népegyház – hitvalló egyház” ellentét párhuzam is megjelent. A szekularizáció teológusai pedig még a reformáció kiteljesedésének is nevezték az „Isten halála” Nitsche-i korszakát. A rendszerváltozással megjelent új lehetőségek közben számos korábbi szervezet újjáéledését és megszakadt hagyományok folytatását is magával hozta. Nyilvánvalóan azzal a negatív tapasztalattal is járt mindez, hogy a megváltozott körülmények közt nem minden hagyomány folytatható a régi módon.

A gyors változások közt az egyház éppen a maga történeti tradíciójának folyamatosságával tanúskodik Isten töretlen hűségéről. A reformá-

³⁷¹ GOTTHOLD MÜLLER, *Felelősségteljes élet*, Ref. Zsinati Iroda, Budapest 1999, 58.

³⁷² Vö. IFJ. FAZAKAS SÁNDOR, *Népegyház – krízis vagy lehetőség*, in *Theol. Szemle* 1994 (XXXVI), 6. 334.

tus teológia ezt a szövetség gondolatával hangsúlyozta. Nem véletlenül vált emblematisz énekünk a „nemzedékről nemzedékre” hűség Istenről valló 90. zsoltár. Ugyanakkor önkritikusan meg kell állapítanunk, hogy maga a reformáció és a reformátori hagyomány gyakran olyan viszonyítási pontként szerepel, mintha ez lenne az egyház kezdete, és mintha a középkor nem volna része saját tradíciónknak. Ez legtöbbször liturgiai és himnológiai örökségünk egyoldalú kezelésében szembetűnő.

Ma a legnagyobb kérdés a keresztyén hit áthagyományozása a következő nemzedék számára. A próbálkozások egyik végle a hagyományos énekkel és zenével való szakítás lett, amely még inkább növeli a hagyományos istentiszteleti formától való távolságot a nemzedékek között. De az újjáéledő hagyományok megjelenése, mint például a gregorián énekek helyenkénti népszerűsége mutatja, hogy a klasszikus értékek meggazdagító módon, „szántóföldbe rejtett kincsként” kerülhetnek elő, jelezve, hogy a tradíció lehet az ősök élő hitének folytatása is. Az egyház története olyan kincstár, amelyből Jézus szavai szerint „ót és újat” lehet előhozni (Mt 13,52). Az „új” az evangéliumi szóhasználatban nem a legfrissebbet és nem a legmodernebbet jelenti, hanem a minőségileg egészen mást és maradandót. Csak ezt érdemes őrizni, felfedezni és továbbadni.

Az úton járó egyház számára sem az Írásban, sem saját hagyományában nincsenek készen kapott válaszok a mai kérdésekre. Mindkettőre figyelve, megváltozott és megújult értelemmel kell keresnünk és megértenünk Isten akaratát: „mi az, ami jó, neki tetsző és tökéletes” (Róm 12,2).

IGE ÉS SZENTSÉG VISZONYA

SZABÓ LAJOS

Az ige és szentségek viszonya az evangélikus egyház mai életében

Gyakorlati teológiai megközelítés

Bevezetés

Érdeemes a gyakorlati teológia munkálásában kiemelten odafigyelni arra, hogy az egyházban mindig jelen volt és jelen van egyfajta „éppen aktuális” változtatási igény, amely különböző formában és utakon jelenik meg. Ez egy újulási szándékot is tükröz, amivel az egyháznak foglalkoznia kell. A hívők vágyában, vagy a megélt hit gyakorlatában lehet ezt a változtatási igényt meglátni és megtapasztalni. A beszédben és az átélhető eseményekben.

Az aktív egyháztagok lelki élete és mozgása jelzi ezt leggyorsabban, és nem tételekben vagy előírásokban, hanem a hit gyakorlásának mindennapi eseményeiben találkozhatunk vele. Pasztorális odafigyelést igényel ez a jelenség, és nem szabad nem törődni vele.

Így lehet elszakadni egy korábbi negatív egyházi álláspontról egy pozitívra. Hézser Gábor pasztorálterapeuta ábrázolja ennek a szemléletváltásnak a fontosságát az istentiszteleti útkereséssel kapcsolatban: „Így nem reked meg a teológia és az egyház kizárólag deficitorientált értelmezésnél – „az emberek nem vesznek tudomást az egyháztól” –, ami-

nek kevés esélye van a konstruktív változás elérésére. Az új értelmezés így fogalmazható meg: az emberek ma is igénybe veszik az egyház által nyújtott vallásgyakorlati lehetőségeket akkor, amikor úgy érzik, azokra elengedhetetlenül szükségük van.”³⁷³

Ugyancsak ő hívja fel itt a figyelmünket arra, hogy a prédikáció, mint ige- és életmagyarázati attitűd mennyire fontos:

„Az életvalóságban és az életvalóságról szerzett tapasztalataink és azok értelmező magyarázata egymástól elválaszthatatlanok. Ez a kölcsönhatás alakítja az identitásunkat, ez az individualizáció egyik elengedhetetlen feltétele. Ennek az állandó, a tudatban és a tudatalattiban lejátszódó folyamatnak egyik hordozója és alakító faktora az egyén vallásossága. A tradicionálisan kialakult keresztény hit az ember mindennapi életértelmezéséhez nyújthat segítséget – ha megtalálja az ahhoz vezető utat. A keresztény hit központi törekvése: az ember megszabadítása az életét megnyomorító kötelékektől és így az életmegújulásának (az „újjászületésnek”) a támogatása. Emberképét nem a teljesítmény, az elismeréstől való rabszolgai függőség és az élmények hajszolása határozza meg. A hit tradicionális tartalma tehát pontosan azt nyújtja, ami a posztmodern embernél hiányzik. Kérdés, hogyan közvetíthető ez az ősi tartalom az új viszonyok között?”³⁷⁴

A mi korunkban, egy fejlett kommunikációjú környezetben erre oda is figyel mind az egyház, mind a gyakorlati teológiai kutatás. Egyértelmű, hogy bizonyos teológiai kérdések sokkal közelebb vannak a mindennapi aktuális keresztény életgyakorlathoz, míg mások nem annyira. A prédikáció és a szentségek, amiken keresztül Isten érkezik az emberhez, a legközelebbi területhez tartozik.

Ige és szentségek a gyakorlatban

A teológia tudománya számára nagyon jó helyzet az, amikor életkérdésekkel úgy tud foglalkozni, hogy azok érezhetően fontos, aktuális lelki

³⁷³ HÉZSER GÁBOR, *Pasztorálpszichológiai szempontok az istentisztelet útkereséséhez*, Budapest 2005, 119.

³⁷⁴ Uo. 89.

kérdései is egyben az egyházban élő embereknek. Nem marad elvont és távoli egy teológiai kérdés akkor, amikor az alapjaiban érinti és meghatározza a hit praktikus gyakorlatát és a keresztény emberek napi döntéseit és cselekvését.

Evangélikus összefüggésben a saját hagyományaink miatt különösen is fontos elmélet és gyakorlat szoros összetartozása. Mint tudjuk, Luther egész életében aktív igehirdető volt. Gyakorlatilag minden vasárnap prédikált az előírt textusokról, hétköznapiakon pedig egyes bibliai könyvekről folyamatosan, illetve a katekizmus témáiról.

Ő maga így vall erről: „Nagyon elfoglalt ember vagyok. Négyféle kötelességem van, melyek mindegyike egész embert kíván. Hetenként négyszer kell nyilvánosan prédikálnom, kétszer előadást tartanom az egyetemen, ügyeket kell meghallgatnom és leveleznem, nemkülönbön könyveket írnom. Milyen sokat prédikáltam! Azt hiszem, ezer esztendő alatt sem akad olyan ember, akinek hivatása annyira súlyos terhet jelentene, mint nekem, aki már 30 éven át prédikáltam, sokszor egy nap háromszor, azonkívül mindennap böjtben. Néha egy napon négy prédikációt is mondtam, úgyhogy azt hiszem, tartottam annyi prédikációt, mint Ambrus és Agoston.”³⁷⁵

Emiatt Luther sohasem vált elméleti tudóssá, és sohasem kezelte a teológia tudományát a gyakorlattól elszakadt elméleti diszciplínaként. Sőt a rendszeres igehirdetés arra készítette, hogy egyszerű nyelvet használjon, világos, könnyen érthető mondatokban fogalmazzon. Erre a vele szemben ülő, szinte állandóan jelen lévő wittenbergi gyülekezet készítette.

A prédikálás pedig a teológia, illetve a *Biblia* centrális témáihoz vezette őt el. Ha az ember rendszeresen egy a prédikációjára figyelő gyülekezettel áll szemben, nem használhatja a bibliai textusokat ugródeszkaként arra, hogy saját elméleteit kifejtse. Rákényszerül, hogy a lényegről beszéljen, mégpedig úgy, hogy az az emberek életét érintse.

Ilyen értelemben tartozik a mi legszorosabb hagyományunkhoz a teológia elméletének és az egyház gyakorlatának elválaszthatatlan egysege, amelyet ma is ápolnunk és építenünk kell.

³⁷⁵ CSEPREGI ZOLTÁN, *Szerkesztői előszó*, in CSEPREGI ZOLTÁN - HORVÁTH ORSOLYA (szerk.), *Prédikációk (Luther válogatott művei)*, Budapest 2015, 18–19.

Ige és szentségek kapcsolata

Luther – az előzőkben említett gyakorlat fényében – egy metaforával közelítette meg ezt a kapcsolatot. Azt írja: Isten nem *Deus nudus*-ként, nem csupaszon – meztelenül – közelít az emberhez, hanem emberi testbe és vérbe öltözve az inkarnációban; illetve eltakarva a természetes fizikai elemekkel (vízzel, borral, kenyérrel), ahogyan a szentségek esetében történik.³⁷⁶

Köztudott, hogy Luther gondolkodásában, hitében, teológiájában milyen centrális szerepet játszott az ige, elsősorban a hangzó, a hirdetett ige, a *viva vox evangelii*. Ennek egy nagyon jó értelmezését találjuk meg Gerhard Müller 2008-ban tartott előadásában, bár ő megfogalmaz 7 tanulságot Luther prédikációs gyakorlatáról, de érdemes hozzátenni ezekhez azt, ahogyan ezt Csepregi Zoltán summázza is a már említett helyen: „A fent említett *viva vox evangelii* attól élő, és ezt Luther is pontosan tudta, hogy nem szedhető pontokba, nem szorítható korlátok közé, mindennap friss hangon szólal meg.”³⁷⁷

Emiatt sokan – főként azok, akik felületesen ismerik Luther gondolkodását – azt gondolják, hogy ige és szentségek összefüggésében az utóbbiak valamiféle ráadásnak tűnhetnek az igével szemben, és mint ilyenek nem igazán fontosak. Ennek a gondolkodásnak a gyakorlatban való megvalósulását láthatjuk a protestáns egyházak korábbi úrvacsorai gyakorlatában, ahogyan arról majd a következőkben szót ejtünk.

Pedig Luthernél a *verbum et sacramentum* kifejezésben az *et* szócska valóban és-t jelent, és semmiképp sem keverendő össze a *sive* kötőszóval.

„A reformáció nem ismer *verbumot*, nem ismer igehirdetést, csak úgy, hogy az felbonthatatlan kapcsolatban áll a *sacramentummal*, a *sacramentum* pedig nem független az igehirdetéstől.” – összegzi a reformáció teológiájának témánkat érintő passzusát Prenter.³⁷⁸ A szentségek elutasítá-

³⁷⁶ JEFFREY G. SILCOCK, *Luther on the Holy Spirit and His Use of God's Word*, in ROBERT KOLB - IRENE DINGEL - LUBOMÍR BATKA (szerk.), *The Oxford Handbook of Martin Luther's Theology*, Oxford 2014, 303.

³⁷⁷ CSEPREGI ZOLTÁN, i. m., 31.

³⁷⁸ JEFFREY G. SILCOCK, i. m., 300.

sa tehát egyenértékű az evangélium elutasításával. A szentségekre szükség van annak érdekében, nehogy az evangéliumot pusztá ideológiává tegyük – magyarázza Prenter. Az evangéliumra pedig szükség van annak elkerülése végett, hogy a szentségeket mágikus rítusként értelmezzük. Vagyis: az evangélium hirdetett szava interpretálja a szentséget, a szentségben pedig valósággá válik az evangélium.³⁷⁹

Ige és szentségek egymáshoz való szoros kapcsolata nyilván másképpen jelentkezett a középkori környezetben, mint ma. Kell azonban ezzel a kapcsolattal foglalkoznunk ma is, mert a pasztorális teológiában éppen az egyházi élet gyakorlati megvalósulásában izgalmas és fontos az igehirdetés és a szentségek kiszolgáltatásának az eseménye. Valóban ezek azok a koordináták, amelyek között mozgunk, amelyeket folyamatosan újrafogalmaznunk és értelmeznünk kell. Teljesen gyakorlati megközelítésben ez azt jelenti, szeretnénk, ha minél többen olvasnák és hallgatnák Isten igéjét ma is, és szeretnénk, hogy a szentséggel való élés őszinte és életet építő legyen az egyházban. Ezek a gyakorlati törekvések ma nagyon aktuálisak és prioritások az evangélikus egyházban.

Ige és szentségek a szívben

Luther nagyon világosan írja le azt a *Nagy Kátéban*, hogy Isten igéjének megújító erejére van szükségünk a kísértés idején és a gonosz elleni állandó küzdelemben. De az igének nemcsak a meghallása lényeges, hanem az is, hogy az ember szívében dolgozzon tovább és megújítsa az életét.

Így köti a szívhez Luther az Isten igéjét. „Isten igéjének ezért mindig szívedben, ajkadon és a füledben kell hangzania. Ha azonban tétlenkedik a szívünk, és nem hangzik az ige, akkor betör az ördög és kárt tesz benne, mire észre vesszük. Viszont ha komolyan figyeljük, hallgatjuk és magyarázzuk az igét, akkor van ereje arra, hogy sohasem marad meddő, hanem mindenkor új örömet és áhítatot ébreszt, megtisztítja a szí-

³⁷⁹ Uo. 300.

vünkét és gondolatainkat. Mert Isten igéje nem tétlen vagy holt, hanem élő és ható beszéd.”³⁸⁰

Azt azért lényeges tudnunk, hogy Luther nagyon is tisztában volt ezzel, hogy az emberi élet mennyi érzelmi kitettséggel rendelkezik: öröm és bánat, kétségbeesés és elkeseredettség, betegségek és katasztrófák, megpróbáltatás és kiábrándultság. Nagyon érzékenyen reagált ezekre önmaga, családja és barátai életét illetően is. De a prédikációiban nem alkalmazott sem érzelmekre való hatást, vagy beleélési lehetőségek erőltetését, hanem nagyon szilárdan kitartott mindig a bibliai szó ereje, tartalma és alapos kifejtése mellett. A szívre való többszöri hivatkozás sem a mai értelemben vett érzelmi megközelítés, hanem az élet egészének a megjelenítése.

Hasonlóan magyarázza meg Luther az oltári szentséggel kapcsolatban a szív szerepét, illetve ennek a számára egyedi módon fontos szimbólumnak, a szívnek a képével magyarázza el az ige és szentség kapcsolatát a szentség felől.

„A kincs könnyen hozzáférhető, és mindenkinek az ajtaja elé, sőt az asztalára teszik, de az is nélkülözhetetlen, hogy törődj vele és teljes bizonyossággal annak tartsd, aminek az igék mondják. Ez hát az egész keresztény készülés a szentség méltó vételére. Mivel ezt a kincset egészen az igében kapjuk, nem is ragadhatjuk meg és vehetjük magunkhoz másképpen, mint csak a szívünkkel. Marokba fogni nem lehet ezt az ajándékot és örök kincset. A böjtölés és az imádkozás stb. lehet jó külső készülés arra, hogy a test illő magatartást és tiszteletet tanúsítson Krisztus teste és vére iránt. Ami azonban benne és vele adatik, azt a test nem tudja sem befogadni, sem magához venni. De megteszi ezt annak a szívnek a hite, amely felismeri és kívánja ezt a kincset.”³⁸¹

Az ember szívében, az evangéliumhirdetés által született hit és bizodalom az, ami élővé és hatóvá teszi az igét és szentséget is, a kettő pedig egymástól elválaszthatatlan. Éppen a szív képének használata erősíti

³⁸⁰ LUTHER MÁRTON, *Nagy Káté*, in LUTHER MÁRTON, *Luther Márton négy hitvallása*, PRÖHLE KÁROLY (ford.), Budapest 1983, 146.

³⁸¹ Uo. 251.

meg ezt és teszi egyértelművé. A kettő együtt jelent életet. Mindkettőre szükségünk van. Nem magában az egyikre vagy a másikra, hanem együtt a kettőre: ígére és szentségekre.

Az evangélium hirdetésének folyamatossága viszont döntően fontos elem. Ha nem ebben a folyamban, az igehirdetés folyamába ágyazódnak a szentségek az egyházban, akkor van baj igazán.

Kritikusan fogalmazza meg ezt Weltler Sándor evangélikus lelkész a keresztelési gyakorlattal kapcsolatban, egy tanulmányában:

„A legnagyobb probléma, hogy a keresztség ma már nem az evangéliumhirdetés lendületében áll. Nem a Krisztusról szóló tiszta és igaz tanítás kísérő jele. A keresztség az egyház, a felekezetek gyakorlatában is szokássá, szertartássá degradálódott. Pedig csak ott lehet a szentségeket helyesen kiszolgáltatni, ahol az evangéliumot tisztán és igazán hirdetik. Hogy mit jelentett az első pünkösdi tüzésben élők számára egykor a keresztség, azt az afrikai gyülekezetek életéről szóló élménybeszámolókból ma is megtudhatjuk. A keresztség csak evangéliumi miliőben nyilvánulhat meg igazán, csak így működőképes.”³⁸²

Luther nagyon radikális ezen a téren: „Krisztus szóban hirdeti a kegyelem ígét, melyet a Szentlélek munkája ír a szívünkbe. Azok alkotják a szentek közösségét, akiknek szívében ott lakozik a kegyelem ígéje, és övék a Szentlélek összes ajándéka. Itt nincs helyük a gyülevészeknek.” És így zárja ezt a prédikációt: „Krisztus ígétével vigasztal minket, a Szentlélek pedig a szívünknek nyújt megértést: munkája által megvilágosít minket. Az Igét megvetik és eltűnik a szemek elől, ám a Szentlélek csupa láng által (vö. ApCsel 2,3) hirdeti azt szívünkben.”³⁸³

³⁸² WELTLER SÁNDOR, *A keresztség mint az egyetlen egyetemes szentség*, in *Keresztyén Igazság* 5/17 (1993), 4.

³⁸³ CSEPREGI ZOLTÁN - HORVÁTH ORSOLYA (szerk.), *Prédikációk (Luther válogatott művei, 6)*, Budapest 2015, 340–341.

Az újulás jelei

Már 1998-ban megfogalmazott Wolfgang Huber német püspök az evangélikus egyházra nézve máig irányt mutató megállapítást a megújulással kapcsolatban:

„Az egyházra bízott igazságot nem elég prédikálni és tanítani, azt ünnepelni is kell. A protestáns egyháznak ezt újra kell tanulnia. Hosszú ideje egyoldalúan nagy hangsúly került ugyanis a prédikációra és a képzésre, tehát a hit kognitív közvetítő elemeire, miközben egyre mélyült a közömbösség a liturgikus formák és a rituális cselekmények, tehát a hit közvetítésének érzelmi töltésű eszközei iránt. Csak ha ez megváltozik, teljesülhet sok ember vágya, hogy ünnepi formában fogadja be az életének alapját jelentő igazságot. Az egyház megújításának döntő feladata, hogy ismét megtaláljuk a hit kifejezésének formáját. A közös istentisztelet liturgiájának megélevenedése ehhez éppúgy fontos, mint a személyes kegyesség új formáinak megtalálása.”³⁸⁴

Az ige és a szentségek egységének és együttes jelenlétének az egyházban betöltött szerepével kapcsolatban jellemző ma már egy kitapintható elmozdulás a korábbi idők merev és behatárolt gyakorlatával szemben. Jó példa erre a mindannyiunk számára feltűnő változás, katolikus és evangélikus oldalon egyaránt.

Mindenképp szembeötlő – a változás és megújulás konkrétan a katolikus egyház ige hirdetési gyakorlatában. Az ige hirdetés megújulása és annak meglepetésszerűen jelentkező modern formái a katolikus egyház gyakorlatában egy hosszabb változási folyamat következményeként ma már tényként vannak jelen. Egy nagyon hatásos megújulási folyamatot ismerhettünk meg a 20. század második felétől elindulva egészen napjainkig. A katolikus homiletika megújulásának egyik kiindulási pontján, Rolf Zeffassnál nagyon kifejező irányvételt tükröz egy definíció: „A keresztény ige hirdetés tartalmilag Jézus üzenetéhez kapcsolódik. Jézus evangéliumától függetlenül nincsen

³⁸⁴ WOLFGANG HUBER, *Az egyház korszakváltás idején, Társadalmi átalakulás és az egyház megújulása*, Budapest 2002, 214.

semmilyen tekintélye. Nincs az az egyházi küldetés (*missio canonica*), amely fölmenthetne az evangélium alól; sőt inkább kötelez az evangélium érvényre juttatására.”³⁸⁵

Ha az evangélikus egyházban nézünk körül ebből a szempontból, azt fogjuk látni, hogy az úrvacsora szentségének megünneplése erősödött, sokkal gyakoribbá vált az úrvacsoravétel a gyülekezeti tagok életében, mint korábban.

De az evangélikus tanítás szerinti másik szentség, a keresztség gyakorlatának liturgiája is sokat gazdagodott az utóbbi években. Nyomon követhetjük ezt olyan elterjedt szokásokban, mint a keresztelési gyertya meggyújtása, családi áldás és a családtagok bevonása az ünnepi szertartásba.³⁸⁶

Ezek a példák is mutatják, hogy a változás valósága és igénye mennyire sokat jelent a keresztes életgyakorlatunkban ma.

A reformációval kapcsolatos aktuális ünneplésünkbe nagyon érdekes színt hozna, ha egymást gazdagítva és kölcsönösen megajándékozva tudatosan keresnénk és ismernénk fel egyházainkban a megújulás közös jeleit. Meglepődve tapasztalhatnánk, mennyire sok olyan terület és kérdés létezik ma, amelyekről korábban nem gondoltuk volna, hogy éppen ezek lehetnek a megújulás és megerősítés jelei. Ezek kölcsönös és közös felfedezése és kutatása sokban erősíthetné a missziói és evangelizációs lehetőségeinket a mai, nem könnyű és az egyháztól nagymértékben eltávolodott, de mégis mindig újra megtapasztalható módon „újra érdeklődő” és nagyon is „kereső” környezetben.

Ezek a változások azért is nagyon értékesek és fontosak, mert motíválják és működésbe hozzák azokat a rejtett energiákat, amelyek jelen vannak ugyan a közösségeinkben, de inkább passzívan és rejtőzködve. Nem aktivizálódnak könnyen. Azt is mondhatjuk, egyfajta „rejtett kincs” ez a jelenség, sőt az a réteg is, amelyen keresztül maga a változtatási igény érkezik. Ahol megjelenik a változtatás igénye vagy a változás jelei, az azt üzeni, hogy a megújulásnak és az új formáknak mindig van élettere egy egészséges egyház életében.

³⁸⁵ ROLF ZERFASS, *Nevedet hirdetem*, Budapest 1995, 23.

³⁸⁶ http://liturgia.lutheran.hu/evangelikus-istentisztelet-2013-liturgikus-koenyvii/01_Keresztesles_it_kereteben.pdf/view (letöltés: 2017. 01. 22).

Az igével való bátrabb és elmélyültebb foglalkozás, illetve a szentségekkel kapcsolatos gazdagabb gyakorlat keresése és segítése ilyen feladat a ma élő egyház előtt.

A tradicionális értékek féltése mellett ott kell lennie a kortársi és a jövő érdekében feltűnő új tendenciák iránti érdeklődésnek. Talán éppen ezek segítségével lehet rugalmasabbá és hatékonyabbá tenni az egyház missziói képességét.

Nagy pozitívként élem meg, hogy az evangélikus egyházban már messze vagyunk attól, amit egy 1999-ben írt tanulmány még így mutat be:

„Az úrvacsorai alkalmak gyakorisága a legtöbb evangélikus gyülekezetben a havonta egy alkalom és a nagyünnepek. Az úrvacsora jelentőségét a gyülekezetnek egy nagyon szűk rétege átéli, elfogadja és fontosnak tartja, de a sokkal nagyobb része szinte sohasem él vele, vagy csak nagyon ritka alkalommal.”³⁸⁷

Egy német, úrvacsorával kapcsolatos 2010-es szakkönyv hátsó borítóján ezekkel a szavakkal ajánlják a kötetet:

„Fekete öltözetben, halálosan komoly arccal, megfontolt lépésekkel és meghajtott fejjel járultak az úrvacsorához ötven évvel ezelőtt a protestáns emberek. A bibliai tudományok újabb ismeretei alapján azonban teljesen új megközelítések láttak napvilágot. Először is tekinthetünk úgy az úrvacsorára, mint a közösség étkezésére. Tekinthetünk úgy, mint ami erősítés az élet és a hit útjaira. Az úrvacsora a Jézussal és az egymással való közösség ünnepe. Az úrvacsora ugyanakkor Isten eljövendő új világa előízének ünnepe. Ez a sokszínűség meghatározza az itt megjelenő írásokat.”³⁸⁸

Röviden rámutatnak már ezek a könyvajánló mondatok is arra, hogy az egyszínűségből sokszínűség lett mára. Nemcsak a tanulmánykötet

³⁸⁷ RIBÁR JÁNOS, *Az úrvacsora szentsége a gyülekezeti életben*, in *Lelkipásztor* 74/7-8 (1999), 276.

³⁸⁸ CHRISTIAN SCHWARZ (szerk.), *Gottesdienst Praxis Serie B. Arbeitshilfen für die Gestaltung von Gottesdiensten zu Kasualien, Feiertagen, besonderen Anlässen und Arbeitsbücher für die Gemeindepraxis*, Gütersloh 2010.

anyaga tükrözi vissza ezt, hanem az evangélikus gyülekezetek szentségi gyakorlata is. A nagyon kötött, merev formából egyre inkább átlépünk egy szabadabb és nyitottabb gyakorlat felé. A szomorúbb megközelítésből egy hálaadóbb és örömtelibb felfogáshoz érkezünk. Még akkor is fontos ezt értékelnünk, ha sok nyitott és vitatott kérdés veszi körül az úrvacsorát ma is. A protestáns gyülekezet-újítási mozgalmak egyik korábban erősen meghatározó alakja Klaus Douglass, akinek műveit a magyar olvasók is érdeklődéssel fogadták és nagy vitákat is generált. Az ő modern színezetű istentisztelet felfogásában is, az általa felsorolt hét dimenzió az úrvacsoránál kicsit tükrözi azt, hogy mit érthetünk a sokszínűség alatt. (Emlékvacsora, feloldozó vacsora, hálaadó vacsora, megerősítő vacsora, elhívó vacsora, közösségi vacsora és remény vacsora.) Ezek, mint liturgiai és megújító motivációk fontosak a mai protestáns gyakorlatban.³⁸⁹

Ma már csak emlékezés és nosztalgizálás keretében szoktuk felidézni mi, evangélikusok azt, hogy egy nagyon kiadós – kb. 30 perces – prédikáció, egy kezdő és záró imádság, illetve ének alkotnak egy speciálisan evangélikus gyülekezeti együttlétet. A hosszas bibliaórai előadás, a csak beszéddel kitöltött alkalmak is nagyrészt a múltéi lettek. Ha ma valaki belép egy evangélikus istentiszteletre egy templomtérbe, reménység szerint színesebb, liturgikusan gazdagabb és érzelmi élményre is törekvő formával és tartalommal találkozhat.

Kétfókuszú találkozás

A megélhető találkozásra való törekvés ma fontos cél. A szentség erejében való részesedés a vasárnaponkénti úrvacsorában a legtöbb gyülekezetben legalább egy istentiszteleten meg is valósul.

A részvétel személyességét erősítő atmoszféra megteremtése a liturgiai megújulásnak állandó eleme. Célunk az, hogy az evangélikus istentiszteleti gyakorlatban a jelenléttel és aktivitással nagyon komolyan számoló, megszólító és befogadó közösséggel találkozhatson egy lelki,

³⁸⁹ KLAUS DOUGLASS, *Isten szeretetének ünnepe, Az istentisztelet mai formáiról*, Budapest 2005, 198.

szellemi és hitbeli közösségre vágyódó ember. Ami korábban egyoldalúan a beszédre, a tanításra és az értelmi megközelítésre koncentrált, az most elmozdult egy érzelmi, a lelki érzékelés számára is jól fogható, esemény-jellegű ünneplés felé. A Luthertől származtatható kétfókuszú istentisztelet kezd igazán gyakorlattá válni. Prédikáció és úrvacsora. A kétközpontú istentiszteleten a hallgatott ige után az ünnepelt ige, a szentség is átélhető.

Az utóbbi években nagyon könnyen meg lehet figyelni azt, hogy az evangélikus gyakorlati teológiában és az aktuális gyülekezeti közösségi életben is egyre nagyobb az érdeklődés a hit gyakorlati megélésének kérdései felé.

A „Mit hirdetünk?” mellett nagyon erősen jelen van az, hogy „Hogyan élhetjük meg ezt?”. Hogyan gyakorolhatjuk a hétköznapi és ünnepnapra kegyesség sok-sok kincsét ma egy modern környezetben? Sokféle formában jelentkezik ez. A megélhető és gyakorolható lelki utak, élmények és események utáni vágy nagyon erősen jelentkezik mai közösségeinkben. Meditáció, csend, zarándoklat vagy éppen egy elmélyült és áhítatos együttlét egyre gyakoribb hitéleti módszer az evangélikus gyülekezetekben is. Milyen lehetőségeket kell felkínálni a gyülekezet tagjainak annak érdekében, hogy tudatosabban, mélyebben és elkötelezettebben éljék és gyakorolják a hitüket?

A sokáig egyedi módon uralkodó népegyházi modell mellett, vagy inkább után a kisebb közösségek aktivitása és lelki életgyakorlata lett az igazán fontos kérdés ma. A nagyobb egységhez és közösséghez tartozás megélése természetesen erős igényként megfogalmazódik azért így is, de a mindennapi lelki élet megélésének a fő területe mégis a kisebb gyülekezeti közösség lett. Ezen belül erősödött a vasárnapi istentisztelet centrális szerepe. Erősödött a gyakorlati közösségi életformák utáni vágy.

Az ünnepi és templomi alkalmak esztétikai igényessége is sokkal inkább téma, mint korábban. Az átélés, az élmény keresése. A lelki élet konkrét és kézzel fogható alkalmak lettek a leghatékonyabb találkozási formák a közösségekben.

Mi a prioritás?

Ma az a kérdés fogalmazódik meg bennünk nagyon erősen, hogy minek van igazából elsőbbsége. Mi az igazi prioritás?

Evangélikus teológiai alapokon nagyon gyorsan rá is mondjuk erre a válaszunkat: csakis az ige lehet ez. Nincs kétség afelől, hogy Luther előnyben részesíti a hangzó igét. Számára az Ige mindenekelőtt és első-sorban *viva vox evangelii*. 1500-es ádventi prédikációjában hangsúlyozza, hogy Krisztus nem írni, hanem prédikálni küldte ki tanítványait. Az egyház nem a toll, hanem a száj háza. Ugyanakkor, ahogyan erről eddig már sok szót ejtettünk, hirdetett és írott ige, valamint a szentségek elválaszthatatlan egységet alkotnak.

Luther az *absolutio*-ban a pap szavát – *Ego te absolvo* – deklaratív aktusként értelmezi, amely kimond, kijelent egy Isten által létrehozott új szituációt. Ugyanakkor ezek a szavak nemcsak kijelentenek egy új kapcsolatot Isten és ember között, hanem létre is hozzák azt. A szavak tehát és a szentség jegyei azok a csatornák, amelyeken a Szentlélek eléri az embert, hitet, Isten iránti bizalmat és megújult életet ajándékoz. Az elengedhetetlen és ismétlődő megújulás élménye pedig igazán az, ami ébreszt, és lelki energiákat szabadít fel bennünk és közöttünk ma is. Mégpedig nemcsak egy személynek, hanem megújítják a közösséget is.

Ezt a megújított kapcsolatot kívánom közösségeinknek mind az Istennel, mind pedig az egymással való kapcsolatban.

BÉKÉSI SÁNDOR

Az ige és a sákramentum viszonya a református teológiában

A szentségek meghatározása az egyházban dogma, amelyet illetékes zsinatok hagytak jóvá. Ezen dogmák alapján a felekezetek sajátágosan értelmezik és egymástól különböző módon alkalmazzák a szentségek kiszolgáltatását a gyakorlatban. Már az isteni kegyelem adta szentség körülírásában nagy különbség van a római katolikus és a református felfogás között. Míg az előbbinél magának az egyháznak szentségi jellegén van a hangsúly,³⁹⁰ addig az utóbbinál ez a Lélek szentségeként tekintett terület az egyház tagjának, mint megigazított embernek folyamatos megszentelődéseként értelmezhető.³⁹¹ Ráadásul külön megnehezíti a dolgot, hogy a szentség valójában *misztérium*, tehát Isten kegyelmi eszközének olyan titka, amelynek működése nem jelentetett ki az embernek, s az mindig rejtve marad. Éppen ezért *az ige és a szentségek találkozásának témájában* a gyümölcsöző ökumenikus párbeszédet szem előtt tartva csak az eucharisztia területére szorítkozom a következőkben. Nem véletlenül, mert az ige és a szentségek viszonya a teológiatörténet folyamán legmarkánsabban és legszemléletesebben az úrvacsorában fogalmazódott meg.

³⁹⁰ DOLHAI LAJOS, *A szentségek teológiája*. Budapest 2015², 39 – 41.

³⁹¹ SZÜCS FERENC, *Kálvin az ember üdvösségéről (ordo salutis)*, in Uő, *Kálvin olvasása közben. Válogatott írások*, Budapest 2016, 53–55.

1) Dogmatikai örökség

A 16. század elején a sákramentum dogmatörténetének előzményeihez képest a döntő változás kihangsúlyozása Zwingli gondolkodásában így foglalható össze: *nem az a lényeg, hogy a kenyér és a bor mivé változik át, hanem az, hogy mi mivé válunk azoknak vételekor.*³⁹²

Ez a mondat világosan fejezi ki a svájci reformátorok felfogását, akik a skolasztikus *transsubstantiatio* és a lutheri *consubstantiatio* tanításaitól eltérően nem a sákramentumi jegyekben és jegyek körül találták meg azt a csodálatos misztériumot, hogy Krisztus miképpen adja önmagát – testesülve vagy testileg megjelenve az eucharisztia alatt. A borban és kenyérben vagy azok körül ugyanis nem feltételeztek semmiféle átlényegülést vagy krisztusi testnek jelenlétét, annál inkább *az emberben: az ember testében, lelkében és szellemében, vagyis modern kifejezéssel élve, a teljes személyiségben.* A reformátorok éppen a szentkultusz, az ereklyék és a szentképek eltűzött középkori használatának tapasztalata nyomán idegenkedtek attól a gondolattól, hogy a sákramentumi elemeknek – a víznek, a kenyérnek és a bornak – üdvyszerző hatása lenne, vagyis hogy a Krisztustól nyert üdvösség ily módon tárgyasítható.

Ezért a teológiai örökség mentén, de sajátágosan határozták meg a sákramentumokat és azok feltételeit újrafogalmazott hitvallásukban. Ezek szerint a sákramentumok *titokzatos jelképek (symbola mystica), szent szertartások (ritus sancti), vagy szent cselekmények (sacrae actiones),* ahogy a *II. Helvét Hitvallás* tartalmazza. Ezt követően a sákramentumok feltételeként az fogalmazódik meg, hogy *Isten rendelkezéséből való (a Deo ipso institutae),* illetve három dologból állnak, úgymint az *Isten igéjéből (verbum), látható jelekből (signum) és jelölt dologból (res significata).*³⁹³ Egyedüli fő dolog vagy jelölt dolog maga a *lényeg (substantia),* amelyet a jegyek vagy

³⁹² Az eucharisziával élő személyről írja: „...a tikkadt lélek is nagy örömmel örvendez, napról-napra erősödik, növekszik, *az Isten szerint átalakul, tökéletes férfivá lesz...*” In *De vera et falsa religione commentarius*, 18. Magyarul: ZWINGLI ULRIK, *Commentarius* vagyis az igaz és hamis vallás magyarázata, TÜDÖS ISTVÁN - PRUZSINSZKY PÁL (ford.), Budapest 1905, 175.

³⁹³ *Confessio Helvetica Posterior*, XIX., in *Hitvallásaink. II. A Második Helvét Hitvallás*, DR. SZABADI BÉLA - SZENCZI CSENE PÉTER - ERDŐS JÓZSEF (ford.) Budapest 1954, 171–176. A hivatkozások ezeken az oldalakon találhatók.

elemek jelképeznek, s ez nem más, mint Istennek egyetlen áldozata Jézus Krisztusban, az Isten bárányában, aki megöletett az ember megváltásáért az örök életre. E kritériumok alapján megkülönböztetett két sákramentumban, úgymint a szent keresztségben (*in baptismo*) és az úri szent vacsorában (*in coena Domini*) ugyanaz a lényeg ábrázoltatik ki. A különbség annyi, hogy az Úrnak halálra adott teste és kiontatott vére a keresztségben a bűnökből való megmosatást, az újjászületést és az Isten szövetségébe való befogadtatást; az úrvacsorában pedig a Krisztus testével és vérével való örök egyesülést és tápláltatást vonja maga után. A szent cselekmény alatti jegyek, vagy jelek, vagy másképpen mondva, az elemek: a víz, a kenyér és a bor belsejében és azok körül nincs semmiféle változás, annál inkább a szentségekkel élő emberben, akiben a fent összefoglalt lényegi üdvesemény –, ami egyébként rajta kívül és minden érdeme nélkül kegyelemből történt –, a sákramentumi jegyek vételeivel lelkileg belül immár saját életének részévé válik.

Hogy a Krisztus múltbeli és történeti áldozata az emberben jelenvalósággá és lényegi változássá legyen, csupán a jegyek vétele még nem elegendő. Nem érvényes ilyen értelemben az *ex opere operato* elve, a jegyek kiszolgáltatásának önmagában való hatása. Szükséges mindehhez a *Szentlélek munkája* az emberben, valamint a sákramentumokkal élő személy *hite*, és nem utolsó sorban az *Isten ígéje*. Szentlélek, hit és ige, mindhárom személy, illetve személyes megnyilvánulás. Az isteni Lélek köti össze Isten üdvszerző munkájával a mindenkori ember szívét, mint személyiségének központját. A hit a Lélek hatására képes befogadni (*fides concepta*) a múltban megtörtént áldozati eseményt és annak következményeit, ugyanakkor elfogadni a személy önmagára vonatkoztatott reális jelenvalóságaként (*fides accepta*). Az ige mint Isten személyes kijelentése pedig elmondható és értelmezhető módon tartalmazza mindazt, ami isteni cselekedetként végbement az emberen kívül, és történik az emberen belül. Ahogy a *II. Helvét Hitvallás* fogalmazza: „amit velünk bensőnkben cselekszik, azt külsőleg kiábrázolja, és így a mi hitünket Szentlelkének a mi szívünkben való munkálkodása által erősíti és növeleli.” Az ige nélkül a lényeg ismeretlen, s csak a pusztá jegyek misztifikálása marad. Nem véletlenül tartotta Kálvin is alapvető megállapításnak Augustinus tételét, miszerint csak akkor beszélhetünk sákramentumról,

ha az Isten igéje járul az elemekhez. *Accedit verbum ad elementum, et fit sacramentum.*³⁹⁴

Ami tehát minket most különösen érdekel az az, hogy mit jelent, illetve hogyan értelmezhető az *accedit verbum* –, az ige hozzájárulása az elemekhez.

2) Az ige hozzájárulása az elemekhez

Huldrych Zwingli úrvacsorátana úgynevezett „emlékvacsora” néven híresült el,³⁹⁵ és ennek kapcsán talán a legtöbb félreértésre ad okot. Az *anamnészisz* fogalma bibliai alapon áll, az úrvacsora szereztetési igéből való, amelyet Jézus végül így hagyományoz át tanítványainak: „ezt cselekedjétek az én emlékezetemre (*eisz tén emén anamnészin*)” (1Kor 11,25). Az emlékezés-motívum a páska-haggáda hagyományára megy vissza, ugyanakkor benne markánsan megmutatkozik a páska átértelmezése Jézus kereszttáldozatára, az új szövetségre és annak egyetemes érvényességére.³⁹⁶ A Jézus általi felhívás az emlékezetre tulajdonképpen az ószövetségi emlékezés-kultúrának, vagy ahogyan Jan Assmann fogalmazza: a kulturális emlékezetnek a beteljesedése. Az emlékezet ugyanis az assmann-i értelemben a történetiségből és a helyhez kötöttségből a szellemibe és a helytől való függetlenedésbe történő átmenet következménye. „A Deuteronomium lényege az alábbi követelmény: emlékezz országodon *belül* ama kötelezettségeidre, amelyeket országodon *kívül* vállaltál.”³⁹⁷ Az Újszövetségben ez akképpen válik még inkább szellemivé, hogy amit Jézussal közösen elfogyasztott vacsorán megfogadtak az övéi a történelemben, közvetlenül a szenvedéstörténet konkrét helyszí-

³⁹⁴ AUGUSTINUS, *In Ioannis evangelium tractatus*, 80, 3; IOANNIS CALVINI *Institutio*, 4.14.4; magyarul: KÁLVIN JÁNOS, *Institutio. A keresztyén vallás rendszere* (ford. BUZOGÁNY DEZSŐ) 2. kötet, Budapest 2014, 355.

³⁹⁵ ULRICH GÄBLER, *Huldrych Zwingli. Bevezetés életébe és munkásságába* (ford. KOCZÓ Pál), Budapest 2008, 120–126.

³⁹⁶ BOLYKI JÁNOS, *Jézus asztalközösségei*. Budapest 1993, 139–141.

³⁹⁷ JAN ASSMANN, *A kulturális emlékezet. Írás, emlékezés és politikai identitás a korai magaskultúrákban*, HIDAS ZOLTÁN (ford.) Budapest 1999, 209–211.

nén, de az ő országán kívül, azt átszellemisítve és bensővé téve, arra emlékeznek az ő országán belül (*en baszileia tou theou*) – azóta is.

Zwinglinél az emlékezésnek kétszintű értelmezése tehát nem véletlen. Első értelme a megtörtént *történelmi esemény* szimbolikus és valóságos cselekményére utaló emlékezés, ami nem az „utolsó”, hanem valójában amaz *első* vacsora volt még Jézus kereszthalálának előestéjén. Ez szimbolikus abban az értelemben, hogy akkor még Jézus testben volt, s mondatai közben a vacsora kenyeré és bora jelbeszédként szerepelt, nem utalt semmiképpen az elemek átváltoztatására. Zwingli késői zürichi utódja, Emil Brunner szerint a kenyérben és borban az *ekklészia* – mint Istennel új szövetségre lépő gyülekezet alapított meg szimbolikusan a következő napokban valóságosan bekövetkezendő kereszttáldozatra és feltámadásra való tekintettel. Azóta valamennyi úrvacsora nem Jézus kereszttáldozatának, hanem első vacsorájának ismétlése és emlékezete annak bizonyságául, hogy az új élet és az Istennel való szövetség az Úr mindenkori jelenvalósága.³⁹⁸

Az emlékezés második értelme Zwinglinél viszont *lényegi* kapcsolódás Krisztus váltságáldozatához és annak következményeképpen az üdvösség ajándékának jelenvalóságához. A sákramentumnak ez a mozzanata az isteni kegyelem tetteként (*gratiarum actio*) a hálát váltja ki az érintettből. Miről is van szó tehát? Zwingli humanista műveltségében az emlékezésnek ezt a módját Platóntól vette át,³⁹⁹ miszerint ismeretünk visszaemlékezés az igazi szépre. Az emberi lélek ugyanis a magasságba elragadtatva a tetőhöz érkezik, s ott azt a létező valóságot látja meg, amelyre mint ősképre emlékezik vissza mindig, amikor visszatér a földre.⁴⁰⁰ Az úrvacsorai jegyek vételekor visszaemlékezünk a lényegre, a *legfőbb szépre*, a létező valóságnak ősképre, amely nem más, mint „Jézus Krisztus győzelme, annak bizonyítékaul, hogy az ő egyházának tagjai vagyunk.”⁴⁰¹ Az emlékezésnek ez a második értelme önmagában arra

³⁹⁸ EMIL BRUNNER, *Die christliche Lehre von der Kirche, vom Glaube und von der Vollendung. Dogmatik*, Band III. Zürich 1964², 79–81.

³⁹⁹ U. GÄBLER, *i. m.*, 123.

⁴⁰⁰ PLATÓN, *Phaidrosz*, 246a–249c; *Phaidrosz*, in *Platón összes művei*, 2. kötet, KÖVENDI DÉNES (ford.) Budapest 1984, 744–749.

⁴⁰¹ *De vera et falsa religione commentarius*, 15; magyarul ZWINGLI U., *i. m.*, 153.

a csodára irányul, amelyben Isten szövetséget kötött a bűnös emberrel önfeláldozása által, vagyis az Isten kegyelme, s nem pedig az elemek átváltozása révén.⁴⁰² Az *anamnészisz* a történeti emlékezeten túl tulajdonképpen a megöletett, de győzedelmes Bárány eszkatológikus alakjával egyesít. Az ehhez szükséges utat Zwingli szerint a *hitben való elmélyedés* (*contemplatio fidei*) biztosítja, tartalmi része pedig *értelemmel* (*mente*) fogalmazódik meg az emberben⁴⁰³ – mégpedig az isteni ige ismerete által. Az értelem önmagában persze a sákramentumi elemekből nem jut arra az ismeretre, hogy mi is megy végbe a teljes személyiségében, legfeljebb misztikus csodára gondolhat, amelyet nem tud megtölteni tartalommal. Ez az értelem azonban nincs is kapcsolatban a hittel, márpedig a szent jegyeket az ember csak hittel és ésszel együtt veheti, mert egyébként méltatlanul eszik és iszik (1Kor 11,27–29).

Az ige hozzájárulása az elemekhez tehát nem más, mint az értelem *anamnészisz-e*, *visszaemlékezése a befogadott és elfogadott hit tartalmára*. Az ige hozzájárulása a jegyekhez nem a jegyekben idéz elő változást, hanem a szent jegyekkel élő személy szívében, aki befogadta az igét. A befogadott igében (*fides concepta*) fogalmazódik meg Krisztus művének *történeti* része, amit értünk tett (*pro nobis*), ugyanakkor az elfogadott igében (*fides accepta*) *lényegi* valósága is, amit e történeti művével velünk és bennünk érvényesít (*in nobis*). Ebben az összefüggésben az ige alatt nemcsak a szereztetés mondatait kell értenünk (1Kor 11, 23 – 26), noha abban is megtalálható mind a történeti esemény előrevetítése, mind a lényegi valóság, hanem az Isten igéjének teljességét, a *személyes Krisztust*. Ezen a ponton érkezünk el az ige és a sákramentum lényegi kapcsolatának szívéhez.

A sákramentummal élő ember *személy*, a maga személyes hitével és sajátos igeismeretével. Az Isten és ember közötti személyes kapcsolat azért jöhet létre, mert – Emil Brunner kifejezését használva – az ember mint személy Istenben gyökerező *theonóm valóság*.⁴⁰⁴ Másképpen kifejez-

⁴⁰² E. BRUNNER, *i. m.*, 81.

⁴⁰³ WALTHER KOEHLER, *Dogmengeschichte als Geschichte des christlichen Selbstbewusstseins. Das Zeitalter der Reformation*, Zürich 1951, 319.

⁴⁰⁴ EMIL BRUNNER, *Biblische Psychologie*, in UÖ, *Gott und Mensch. Vier Untersuchungen über das personhafte Sein*, Tübingen 1930, 90–92.

ve, az ember személyes Én-je az Isten igéjében van elrejtve.⁴⁰⁵ Az ige pedig maga az Isten (*Jn* 1,1), aki testet öltött Jézus Krisztus *személyében*, aki már eleve a világ teremtése óta ismeri a vele kapcsolatban lévőket (*Róm* 8, 29). Az *accedit verbum* valójában Krisztus és az ember *személyes* kapcsolatba kerülését jelenti, amit a *II. Helvét Hitvallás* egyesülésként (*communio*) és részesedésként (*participatio*) fejez ki: „a hívek lelkiileg egyesülnek a jelzett dologgal... és hit által részesülnek Krisztusban.” Kálvin szerint is nem Jézus Krisztus teste és vére lesz a kenyérben és a borban, hanem mi részesülünk Jézus Krisztus testéből,⁴⁰⁶ amikor az Úr testében és vérében való valóságos és lényegi – vagyis spirituális – egyesülés történik a Szentlélek által az úrvacsora vétele közben.⁴⁰⁷ Nem anyagi dolog megy végbe, hanem üdvesemény, amely az isteni személy által érintett emberi személyt illeti. Eduard Schweizer monográfiájában kiemeli, hogy Jézus arámul elhangzó szavaiban a „test” valójában az ő Én-jét, *személyét* jelenti, s így ő maga mindig a tanítványaival lesz vacsorájának alkalmakor.⁴⁰⁸ Ezért hangsúlyozza Emil Brunner, hogy az úri szent vacsora vételekor a hívőnek az Úr testéből való részesedése, amely által Krisztusnak és gyülekezetének tagjává lesz, valójában *nem is sakramentális, hanem személyes esemény*.⁴⁰⁹

Az ökumenikus párbeszédben érdemes fölidézni azt, hogy az eucharisztianak erre a személyes vonatkozására utalnak az utóbbi időben azok a római katolikus szerzők is, akik e gondolatot a *személyes és dinamikus jelenlét* mentén fejtik ki.⁴¹⁰ Joseph Ratzinger a részesedés (*participatio*) felől értelmezi az eucharisztiaát, s a skolasztikus-arisztotelészi anyagelevűséggel szemben az embernek a sakramentumi elemektől mint pusztá anyagtól való lényeges különbözőségét emeli ki. Ugyanis az ember értelmes teremtményként önálló magatartás mellett személyes kap-

⁴⁰⁵ EMIL BRUNNER, *Der Mensch im Widerspruch. Die christliche Lehre vom wahren und vom wirklichen Menschen*. Zürich 1941³, 218–219.

⁴⁰⁶ I. CALVIN, *Institutio*, 4.17.5.; KÁLVIN J., *i. m.*, 419–420.

⁴⁰⁷ I. CALVIN, *Institutio*, 4.17.10.; KÁLVIN J., *i. m.*, 423.

⁴⁰⁸ EDUARD SCHWEIZER, *Jesus Christus im vielfältigen Zeugnis des Neuen Testaments*. München - Hamburg 1968, 119–120.

⁴⁰⁹ EMIL BRUNNER, *Die christliche Lehre von der Kirche, vom Glauben und von der Vollendung. Dogmatik*, Band III. Zürich 1964², 82.

⁴¹⁰ DOLHAI L., *A szentségek teológiája*, 217–218.

csolatra is képes. Ez azt jelenti, hogy az igének az elemekhez való járásakor Jézus *velünk való személyes viszonya* kapcsol be bennünket a hűsvét titkába.⁴¹¹ Gánóczy Sándor az eucharisztia közössége (*communio*) felől közelíti meg a szentségi jegyek értelmét. Véleménye szerint a jegyek azt a valóságot jelzik, amelyben Krisztus *személyes érintkezés* által jeleníti meg önmagát az övéinek úgy, hogy közben a hívőknek teljes szellemi és anyagi létük is megnyílik az Istennel való párbeszédess viszonyra. A „jelben lévő kegyelem” nem egy absztrakt fogalom, hanem *Isten megszemélyesített önfelajánlása, amely mindig a konkrét emberi személyre irányul*.⁴¹²

A *személy* központba állításával a fent vázolt két római katolikus, valamint a református úrvacsoratan rokonsága igen nagy jelentőséggel bír. Kiben vagy miben találhatnák meg egymást a különböző felekezetű keresztyének, ha nem egyedül Jézus Krisztus személyében? Az ember által konstruált metafizikai, szimbolikus, tradicionális vagy dogmatikai határokat, legyenek azok logikusak, vagy akár a Bibliából igazoltak, hogyha eltaszító határokként tornyosulnak keresztyének és keresztyének között, azokat az Isten kegyelme személyének jelenlétével óhatatlanul áttöri. Ugyanakkor csak az Isten személye kötheti össze a keresztyén felekezeteket éppen ott, ahol dogmatikailag a legakkurátusabban körbebástyázott területet épített ki valamennyi felekezet teológiája: az eucharisztia közösségében, amely valójában *unio mystica cum Christo*.

⁴¹¹ JOSEPH RATZINGER, *Das Problem der Transsubstantiation und die Frage nach dem Sinn der Eucharistie*, in *Theologisches Jahrbuch*, Leipzig 1969, 281–301; ELŐD ISTVÁN, *Katolikus dogmatika*, Budapest 1983, 510.

⁴¹² ALEXANDRE GANOCZY, *An Introduction to Catholic Sacramental Theology* (ford. REVEREND WILLIAM THOMAS), New York 1984, 174–175.

DOLHAI LAJOS

Az ige és szentség viszonyának új meghatározása

A *verbum* és *sacramentum* viszonyát, a problémává vált „és” kötőszót négyféle módon értelmezhetjük.⁴¹³ Az ígét és a szentségeket egymással szembeállíthatjuk, ahogyan azt évszázadokon keresztül tettük (*das und als Kontroverse*). Az sem helyes, ha csak egymás mellé állítjuk az üdvösség két eszközét és nem vizsgáljuk a két valóság viszonyát (*das und als Nebeneinanderstellung*).⁴¹⁴ Egyoldalúság veszélyét hordja magában a protestáns teológia megoldása, amely az ige felől értelmezi a szentségeket, de ugyanígy a katolikus is, amely a szentségek felől közelít az Isten ígé-jéhez (*das und als Vorrangstellung*). A megoldás helyes útja az, ha rámutatunk az ige és a szentségek benső, lényegi összefüggésére (*das und als Wechselbeziehung*).

Rövid dogmatörténeti áttekintés után, főként a történelmi összefüggések és tanulságok figyelembe vételével szeretnénk összefoglalni a katolikus tanítást, amely napjainkban – a kontroverz teológiát meghalad-

⁴¹³ VAJTA VILMOS, *Evangelium und Sakrament – Entwurf einer Problemstellung*, in *Oecumenica* 1970, Jahrbuch für ökumenische Forschung (szerk.: G. GASSMANN - V. VAJTA), Gütersloh 1970, 10–11.

⁴¹⁴ Erre jó példa a Kempis Tamástól származó (*Imitatio Christi*, IV,11,4) és a II. Vatikáni Zsinat dokumentumaiban megjelenő „két asztal” elve (vö. *Dei verbum* 21, *Perfectae caritatis* 6, *Presbyterorum ordinis* 18, *Sacrosanctum concilium* 48), amely egyszerűen csak egymás mellé állítja Isten ígétét és a szentségeket. Ennek a szemléletmódnak az elégtelenségét hangsúlyozza például Walter Kasper is (*Wort und Sakrament*, in *Glaube und Geschichte*, (Hrsg. W. KASPER), Mainz 1970, 280.

va – többféle módszerrel is rámutat a *verbum praedicatum* és *sacramentum celebratum* sajátos kapcsolatára.⁴¹⁵

A probléma történelmi gyökerei

Az evangélium hirdetésének és a szentségek kiszolgáltatásának egységét és lényegi egymáshoz tartozását tanúsítja a *Biblia*. Szoros összefüggésük felismerhető már az apostoli időkben is (Mt 28,20). Az *Apostolok Cselekedeteiből* értesülünk arról, hogy az egyház életének első napjaiban az ige hirdetés és a szentségek kiszolgáltatása már összetartozott (vö. 2,14–39; 9,17–19; 10,44–48).

Ez a kezdeti pasztorális, teológiai és liturgikus egység egészen a középkorig megmaradt. Az „ösbűn”, illetve a változás oka a nominalizmus antiszakramentális gondolkodásmódja, mely szerint nemcsak az egyetemes fogalmak, hanem a szentségek is csak üres jelek.⁴¹⁶ Megszűnik a jel és jelzett valóság közti kapcsolat. Ennek eredménye később az lesz, hogy Kálvin teológiájában a szentségek már csak az isteni ígéretek „megpecsételése” és a hit megerősítésére szolgálnak.⁴¹⁷ A korabeli lelkeségi mozgalomban, a *devotio moderna*-ban (15–16. század) is megfigyelhető a szentségek objektív értékének és általában minden kegyelmi eszköznek az elvetése.

Szent Ágoston teológiája még a *verbum* és *sacramentum* jelentőségéről és összetartozásáról tanúskodik. Nála a szentség úgy jelenik meg, mint „látható ige” (*verbum visibile*), az Isten ígéje pedig mint „hallható szentség” (*sacramentum audibile*).⁴¹⁸ A reformátorok is szívesen hivatkoztak rá, mert sajátos megközelítésében hangsúlyozta a szentségek igei-jellegét és

⁴¹⁵ Vö. RAFAEL SCHULTE, *Die Wort-Sakrament – Problematik in evangelischer und katholischer Theologie*, in *Theologische Berichte*, Bd. 6 (szerk. J. PFAMMATTER - F. FURGER), Zürich 1977, 81–122.

⁴¹⁶ Vö. KARL H. MENKE, *Sakramentalität. Wesen und Wunde des Katholizismus*, Regensburg 2012, 141–147.

⁴¹⁷ Vö. *Institutio*, IV, 14,1.

⁴¹⁸ A „*verbum visibile*” kifejezés Ágostontól származik: *Tractatus in Joh* 80,3; ennek analógiájára a „*sacramentum audibile*” kifejezést megalkotta GOTTLIEB SÖHNGEN, *Symbol und Wirklichkeit in Kultmysterium*, Bonn 1937, 20.

az ige kegyelemközvetítő szentségi-jellegét. Ő az, aki elsőként definiálta a szentségeket: „Az ige hozzájárul az elemhez, az teszi szentséggé”.⁴¹⁹ A szentségi jel meghatározásánál még nem az arisztotelészi *materia-forma*-tant használja, hanem azt hangsúlyozza, hogy a földi, teremtett elemek és Isten hatékony, teremtő szavának találkozása hozza létre a szentséget, illetve a kegyelmi hatást. Később a skolasztikus szentségtanban az ige a szentség „formája” lett, vagyis a szentségi jel lényegi, meghatározó eleme.⁴²⁰ Különböznek egymástól, de összetartoznak.

Aquinói Tamás szerint⁴²¹ három ok miatt nyilvánvaló, hogy a *res* és a *verbum* összetartozik:

- a) a „*causa sanctificans*” miatt, ami az ige, illetve *Verbum incarnatum*;
- b) „*ex parte hominis*” is helyénvaló, hiszen az ember test és lélek egysége;
- c) „*ex parte ipsius significationis sacramentalis*” (szentségi jel szempontjából), hiszen a szó, illetve az ige az, amely egyértelművé teszi a szimbolikus cselekményt.

Az Isten igéjének fontos szerepe van tehát a kegyelmi valóság közvetítésében, de csak a szentségi cselekményen belül. Sajnálatos módon az igének a szentségeken kívüli hatékonyságát nem hangoztatta eléggé a középkori teológia, és nem foglalkozott a két üdveszköz viszonyának a meghatározásával. Még Szent Tamás *Summa*-jában sem találjuk meg az ige teológiáját.⁴²² Ő közvetlenül a krisztológia után beszél a szentségekről, és az isteni szót csak mint *verbum incarnatumot* és *forma sacramentit* tárgyalja.⁴²³

⁴¹⁹ *Tract. in Joh.* 80,3.

⁴²⁰ AQUINÓI SZ. T., *S. Th.* III, q.60, a.6, ad 2: „*Ex verbis et rebus fit quodammodo unum in sacramentis sicut ex forma et materia.*”

⁴²¹ *S. Th.*, III, q. 60, aa.6–8.

⁴²² Vö. OTTO HERMANN PESCH, *Theologie des Wortes bei Thomas von Aquin*, in *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 66 (1969), 437–465.

⁴²³ *S. Th.*, IIIa, q. 60, pr.: „A megtestesült Ige misztériumainak tanulmányozását követően az Egyház szentségeinek misztériumát kell megvizsgálnunk, hiszen a megtestesült Igétől nyerik hatékonyságukat.”

A két üdveszköz viszonyának kérdése problémaként csak a reformáció óta létezik. A Trentói Zsinatot követő kontroverz teológia következménye az ige és a szentségek szembeállítás. Kétségtelen, hogy már a reformációt megelőző időben a szentségi vallásosság fontosabb és hangsúlyozottabb volt, mint az ige hirdetése és hallgatása, de csak a reformációt követő időben alakult ki a két *medium salutis* éles szembeállítás. A reformátorok az ige primátusát (*par excellence*) hirdették a szentségekkel szemben, sőt azt tanították, hogy a szentség nem önálló kegyelmi eszköz, hanem az Isten ígéjének egy különleges formája (*eine andere Form des Wortes*), az ereje is csak Isten szavából fakad. Gerhard Ebeling megfogalmazása szerint: „a szentségek semmit sem mutatnak fel, ami teológiai szempontból fontos lenne, és ami ne lenne már benne az evangélium igei-eseményében.”⁴²⁴ Például, ha valaki részt vesz az Úrvacsorán, az nem részesül több kegyelmi hatásban, mint az, aki csak az Isten ígét hallgatta (*quasi unicum medium salutis*).

A protestáns teológia a szentségtanban is következetesen érvényesítette a reformátorok alapvető tanításait. Ezért a szentség nem lehet a kegyelem objektív eszköze, mivel minden természetfeletti adomány a hitből fakad. A szentségek vétele csak alkalom arra, hogy kifejezzük hitünket Isten ígéreterére vonatkozóan, melyet az ígéből már megismertünk és elfogadtunk. Mindezek ellenére a reformátorok nem vetették el teljesen a szentségeket, de a szentségtanuk tulajdonképpen nem más, mint azoknak a szempontoknak az összefoglalása, melyek rámutatnak arra, hogy mi a „többlet” a szentségekben az ígéhez képest.⁴²⁵

A *verbum* és *sacramentum* egységét a Trentói Zsinat sem állította helyre. Nem, hiszen nem ez volt a fő célja.⁴²⁶ A határozatok nagy része a szentségek megmentésére irányult, illetve a szentségeknek a megigazulásban betöltött szerepét kellett megfogalmaznia.⁴²⁷ A zsinat szerint a

⁴²⁴ GERHARD EBELING, *Erwägungen zum evangelischen Sakramentsverständnis*, in *Wort Gottes und Tradition* (szerk. G. Ebeling), Göttingen 1964, 217.

⁴²⁵ Jó példa erre PAUL ALTHAUS dogmatikája: *Die christliche Wahrheit*, Gütersloh 1972, 536–547.

⁴²⁶ Vö. ALOIS MOOS, *Das Verhältnis von Wort und Sakrament in der deutschsprachigen katholischen Theologie des 20. Jahrhunderts*, Bonifatius, Paderborn 1993, 280–290.

⁴²⁷ LUDWIG KRAUSE, *Der Sakramentenbegriff des Konzils von Trient und die heutige Sakramententheologie*, in *Theologie und Glaube* 45 (1955), 401–422.

szentségek szükségesek az üdvösségre (DH 1604), nem csak az céljuk, hogy a hitet táplálják (DH 1605). Az Isten ígéje, illetve az abból fakadó hit az embert alkalmassá teszi a megigazulásra, amelyet Isten kegyelmének és a szentségeknek köszönhetünk (DH 1600).

Vitathatatlan, hogy a kontroverz teológiai szemlélet az üdvösség e két eszközét szembeállította. A szembeállítás eredménye fokozatosan az lett, hogy a keresztény életnek és lelkiségnek két, teljesen eltérő típusa alakult ki. A protestáns teológia Isten szavának tulajdonít nagyobb szerepet a keresztény életben (*worthafte Existenz*), míg a katolikus teológia jobban hangsúlyozza a szentségek szükségességét, sőt nélkülözhetetlenségnek tartja a hívő ember életében (*sakramentale Existenz*).⁴²⁸

Napjainkban egyre világosabban látjuk az egyoldalú szemléletmód egyéb következményeit is, és azt is, hogy új szemléletmódban, új alapokra kell építenünk a vizsgáldásunkat.⁴²⁹

El kell ismernünk, hogy a II. Vatikáni Zsinatig a teológiában és az egyház mindennapi életében az isteni szó hirdetése háttérbe szorult, míg a szentségek szerepe egyoldalúan megnőtt, és úgy álltak előttünk, mint a kegyelemnek, ha nem is egyedüli, de legfontosabb forrásai. Volt igazság a protestáns teológia vádjában, mely szerint a katolikus teológiában „az ige kiüresedése” (*Entleerung des Wortes*) figyelhető meg.⁴³⁰ Heinrich Fries, a katolikus teológus szerint részben igazat kell adnunk protestáns testvéreinknek: „Az elmúlt évszázadok katolikus teológiájában az ige csak szóvá fokozódott le, s ezért önmagában nem rendelkezett belső méltósággal és erővel, hanem csupán külső kísérője lehetett a kegyelmi valóságnak, amely egyedül a szentségeken keresztül juthatott el az emberhez.”⁴³¹ Karl Barth kritikus megjegyzése szerint „a katolikus teológiában az ige teológiája helyett csak silentium altissimum van.”⁴³² Walter Kasper szerint egy nagyon érdekes paradoxon figyelhető meg a

⁴²⁸ GERHARD EBELING, *Worthafte und sakramentale Existenz*, in *Wort Gottes und Tradition*, Göttingen 1962, 197–217.

⁴²⁹ Vö. WALTER KASPER, *Wort und Sakrament*, in *Glaube und Geschichte* (Hrsg. W. Kasper), Mainz 1970, 286.

⁴³⁰ P. ALTHAUS, i. m., II., 337.

⁴³¹ HEINRICH FRIES, *Wort und Sakrament*, München 1966, 14.

⁴³² KARL BARTH, *Kirchliche Dogmatik*, I/1, Zürich 1955, 66.

katolikus teológiában. A *Szentírásban* már található egy kezdetleges ige-teológia, de nincs „*de sacramentis in genere*” tanítás, hanem csak egyes szentségekről, ill. szentség-kiszolgáltatásokról beszél a *Biblia*. Ezzel szemben az elmúlt évszázadok dogmatikáiban egy tökéletesen kidolgozott szentségtant látunk és egy nagyon kezdetleges ige-teológiát.⁴³³

A kontroverzia negatív következményét megfigyelhetjük a protestáns egyházakban is. Paul Tillich a szentségi gondolkodás elvesztésével (*Verlust der Sakramentalität*) vádolva protestáns testvéreit, fájdalommal állapítja meg: „A szentségi gondolkodásnak és érzületnek az elvesztése a reformáció egyházaiban és az amerikai közösségekben megdőböntő.”⁴³⁴ A magyar protestáns teológiában is találkozunk ezzel a problémával. A református teológus, Nagyajtai Imre szerint „Sürgősen újra kellene tanulnunk a sakramentumok jelentőségét, lényegét, a benne foglalt isteni ajándékokat. [...] Szükség van megismertetni a gyülekezettel: Isten ajándéka a sakramentum, mely órá mutat, vele köt össze és közli kegyelmét.”⁴³⁵

Régi és új szempontok a katolikus tanításban

A II. Vatikáni Zsinat óta a szentségtan és a pasztorálteológia hangsúlyozottan az tanítja, hogy a megdicsőült Krisztus az Egyházban az igehirdetés és a szentségek által folytatja megváltói művét. „Az Egyház önmegvalósításában nem létezik egyik a másik nélkül.”⁴³⁶ Az ige és a szentség együtt – egyiket a másik rovására háttérbe nem szorítva – Isten kegyelmének útja hozzánk.

1) A zsinaton az egyház újraértékelte az ige szolgálatát. A szent liturgiáról szóló zsinati konstitúció visszaadta a homíliának mint a liturgia

⁴³³ Vö. W. KASPER, *Wort und Sakrament*, 430.

⁴³⁴ PAUL TILlich, *Der Protestantismus als Kritik und Gestaltung*, Stuttgart 1962, 127.

⁴³⁵ NAGYAJTAI IMRE, *A sakramentumos istentiszteletek*, in *Theológiai Szemle* 13 (1970/9–10), 271; ezt a problémát tárgyalja BÉKÉSI ANDOR is: *A sakramentumok haszna Kálvin szerint*, in *Theológiai Szemle* 29 (1986/2), 70–77.

⁴³⁶ OTTO SEMMELROTH, *Wirkendes Wort. Zur Theologie der Verkündigung*, Frankfurt 1962, 22.

részének a megfelelő helyét (SC 52). Ennek ökumenikus jelentősége is van. Boross Géza református teológus is úgy látja, hogy „A prédikációnak mint konstitutív liturgikai résznek a beállítása annak a felismerésnek az eredménye, hogy az visszanyerte a maga rangját a sákramentum mellett.”⁴³⁷ Teológiai szempontból még fontosabb, hogy a zsinat lerakta az ige és az igehirdetés teológiájának alapjait, amikor a kinyilatkoztatásról,⁴³⁸ a liturgiáról⁴³⁹ és az Egyházzól⁴⁴⁰ szóló határozataiban hangsúlyozta, hogy Isten igéje nem csupán a kinyilatkoztatott igazságok tárháza, hanem az isteni szó Isten kegyelmi működésének lényeges formája. Krisztus az ő igéje által is jelen van közöttünk (SC 7).⁴⁴¹ A zsinat megfogalmazása szerint „akkora erő és hatékonyság van az Isten igéjében, hogy támasz és életerő az egyháznak, hitszilárdság az egyház gyermekeinek, táplálék a léleknek, tiszta és el nem apadó forrása a lelki életnek” (DV 21). Nemcsak a szentségek, hanem most már az Egyház igehirdetése is úgy jelenik meg a katolikus teológiában, mint az üdvösség hatékony jele és eszköze.⁴⁴² A. Peters evangélikus teológus ezt „mérőföldkőnek és kiindulópontnak” tekinti a *verbum* és *sacramentum* viszonyának katolikus értelmezésében.⁴⁴³

2) Ez az igeteológia azt is jelzi, hogy az ige és szentség kettős egységének megértésére magának az isteni kinyilatkoztatás struktúrájának analógiája segít. A *Dei verbum* (2. pont) kifejti, hogy ez a kinyilatkoztatás nem merőben verbális esemény. A kinyilatkoztatás nemcsak szavakkal történik, hanem „eseményekben és a hozzájuk belsőleg kapcsolódó sza-

⁴³⁷ BOROSS GÉZA, *A De Sac. Lit. konstitúció protestáns szemmel*, in *Theologiai Szemle* 17 (1967/7–8), 203.

⁴³⁸ Vö. *Dei verbum*, 21; Isten igéjének méltóságához vö. még *Dei verbum*, 22–26; *Lumen gentium*, 4–5; 17; *Ad gentes*, 8.

⁴³⁹ Vö. SC 7, 51 és 57.

⁴⁴⁰ Vö. *Lumen gentium*, 26: „Az ige szolgálata által Isten üdvösséget hozó erejét közli a hívőkkel (vö. Róm 1,16)”.

⁴⁴¹ A *Mediator Dei* kezdetű enciklikában (1947), amely Krisztus jelenlétének különböző módjairól tanít a liturgiában, hiányzik Krisztus jelenlétének megemlézése a *Szentírás* igéjében.

⁴⁴² Vö. KRAKOMPERGER ZOLTÁN, *Jézus Krisztus igei jelenléte*, in *Praeconia* 3 (2008/1), 7–33.

⁴⁴³ A. PETERS, *Evangelium und Sakrament*, in *Oecumenica* 1970, Strasbourg 1970, 126.

vakban bontakozik ki”. Ha ezt a törvényszerűséget megfontoljuk, akkor nyugodtan állíthatjuk, hogy nemcsak a kinyilatkoztatás esetében, hanem – analóg értelemben – akkor is, amikor ebben a kinyilatkoztatásban részesülünk, tehát a szimbolikus (szakramentális) események és a szavak belsőleg összetartoznak.⁴⁴⁴ Nyilvánvaló tehát, hogy a teljes üdvösségi esemény: az igehirdetés és a szentségi cselekmény együtt, a nekik kijáró sajátos módon részesítenek az egyetlen üdveseményben.

3) A katolikus tanítás szerint a szentségek nemcsak *verba visibilia* vagy *verba actualia*.⁴⁴⁵ Igaz ugyan, hogy minden szentségi eseményben van igehirdetés, de a szentség első és közvetlen értelme nem Isten ígérének hirdetése.⁴⁴⁶ Az ó- és újszövetségi üdvtörténet, s főként az inkarnáció misztériuma alapján állítjuk, hogy a szakramentalitás, illetve a szentségek a kereszténység lényegéhez⁴⁴⁷ tartoznak, és ontológiai különbség van az ige és a szentségek között. Mindkettő Krisztus misztériumában részesít bennünket, de másféle módon. Mindkettő fontos. János evangélista, illetve az eucharisztikus beszéd egyértelműen utal arra, hogy nem elég, ha csak az ige hallgatása által vagyunk kapcsolatban Jézussal, az is nélkülözhetetlenül fontos, hogy eledelül magunkhoz vegyük az ő testét (vö. a szövegben a fordulópont a 6,51a–6,51b).⁴⁴⁸ Ezt figyelhetjük meg az emmauszi tanítványok történetében is (Lk 24, 13–35).

Az embert teremtő és üdvözíteni akaró Isten már az *Ószövetségben* is látható és érzékelhető módon nyilvánult meg. A megtestesülés a szakramentalitás különleges esete, hiszen benne „láthatóan megjelent közöt-

⁴⁴⁴ BÉKÉS GELLÉRT, *Parola e sacramento*, in *Parola e Sacramento* (szerk. P. LYONS) (*Studia Anselmiana*, 123), Roma 1997, 53.

⁴⁴⁵ OTTO SEMMELROTH megfogalmazása szerint „a katolikus értelmezéssel szemben állna, ha a szentséget mindössze csak egy másfajta prédikációnak tartanánk, amely nem a kimondott szóban történik, hanem egy szimbolikus cselekményben.” (*Wirkendes Wort*, 121).

⁴⁴⁶ Vö. O. SEMMELROTH, *Das geistliche Amt. Theologische Sinndeutung*, Frankfurt 1958, 172.

⁴⁴⁷ KARL H. MENKE, *Sakramentalität. Wesen und Wunde des Katholizismus*, Pustet Verlag, Regensburg 2012, 29.

⁴⁴⁸ Vö. FRANZ COURTH, *Die Sakramente*, Herder, Wien 1995, 168; LOUIS-MARIE CAUVET, *Linguaggio e simbolo. Saggio sui sacramenti* (ford. D. Mosso), Torino 1968, 107–111.

tünk a láthatatlan, élő Isten" (*Karácsonyi II. prefáció*), aki őt látja, látja az Atyát (vö. *Jn* 14,9). A Fiú emberi teste az Ige jelenlétének jele, reálszimbóluma lett, a teológia nyelvén „összentségnek” is mondhatjuk. Ágoston alapján⁴⁴⁹ ezt még Karl Barth és Eberhard Jüngel is elismeri, sőt a szentség fogalmát csak krisztológiai értelemben tartja elfogadhatónak.⁴⁵⁰ Nem tudjuk azonban elfogadni azokat a protestáns elgondolásokat, amelyek Barthot⁴⁵¹ és Bultmannt⁴⁵² követve azt hangoztatják, hogy a megdicsőült Krisztus csak az igei-esemény által folytatja megváltói művét közöttünk.

Az inkarnáció törvényszerűsége alapján valljuk, hogy Krisztus nemcsak hallhatóvá, hanem láthatóvá is akar lenni számunkra. A *János-prológos* alapján azt mondhatjuk, hogy „Jézus Krisztus az isteni logosz Ős-igéje (*Urwort*), és összentség (*Ursakrament*), hiszen Isten történelmi jelenlétének eszkatológikus jele.”⁴⁵³ Jézus Krisztus az Isten, az Atya proklamációja és manifesztációja. Az Egyházban a szentségek által mi is Jézussal találkozunk. Ezt az igazságot találóan fogalmazza meg Nagy Szent Leó pápa: „mindaz, ami látható volt a mi Urunkban, átment a misztériumaiba, vagyis a szentségeibe.”⁴⁵⁴ Az embert teremtő és üdvözíteni akaró Isten nemcsak szólni akart hozzánk, hanem testté lett, és a testét adja nekünk; a szentségi valósággal is táplálni, éltetni akar minket (vö. *Jn* 6,53).

4) A katolikus teológia Ágoston óta a szentségi jelből kiindulva határozta meg a szentség fogalmát. Hitünk szerint Jézus Krisztusnak és az ő Egyházának a szentségekkel az a szándéka, hogy a megváltás kegyelmei ne csak az Isten ígétől keresztül áradjanak ki, hanem a szentségeken keresztül is. A katolikus tanítás a krisztusi alapító szándékára hivatkozva tekinti az üdvösség „önálló” eszközének a szentségeket, és

⁴⁴⁹ Vö. „*Non est enim aliud Dei mysterium, nisi Christus*” (*Epist.*, 11,34).

⁴⁵⁰ Vö. EBERHARD JÜNGEL, *Das Sakrament – was ist das? Versuch einer Antwort*, in E. JÜNGEL - K. RAHNER, *Was ist ein Sakrament? Vorstösse zur Verständigung*, Freiburg 1971, 9–61, 36.

⁴⁵¹ KARL BARTH, *Kirchliche Dogmatik*, I/2, Zürich 1960, 857.

⁴⁵² RUDOLF BULTMANN, *Theologie des Neuen Testaments*, Tübingen 1977, 137.

⁴⁵³ W. KASPER, *Wort und Sakrament*, in *Martyria – Leiturgia – Diakonia* (Hrsg. O. SEMMELROTH), Mainz 1968, 271.

⁴⁵⁴ *Sermo* 74,2

vallja, hogy a szentségek „*ex opere operato*” hatékonyak. Megadják azt a kegyelmet, amit jelölnek, ha a felvevő megfelelően felkészült a kegyelem befogadására. Ezt Krisztus ígérete alapján állítjuk. A megdicsőült Krisztussal való kapcsolatunkban ez a lényeges többlet, a plusz a nem szakramentális találkozásokhoz viszonyítva.

5) A *verbum* és *sacramentum* viszonyának pontosabb meghatározása a német nyelvű teológiában már a II. Vatikáni Zsinat előtt megkezdődött.⁴⁵⁵

A kezdeti jellegzetes elgondolásokat három csoportba oszthatjuk. Az első csoportba azon teológusok nézete sorolható, akik az Isten igéjével kapcsolatban csak kegyelmet felkínáló, de azt nem közlő hatékonyságról beszéltek (Victor Warnach). A második csoportba tartozó teológusok az igehirdetés és a szentség lineáris és komparatív egymásutániságát elemezték (Heinrich Schlier). A harmadik csoportba végül azon elméletek viszony-meghatározása sorolható, amelye úgy tekintik a szentséget, mint az isteni ige hirdetésének legmagasabb és beteljesült formáját (Gottlieb Söhngen, Johannes Betz, Heinz Robert Schlette, Karl Rahner és Heinrich O. Pesch).⁴⁵⁶

Például Warnach szerint az Isten szavát úgy tekinthetjük, mint az üdvösség meghirdetését és felajánlását (*Heilsangebot*), a szentségeket pedig mint megvalósulását (*Heilswirkung*).⁴⁵⁷ H. Schlier úgy gondolja, hogy az igehirdetést csak „előszó” (*Vorwort*) a szentség „sűrített”, nagyobb hatékonyságú szavához (*für das dichteste Wort*).⁴⁵⁸ Michael Schmaus a *communio* szempontjából vizsgálva a kérdést megállapítja, hogy a szentségekben Krisztussal való kapcsolatunk intenzívebb formája valósul meg.⁴⁵⁹

⁴⁵⁵ Vö. ALOIS MOOS, *Das Verhältnis von Wort und Sakrament in der deutschsprachigen katholischen Theologie des 20. Jahrhunderts*, Bonifatius, Paderborn 1993.

⁴⁵⁶ Uo. 296–348 (Moos könyve ezt tárgyalja legrészletesebben; legjellegzetesebb képviselője Karl Rahner).

⁴⁵⁷ VICTOR WARNACH, *Wort und Sakrament im Aufbau der christlichen Existenz*, in *LuM* 20 (1957), 82.

⁴⁵⁸ HEINRICH SCHLIER, *Wort Gottes*, in *HThG* II, 835–867.

⁴⁵⁹ MICHAEL SCHMAUS, *Katholische Dogmatik* IV/1, München 1964, 31.

Ezeket az elgondolásokat ma már kevésnek tartjuk, mert az Isten igéjének szinte csak előkészítő szerepet szánt a kegyelmi életben, és nem hangsúlyozza eléggé, hogy az Egyház ajkáról elhangzó isteni ige hatékonyságát. Rámutatnak azonban arra, hogy az igehirdetésnek nem önmagában és önmagáért van kegyelem közlő hatékonysága, hanem az Egyház szentségi életére irányulva.

Leo Scheffczyk arra figyelmeztet, hogy el kell elkerülnünk a felesleges megkettőzés és a teljes azonosságot hirdető egységnek a hibáját az ige és a szentség viszonyának meghatározását illetően. Megoldási javaslatát a dinamikus kör képével magyarázza, amelyben a csúcspont a szentségi esemény.⁴⁶⁰ „Ebben a dinamikus körben az igehirdetés alkotja a csak az Istentől kiinduló és végbevitt leszálló irányú mozgást; ennek a mozgásnak pedig a szentségi cselekmény képezi a felszálló irányát a végső célhoz, amelyet Isten az emberrel együtt visz végbe.”⁴⁶¹ Az igéről és a szentségről alkotott szintézise érintkezik, sőt találkozik Otto Semmelroth dialogikus modelljével.

Otto Semmelrothnak is az a meglátása, hogy Isten igéjének hirdetése és a szentségi cselekmény dialogikus viszonyban áll egymással. Dialogikus viszonyuk megjeleníti a megtestesülés és a keresztdózat ugyancsak dialogikus kettős eseményét mint igét és az erre adott választ. Az eucharisztia ünneplésében, az ige és az áldozat liturgiájának dialogikus egységében elénk tárul a megváltás művének hozzánk leszálló és tőlünk felszálló ága az Istenemberben, Jézus Krisztusban.

Magyarázata jól kifejezi azt, hogy mindkettő egymásra utalt, és szükségességük feladhatatlan. Ez a német teológus – a katolikus igeteológia atyja – a két cselekmény közötti különbséget mindkettő szolgálatának sajátos jelszerűségében állapítja meg: „Amit az igehirdetés és a szentségi cselekmény jelszerűen bemutat, abban felfedezhetjük azt, ami mindkettőt megkülönbözteti egymástól.”⁴⁶² Az a tény ugyanis, hogy a külső jel a szentségben valami más, mint az ige külső kifejező formája, akkor válik érthetőbbé, ha a szentség jelszerűségét nem statikusan értjük, ha-

⁴⁶⁰ LUDWIG SCHEFFCZYK, *Von der Heilsmacht des Wortes. Grundzüge einer Theologie des Wortes*, München 1966, 281–284.

⁴⁶¹ Uo. 283.

⁴⁶² O. SEMMELROTH, *Wirkendes Wort*, 124.

nem dinamikus eseménynek és szimbolikus cselekvésnek tekintjük. Nyilvánvaló az a tény, hogy a szentségi esemény másként veszi igénybe az embert, mint az igei-esemény. Az ige elhangzásával szemben az elvárható magatartás a hallgatás és az elfogadás. Ezzel szemben a szentségi eseményben való „együtt-cselekvés” más jellegű: megjelenik benne a befogadott igére történő válaszadás is. A szentségi eseményben nemcsak Isten cselekszik, hanem vele együtt a kegyelem befogadására készen álló ember is – egész testi-lelki létmódját átfogó tevékenységében. Ez csak fenomenológiai különbség, de ennek van jelentősége a belső kegyelmi esemény szempontjából is. Érvelésének a lényege a következő gondolat:

„Az egyház igehirdetésének az értelme nem önmagában táru fel, miként a megtestesülés mint Isten emberhez intézett megszólítása minden saját jelentősége ellenére a kereszttáldozatban adott válaszra irányul (vö. *Gal* 4,4). Az áldozatra való irányultságából rejlik benne megszentelő erő. Ezért tulajdoníthatunk az egyház igehirdetésének kegyelemközlő hatékonyságot. Ez az erő azonban benne rejlik, mert a válaszadásra irányulva megy végbe, amely aztán a kegyelmi hatékonyságot váltja ki. Amennyiben tehát a prédikáció a szentségi kultuszünneplésre irányul, és erre szólítja fel az embereket, ezért az egyház ige szolgálatában is közli az Úr kegyelmét. Tényleges értelemben a szentség kegyelme az, amit már az ige is közöl.”⁴⁶³

6) Walter Kasper szerint az ige és a szentség közötti összefüggés vizsgálatát Krisztus személyénél kell kezdenünk, hiszen az eredetük, hatékonyságuk és összetartozásuk is csak így érthető.⁴⁶⁴ A Jézus Krisztussal való találkozásunk az ige és a szentségek által megy végbe, mint ahogyan Krisztus szavaiban és tetteiben is adta meg a kinyilatkoztatást, és lett az üdvösség végső jelévé: A Názáreti Jézus szavai és tettei által, egész személyében, életében és halálában lett Isten végső szava és jele a

⁴⁶³ O. SEMMELROTH, *Das geistliche Amt*, 192.

⁴⁶⁴ A krisztológiai magyarázat fontosságát hangsúlyozza még: H. FRIES, *Wort und Sakrament*, München 1966, 21; YVES CONGAR, *Das Verhältnis zwischen Kult oder Sakrament und Verkündigung des Wortes*, in *Concilium* 4 (1968), 177.

világhoz. Jézus Krisztus az emberi szót és az emberi élet jelszerűségét használta fel küldetésének teljesítéséhez. Ebből az is következik, hogy „Jézus Krisztus a szót és a jelszerűséget, melyek az ember lényegéhez tartoznak, az üdvösség szavává és jelévé tette”.⁴⁶⁵ Amennyiben Isten önközlése így történt, akkor nyilvánvaló, hogy az Egyház is Isten szavának hirdetésével és a szentségek kiszolgáltatásával kell közvetítenie a megváltás kegyelmét. A *verbum* és a *sacramentum* olyan benső, lényegi egységet alkot az Egyház üdvözítő tevékenységében, hogy azt a legalkalmasabb módon a szentháromságtanból jól ismert *perikhorészis* kifejezéssel világíthatjuk meg.

7) Ökumenikus szempontból talán legjelentősebb Karl Rahner elmélete, aki szerint kiindulópont és legfontosabb követelmény az, hogy a két valóságot nem szabad úgy tekintenünk, mint két önmagában létező, különböző üdvrendi „nagyságot”. Látnunk kell, hogy Isten kegyelmi művében ugyanabban a folyamatban az igével és a szentséggel mint különböző, de mégis egybetartozó, lényegüket tekintve hasonló mozzanatokkal találkozunk. Ebből az is következik, hogy az isteni ige teológiaiájából kiindulva is meghatározhatjuk a szentséget. Ha pedig Isten igéjét a hatékonyság intenzitása szempontjából határozzuk meg, látjuk, hogy ebben az esetben a definíciónak adekvát módon való megvalósulása az, amit a katolikus teológiában szentségnek nevezünk. A rahneri meghatározás szerint: „A szentség Isten hatékony igéjének legmagasabb lényegi megvalósulása.”⁴⁶⁶

Rahner szerint az isteni ige és a szentség kapcsolatának igazi megoldásához csak az egyház szentségi szemlélete által juthatunk el.⁴⁶⁷ Az egyház – ahogyan a *Lumen gentium* is tanítja – „az üdvösség egyetemes szentsége” (LG 1), és a sajátos rahneri terminológia szerint „Isten véglegesen győztes kegyelmének jelenléte a világban”.⁴⁶⁸ Ez az egyház Krisztus kegyelmét sokféleképpen kéri és közvetíti. Krisztus kegyelmét köz-

⁴⁶⁵ W. KASPER, *Wort und Sakrament*, in *Theol. Jahrbuch* 1977 (Hrsg. W. ERNST - K. FEIEREIS), S. Benno Verlag, Leipzig 1977, 437.

⁴⁶⁶ K. RAHNER, *Wort und Eucharistie*, in *Schriften zur Theologie* IV, Einsiedeln - Zürich - Köln 1960, 402.

⁴⁶⁷ Uo. 337–348.

⁴⁶⁸ K. RAHNER, *Kirche und Sakramente*, (QD 10), Freiburg 1960, 17.

vetíti akkor is, amikor hirdeti Isten igéjét, amikor tanít, amikor buzdít, áld és könyörög a világ üdvösségéért. Amikor azonban az egyén életének sorsdöntő fordulataival áll szemben, az élet határhelyezeteiben minden kétséget kizáróan azzá lesz, aminek Krisztus rendelte: Isten kegyelmének jele és eszköze. A szentség tehát a hatékony isteni igét hallgató és befogadó ember sajátos egzisztenciális helyzete és az egyház abszolút elkötelezettsége folytán lesz az igehirdetés kiemelt határeset, az igehirdetés szentségi formája.

8) Nyilvánvaló, hogy Karl Rahner értelmezési kísérlete önmagában nem elég a kérdés kimerítő megválaszolására. A Strasbourgi Ökumenikus Intézet – amely 1970-ben tárgyalta ezt a témát – arra a végkövetkeztetésre jutott, hogy csak az antropológiai, krisztológiai, ekkleziológiai és eszkatológiai szempontok figyelembevételével együtt mutathatunk rá arra, hogy az ige és szentség lényegileg összetartoznak.⁴⁶⁹

A Római Szent Anzelm Egyetem szimpóziuma (1995. május) szerint a liturgia mint *locus theologicus* szintén segíthet a több évszázados kontroverzia megszüntetésében. A hirdetett ige és az ünnepelt szentség a liturgia szimbolikus cselekedeteiben együttesen, egymást kiegészítve közlik az egyházban a megváltás kegyelmét. Andrea Grillo szerint az ige és szentség viszonya akkor lett problematikus, amikor önmagában, a liturgia élő valóságától elszakítva kezdték vizsgálni a *verbum* és *sacramentum* viszonyát.⁴⁷⁰ Az ige és a szentség abban is megegyezik egymással, hogy Jézus üdvözítő művének anamnézisének alkotják. Mindez a Szentlélek által megy vége (*epiklézis*), azért hogy részesedjünk belőle (*methexisz*). A liturgia szimbólumai is igénylik az isteni szó jelenlétét. A Katolikus Egyház katekizmusának megfogalmazása szerint: „Igaz, a szimbolikus cselekvések már önmagukban is egyfajta nyelvezetet alkotnak, de az is szükséges, hogy Isten igéje és a hit válasza kísérje és éltesse ezeket a cselekményeket, hogy az ország magja jó földbe hullva meghozza a termését” (KEK 1153).

⁴⁶⁹ Zusammenfassung der Gruppendiskussionen, in *Oecumenica* 1970, 256–275.

⁴⁷⁰ ANDREA GRILLO, *La riscoperta del simbolismo sacramentale. Il rito come „locus theologicus” per la soluzione della controversia ecumenica su „parola e sacramento”*, in *Parola e Sacramento* (szerk: P. LYONS), (*Studia Anselmiana*, 123), Roma 1997, 83–104.

Talán egy profetikus rahneri idézettel összefoglalható a tanulmány lényege, ami a katolikusok és protestánsok számára egyformán tanulságos. Rahner szerint mindkét egyház számára aktuális a kérdés újragondolása, mert „ahol az egyház igét hirdet annak elszántsága nélkül, hogy a szentségben legradikálisabb módon teremtő szavát is kimondja, ott az igehirdetése elkerülhetetlenül csak valamiről való elméleti és végül is üres szó lenne, és így nem mondaná ki azt a szót, amely valóban kifejezi azt a valóságot is, amit mond. Ahol viszont az egyház az igének a hirdetését az „opus operatum”-ban való kizárólagos bízásában elhanyagolná, ott hiányozna az, amit a szentségek jelezni és kifejezni akarnak: a személyes hitet és szeretetet.”⁴⁷¹

⁴⁷¹ K. RAHNER, *Die Sakramente als Grundfunktionen der Kirche*, in HPT I., Freiburg 1964, 324.

AZ EGYHÁZI HIVATAL ÉRTELMEZÉSE

ZAMFIR KORINNA

Érvénytelen protestáns egyházi szolgálat?

Megfontolások az egyházi szolgálatról
a reformátorok írásai és az ökumenikus
dokumentumok tükrében

A Hittani Kongregáció *Dominus Iesus* kezdetű Nyilatkozata Jézus Krisztus és az egyház egyetlen és egyetemesen üdvözítő voltáról a következőket jelenti ki:

„Azok az egyházi közösségek (*Communitates ecclesiales*) [...], melyek nem őrizték meg az érvényes püspökséget és az Eucharisztia misztériumának eredeti és teljes valóságát, nem egyházak a szó sajátos értelmében (*sensu proprio*); mindazonáltal akiket e közösségekben megkeresztelnek, azok a keresztség révén beletestestülnek Krisztusba, s ezért bizonyos, jóllehet tökéletlen közösségekben vannak az egyházzal.” (DI 17)⁴⁷²

⁴⁷² Kongregation für die Glaubenslehre, *Dominus Iesus. Erklärung über die Einzigkeit und die Heilsuniversalität Jesu Christi und der Kirche*, in *L'Osservatore Romano* 36 (08. 09. 2000) 1–12; lat. http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20000806_dominus-iesus_lt.html (letöltve 17. 12. 2016); A Hittani Kongregáció *Dominus Iesus* nyilatkozata Jézus Krisztus és az Egyház egyetlen és egyetemes üdvözítő voltáról (ford. Diós István), Budapest 2010.

A nyilatkozat a püspöki szukcesszió megszakadását állapítja meg a protestáns egyházi közösségekben,⁴⁷³ abból kifolyólag pedig (bennfoglaltan) az egyházi szolgálat érvénytelenségét. (Ezt sugallja az *Unitatis redintegratio* 22-ből vett megállapítás, miszerint a *defectus sacramenti ordinis* miatt ezek nem őrizték meg az eukarisztia misztériumának eredeti és teljes valóságát.) A kijelentés érthetően sérelmes volt a protestáns egyházak számára, de katolikus teológusok is úgy értékelték, hogy a nyilatkozat nem számol a teológiai kutatás és a több évtizedes teológiai párbeszéd eredményeivel.⁴⁷⁴

A probléma gyökere az apostoli szukcesszió és az egyházi szolgálat értelmezése. Elterjedt nézet szerint a protestáns ordináció az apostoli szukcesszió megszakadása miatt érvénytelen. A tézist rendszerint a Trentói Zsinattal hozzák összefüggésbe. A zsinat azonban nem az érvényesség, hanem a legitimitás kérdésével foglalkozott, és közvetve a protestáns ordináció illegitim voltát állapította meg.⁴⁷⁵

⁴⁷³ A protestáns kereszténység jelöléséről a múltban: YVES CONGAR, *Note sur les mots 'confession', 'église' et 'communión'*, in Uő, *Chrétiens en dialogue*, Paris 1964, 211–242. Az *Unitatis redintegratio* [UR] III. része a nyugati keresztény közösségek kapcsán az „egyházak és egyházi közösségek” kifejezést használja, sőt az *Ut unum sint* 65 a reformációból eredő egyházakról és közösségekről beszél. Ehhez képest a *Dominus Iesus* 17 szűkítően használja az egyház fogalmat.

⁴⁷⁴ Az elemzéshez: MEDARD KEHL, *Die eine Kirche und die vielen Kirchen*, in *Stimmen der Zeit* 1 (2001), 3–16. MICHAEL J. RAINER (szerk.), „Dominus Iesus”: *anstößige Wahrheit oder anstößige Kirche? Dokumente, Hintergründe, Standpunkte und Folgerungen*, Münster 2001. A nyilatkozat a vallási pluralizmus, a vallások teológiája bizonyos katolikus képviselői ellen irányul (ld. JACQUES DUPUIS, *Christianity and the Religions: From Confrontation to Dialogue*, Maryknoll, NY 2002, 260–262).

⁴⁷⁵ A zsinat valójában a papságot, a püspöki hivatalt és a püspök konszekráció hatalmát akarta megvédeni. A püspök fölötté áll a papnak, és hatalma van a papszentelésre. A szenteléshez nem szükséges a nép vagy a világi hatóság beleegyezése. Nem lehetnek az egyház *törvényes szolgálói* (*legitimi ministri*) azok, akiket az egyházi és kánoni hatalom szabályszerűen nem szentelt fel és nem küldött. DH 1768, vö. 7. kánon (DH 1777). WALTER KASPER megjegyzi, hogy az érvénytelen protestáns egyházi szolgálat tézise a Trento utáni teológiában honosodik meg, a zsinatra támaszkodik, de abból nem következik szükségszerűen, és nem kötelező katolikus tanítás (*Zur Frage der Anerkennung der Ämter in den lutherischen Kirchen*, in TQ 151 (1971), 97–109 (104); Uő, *Die apostolische Sukzession als ökumenisches Problem*, in KARL LEHMANN - WOLFHART PANNENBERG (szerk.), *Lehrverurteilungen – kirchentrennend? III, Materialien zur Lehre von*

A kérdés aktualitását a reformáció kezdetének 500. évfordulója adja. 2017-ben lutheránusok és katolikusok első alkalommal emlékeznek meg közösen a reformációról, és reflektálnak annak tanulságaira és kihívásaira. Az első közös, ökumenikus megemlékezés alapja a növekvő hitbéli egyetértés, együttműködés és tisztelet, az az felismerés, hogy több az a hitbéli kérdés, amely összeköt, mint ami elválaszt.⁴⁷⁶ Az önkritika és a bűnbánat jegyében zajló közös megemlékezés Krisztust és az evangéliumot helyezi a középpontba. Jel értékű ebben az összefüggésben Ferenc pápa lundi látogatása 2016. október 31-én, és az ez alkalommal kiadott közös nyilatkozat is.⁴⁷⁷

E tanulmányban az egyházi szolgálat értelmezését vizsgálom a reformátorok iratai és az ökumenikus párbeszéd tükrében, különös tekintettel a szakramentalitás, az egyházi szolgálat tagozódása, a püspöki hivatalt, az apostoli szukcesszió és az ordináció kérdésére.⁴⁷⁸ Arra szeretnék rámutatni, hogy a nézet, miszerint a protestáns egyházi szolgálat érvénytelen, nem számol sem az egyházi szolgálat kialakulásának és teológiai értelmezésének történeti alakulásával, sem a reformátorok álláspontjának kontextuális értelmezésével, sem az ökumenikus párbeszéd eredményeivel. Néhány előzetes megfontolás után röviden áttekintem a reformátorok álláspontját, majd megvizsgálom az ökumenikus dokumentumok egyházi szolgálattal kapcsolatos konklúzióit. E célból meg-

den Sakramenten und vom kirchlichen Amt [a következőkben LV III], Freiburg 1990, 329–349 (342–343); HEINRICH FRIES magyarázata, in HEINRICH FRIES - KARL RAHNER, *Einigung der Kirchen – reale Möglichkeit. Mit einer Bilanz „Zustimmung und Kritik“ von H. Fries* (QD 100), Freiburg - Basel - Wien 1985⁵, 112.

⁴⁷⁶ *From Conflict to Communion* 1 (Report of the Lutheran–Roman Catholic Commission on Unity (2013), http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/chrstuni/lutheran-fed-docs/rc_pc_chrstuni_doc_2013_dal-confitto-alla-comunione_en.htm 1 (letöltve 20.12.2016); magyarul *A szembenállástól a közösségig. Evangélikus – Római Katolikus közös megemlékezés a reformációról 2017-ben* (ford. PAP KINGA MARJATTA, a fordítást lektorálta Kránitz Mihály, Reuss András), Budapest 2016.

⁴⁷⁷ *Joint Statement on the Occasion of the Joint Catholic-Lutheran Commemoration of the Reformation*, Lund, 31 October 2016, <http://press.vatican.va/content/salastampa/it/bollettino/pubblico/2016/10/31/0783/01757.html#ita> (letöltve 25. 01. 2017).

⁴⁷⁸ A tanulmány doktori disszertációm (*A katolikus-protestáns egyháztani párbeszéd eredményei*, Kolozsvár 2007) egy részét viszi tovább, az azóta megjelent ökumenikus dokumentumok felhasználásával.

nézem az Egyházak Ökumenikus Tanácsa [EÖT] Hit és Egyházalkotmány bizottságának dokumentumait,⁴⁷⁹ a katolikus-evangélikus párbeszéd dokumentumait, illetve tanulmányait,⁴⁸⁰ a Német Evangélikus Egyház (EKD) és a Lutheránus Világszövetség [LVSz] megnyilatkozásait,⁴⁸¹ valamint a katolikus-református párbeszéd okmányait.⁴⁸² Az ökumenikus párbeszéd eredményei azt mutatják, hogy jelentős előrehaladás tapasztalható az egyházi szolgálat és az apostoliság közös

⁴⁷⁹ Ezek közül ki kell emelni a *Limai Dokumentumot* (*Baptism, Eucharist, Ministry* [Lima], 1982) és a *The Nature and Mission of the Church* (NMC, 2005) című tanulmányt. A 2012-es dokumentum, *The Church – Towards a Common Vision*, nem éri utol a korábbi EÖT dokumentumok mélységét és jó részt csak megállapítja a különböző egyházi hagyományok álláspontját, anélkül hogy valamilyen közös álláspontot tükrözne.

⁴⁸⁰ A Római Katolikus – Lutheránus Vegyes Bizottság dokumentumai: *The Ministry in the Church* (MC, 1981), http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/chrstuni/information_service/pdf/information_service_48_en.pdf (letöltve 2.01.2017); *Facing Unity – Models, Forms and Phases of Catholic-Lutheran Church Fellowship* (1984), http://www.prounione.urbe.it/dia-int/l-rc/doc/e_l-rc_facing.html (letöltve 15.01.2017), németül: *Einheit vor Uns*, in HARDING MEYER (szerk.), *Dokumente wachsender Übereinstimmung. Sämtliche Berichte und Konsenstexte interkonfessioneller Gespräche auf Weltebene II*, Frankfurt 1992, 451–506. Németországban: ÖKUMENISCHER ARBEITSKREIS EVANGELISCHER UND KATHOLISCHER THEOLOGEN, *Zeichen der Einheit der Kirche im Anschluß an die Confessio Augustana. Das Bekenntnis als historischer Text und als ekklesiale Realität* (ZE, 1982), in KARL LEHMANN - EDMUND SCHLINK, *Evangelium – Sakramente – Amt und die Einheit der Kirche*, Freiburg - Göttingen 1982, 184–190; KARL LEHMANN - WOLFHART PANNENBERG (szerk.), *Lehrverurteilungen – kirchentrennend? I, Rechtfertigung, Sakramente und Amt in Zeitalter der Reformation und heute*, Freiburg - Göttingen 1986. Ide tartozik még az amerikai katolikus-lutheránus *The Church as Koinonia of Salvation: Its Structures és Ministries* (2004), <http://www.usccb.org/beliefs-and-teachings/ecumenical-and-interreligious/ecumenical/lutheran/koinonia-of-salvation.cfm> (letöltve 15.05.2017); az evangélikus-katolikus nemzetközi párbeszéd negyedik szakaszából (1995–2006) származó, a Lutheránus Világszövetség [LVSz] és a Keresztény Egységet Előmozdító Pápai Tanács [Egység Tanács] közös munkacsoportjának dokumentuma az egyház apostoliságáról, *The Apostolicity of the Church* [ApC], http://www.prounione.urbe.it/dia-int/l-rc/doc/e_l-rc_ap-01.html (letöltve 17.12.2016); valamint a korábban idézett *From Conflict to Communion* (A szembenállástól a közösségig) című nyilatkozatot.

⁴⁸¹ Az EKD dokumentuma, *Kirchengemeinschaft nach evangelischem Verständnis. Ein Votum zum geordneten Miteinander bekenntnis-verschiedener Kirchen* (EKD-Texte, 69), 2001, http://www.unifr.ch/iso/assets/files/EKD_Einheit.pdf (2017. 05. 15), ill. a LVSz irata, az *Episcopal Ministry Within the Apostolicity of the Church. The Lund Statement by*

értelmezésében, különösen katolikus-lutheránus viszonylatban. Ez akkor is igaz, ha nem beszélhetünk teljes konszenzusról. E folyamat arra kellene késztesse minden résztvevő egyházat, hogy a párbeszéd eredményeit vegye komolyan, és vizsgálja felül a másik fél elítélését.

. Előzetes megfontolások. Az egyházi szolgálat, a püspöki hivatal és az apostoli szukcesszió kérdése katolikus szemszögből

Nem vállalkozhatom itt az egyházi szolgálat katolikus teológiája szisztematikus tárgyalására, csak néhány olyan kérdést emelek ki, amely a téma szempontjából különösen fontos, tekintettel arra, hogy a reformátorok kijelentéseit a korabeli teológia kontextusában kell értelmezni.

A skolasztikus teológia rögzítette az egyházi rend szakramentális értelmezését,⁴⁸³ és a szentségiszolgáltató *potestas*-ra helyezte a hangsúlyt.⁴⁸⁴ A szentségi jel tekintetében a kézrátétel fokozatosan háttérbe

the Lutheran World Federation (2007, EM), http://ecumenism.net/archive/docu/2007_lwf_lund_episcopal_ministry_apostolicity_church_en.pdf (letöltve 15. 12. 2016).

⁴⁸² A Református Világszövetség [RVSz] és az Egység Tanács [ET] által kidolgozott *The Presence of Christ in Church and World* (*Die Gegenwart Christi in Kirche und Welt*, 1977), http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/chrstuni/alliance-reform-docs/rc_pc_chrstuni_doc_19770301_first-phase-dialogue_en.html (letöltve 15. 12. 2016); *Towards a Common Understanding of the Church* (1990), http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/chrstuni/alliance-reform-docs/rc_pc_chrstuni_doc_19900101_second-phase-dialogue_en.html (letöltve 2016. 12. 15); *The Church as Community of Common Witness to the Kingdom of God* (2007), http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/chrstuni/alliance-reform-docs/rc_pc_chrstuni_doc_20070124_third-phase-dialogue_en.html (letöltve 15. 12. 2016).

⁴⁸³ Szentviktori Hugó a felszentelt személyekben megvalósuló ordóról és szolgálatuk szentségi jellegéről beszél. HUGO DE S. VICTORE, *De sacramentis christianae fidei* [Sac.] I. II. p. II. c. V, PL 176, 419 (PL = JACQUES PAUL MIGNE, *Patrologiae Cursus Completus. Series Latina*, Paris 1844–1864). Lásd még ALEXANDRE GÁNÓCZY, *Zur Sakramentalität des Dienstamtes*, in K. LEHMANN - W. PANNENBERG, LV III, i. m., 216–236 (218–220).

⁴⁸⁴ HUGO DE S. VICTORE, *Sacr.* I. II. p. III. c. XII, PL 176, 428BC (a presbiterekről), vö. 426CD (a diakonátus kapcsán); Firenzei Zsinat: DH 1315, 1318; 1323, 1325. Hugo megemlíti a katekézist és az ígéhirdetést is, de már nála döntő szerepe van az eucharisztikus *potestas*nak. PETRUS LOMBARDUS a papság szerint „*sacerdos a sacrando dictus est; consecrat enim et sanctificat.*” (*Liber sententiarum* [Sent.] IV, dist. XXIV, 9, PL 192, 904). Az Oltáriszentséget egyedül a felszentelt pap hozhatja létre (IV. Lateráni Zsinat, DH 802; Firenze, DH 1321).

szorult, majd kimaradt; előtérbe került viszont a megkenés, a szent edények átadása, további kiegészítő szertartások mellett.⁴⁸⁵ Aquinói Szent Tamás szerint a szentségi jel lényege a hatalomátadás, amelyet a szentelés szava közvetít.⁴⁸⁶ Tamás a szent edények átadását tekintette az anyag legfontosabb elemének.⁴⁸⁷ Hasonló álláspontot képviselt a Firenzei Zsinat.⁴⁸⁸ Majd csak XII. Piusz pápa állította vissza a kézrátételt mint az ordináció anyagát.⁴⁸⁹

Az egyházi szolgálat tagozódása és a funkciók differenciálódása az egyház számbeli növekedésével járó történelmi folyamat, amely során a püspöki hivatal átalakult és átértékelődött.⁴⁹⁰ A középkori teológia a püspöki hivatalt nem szentségi fokozatként értelmezte (nem sorolta az egyházirend hét fokozatához⁴⁹¹), tehát nem a szakramentalitás, hanem a juriszdikció, a nagyobb joghatóság oldaláról közelítette meg.⁴⁹² A püs-

⁴⁸⁵ H. de S. VICTORE, *Sacr.* I. II. p. III. c. III, VI–XI, PL 176, 422, 424–428A, 429BD. PETRUS LOMBARDUS már nem említi a kézrátételt. *Sent.* IV, dist. XXIV, 9, PL 192, 904; az ordó alkotóelemének tekinti a tonzúrát (PL 192, 901), ezt azonban Aquinói cáfolja (*Sent.*, lib. 4 d. 24 q. 3 a. 1 qc. 2 co.). Az ordónak, úgy látszik, nincs anyaga, hiszen a szertartás során használt elemeknek (kulcsok, lámpások stb.) nincs megszentelő ereje. (*Sent.* lib. 4 d. 24 q. 1 a. 1 qc. 5 arg. 1). S. THOMAE DE AQUINO *Scriptum super Sententiis*, Textum Parmae, 1856, szerk. ROBERTO BUSA (Corpus Thomisticum, Enrique Alarcón), Pampilona 2001, <http://www.corpusthomicum.org/snp4043.html>) (letöltve 17.05.2017.). A megkenés jelentőségét a trentói zsinat 5. kánonja is kiemeli (DH 1775).

⁴⁸⁶ *Sent.*, lib. 4 d. 24 q. 1 a. 1 qc. 4 co.

⁴⁸⁷ *Sent.*, lib. 4 d. 24 q. 2 a. 1 qc. 2 co.

⁴⁸⁸ DH 1326 (HEINRICH DENZINGER - HELMUT HOPING - PETER HÜNERMANN (szerk.), *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum. Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen Lateinisch – Deutsch*, Freiburg 2015; FÍLA BÉLA - JÚG LÁSZLÓ (szerk.), *Az egyházi tanítóhivatal megnyilatkozásai*, Budapest 2004).

⁴⁸⁹ *Sacramentum ordinis* (1947), DH 3857–3861.

⁴⁹⁰ ELŐD ISTVÁN, *Katolikus dogmatika*, Budapest 1978, 560–561.

⁴⁹¹ HUGO DE S. VICTORE, *Sacr.* I. II. p. III. c. V, PL 176, 423 (a püspökök a papság fejedelmek; azokban a városokban ordinálják, ahol az ókori római papok, a *flamines* működtek); PETRUS LOMBARDUS, *Sent.* IV, dist. XXIV, 2, PL 192, 901; vö. *From Conflict to Communion*, 171.

⁴⁹² HUGO DE S. VICTORE, *Sacr.* I. II. p. III. c. V, PL 176, 423 (l. még II. II. V, PL 176, 419: „*unus gradus est in sacramento, non tamen una potestas in ministerio*”; I. II. p. III. c. XII, PL 176, 428: csak a főpapoknak van joga klerikusokat ordinálni.); I. II. p. III. c. XIII, PL 176,

pökszentelést nem tartották szentségnek, hanem szentelménynek.⁴⁹³ Szent Tamás lényegében osztotta Szentviktori Hugó és Petrus Lombardus nézetét: a papszentelés az eucharisziára irányul [*corpus Christi eucharisticum*], a püspök pedig nem kap többlet hatalmat a konszekrálásra a pappal szemben, tehát ilyen értelemben a püspökség nem tartozik az ordóhoz. Annyiban azonban igen, amennyiben a püspök nagyobb hatalmat kap az egyház titokzatos teste fölött [*corpus Christi mysticum*].⁴⁹⁴ A püspökséget azonban ő sem a szakramentalitás szempontjából kötötte az ordóhoz, hanem a nagyobb joghatóság miatt. Ez a nézet annyira meghatározó volt, hogy a Trentói Zsinat sem említette a püspöki tiszt szentségi karakterét, csak a püspök hatalmáról és joghatóságáról tárgyalt.⁴⁹⁵

A II. Vatikáni Zsinat bizonyos mértékig módosítja a püspöki hivatal értelmezését, amikor azt tanítja, hogy a püspök kapja meg a papság tel-

430 (a püspökké választás feltétele az előzetes diakónus- és papszentelés; feladatai közé tartozik a kézrátétel [*manus impositio*]). PETRUS LOMBARDUS, *Sent.* IV, dist. XXIV, 11, PL 192, 904: „Sunt et alia quaedam non ordinum, sed dignitatum vel officiorum nomina. Dignitatis simul et officii nomen est episcopus” (kiemelés Z. K.).

⁴⁹³ A püspöki hivatal középkori értelmezéséről l. még HERBERT VORGRIMLER, *Sacramental Theology* (Sakramententheologie, Düsseldorf, 31992, ford. LINDA M. MALONEY), Collegeville, MI 1992, 253–255; ELŐD ISTVÁN, *Katolikus dogmatika*, 565; FRANZ-JOSEF NÖCKE, *Részletes szentségtan*, in THEODOR SCHNEIDER (szerk.), *A dogmatika kézikönyve II*, Budapest 1997, 370; GÉRARD PHILIPS, *La Chiesa e il suo mistero. Storia, testo e commento della Costituzione Lumen Gentium* (L’Église et son mystère, Paris 1967), Milano 1975, 219.

⁴⁹⁴ „[...] ordo potest accipi dupliciter. Uno modo secundum quod est sacramentum; et sic, ut prius dictum est, ordinatur omnis ordo ad Eucharistiae sacramentum; unde, cum episcopus non habeat potestatem superiorem sacerdote quantum ad hoc, non erit episcopatus ordo. Alio modo potest considerari ordo secundum quod est officium quoddam respectu quarundam actionum sacrarum; et sic, cum episcopus habeat potestatem in actionibus hierarchicis respectu corporis mystici supra sacerdotem, episcopatus erit ordo; et secundum hoc loquuntur auctoritates inductae.” (*Sent.*, l. 4 d. 24 q. 3 a. 2 qc. 2 co.).

⁴⁹⁵ A püspöki tisztet nem sorolja az egyházi rend hét fokozatához, és nem állítja szakramentalitását (DH 1765). A püspöknek hierarchikus hatalma van a papszentelésre: DH 1768, 1777; a püspöki hivatal isteni eredetű. A püspökök az apostolok helyében állnak, és a Szentlélek rendeléséből az egyház előljárói (DH 1768, 1776). A püspök nagyobb hatalommal rendelkezik a bérmálás és más szentelések tekintetében.

jességét.⁴⁹⁶ Ezzel gyakorlatilag a zsinat a püspöki fokozat szakramentális értelmezését képviseli.⁴⁹⁷ A zsinat a hierarchia hármas tagozódásával és a püspöki elsőbbséggel kapcsolatban nem állítja a közvetlen isteni rendelést, mint a Trentói Zsinat,⁴⁹⁸ hanem ez egyházi szolgálatot, mint olyat tekinti isteni alapításúnak, és ennek különböző rendekben való gyakorlását az egyházban az ősi időkre vezeti vissza.⁴⁹⁹

Az egyházi rend szentségének rendes kiszolgáltatója a püspök.⁵⁰⁰ Azonban a korai egyházban a presbitérium általi ordinálás is gyakorlatban volt, amint azt Alexandria esete mutatja.⁵⁰¹ Ennél fontosabb, hogy a középkorban több vitathatatlan esetről tudunk, amikor a pápa püspöki fokozattal nem rendelkező apátnak engedélyezte az egyházirend kiszolgáltatását.⁵⁰²

⁴⁹⁶ LG 21 (A II. Vatikáni Zsinat dokumentumai, ford. DIÓS ISTVÁN, Budapest 2000); vö. *Trad. Apost.* 3, VANYÓ LÁSZLÓ (szerk.), *Az ókeresztény kor egyházfegyelme (Ókeresztény irók [ÓÍ] 5)*, Budapest 1983, 84: a püspök a legnagyobb papi méltóságot kapja.

⁴⁹⁷ G. PHILIPS, *i. m.*, 218–225.

⁴⁹⁸ DH 1776.

⁴⁹⁹ LG 28, vö. LG 20; vö. G. PHILIPS, *i. m.*, 313–314; W. KASPER, *Die apostolische Sukzession*, 344. A püspöki hivatal kiemelése mellett a II. Vatikáni Zsinat a presbiterekről vallja, hogy valódi értelemben papok, akiket a püspökkel egybekapcsol a papi méltóság. A püspök feladata a szenteléssel felvenni az új jelölteket a püspöki testületbe. LG 21. KASPER szerint a zsinat szándékosan nem állítja azt, hogy egyedül a püspöknek van joga új tagokat felvenni a püspöki kollégiumba, és ezzel elvben nyitva hagyja a lehetőséget, hogy az apostoli szukcesszióknak ne csak egyetlen formája létezzen (*Die apostolische Sukzession*, 344).

⁵⁰⁰ Firenze, DH 1326.

⁵⁰¹ C. WILFRED GRIGGS, *Early Egyptian Christianity: From Its Origins to 451 CE*, Leiden - Boston 1990, 92; W. KASPER, *Anerkennung*, 100; PHILIPPE BLAUDEAU, *Sélection d'archevêques diphysites au trône alexandrin (451-482): une désignation artificielle et contrainte?*, in JOHAN LEEMANS et al. (szerk.), *Episcopal Elections in Late Antiquity (Arbeiten zur Kirchengeschichte, 119)*, Berlin 2011, 89–107 (89).

⁵⁰² IX. Bonifác a londoni Sz. Osith ágoston-rendi kolostor apátját és utódait 1400-ban felhatalmazza a szent rendek feladására. (*Sacrae religionis*, DH 1145). V. Márton a szászországi altzellei cisztercita apátnak 1426-ban engedélyt ad az összes szent rend feladására a rend tagjainak. (*Gerentes ad vos*, DH 1290). VIII. Ince 1489-ben a Citeaux-i monostor apátjának megengedi a diakonátus és szubdiakonátus kiszolgáltatását (további monostorok: Ferté, Pontigny, Clairvaux, Morimond). (*Exposcit tuae devotionis*, DH 1435); vö. M. COLOMBAN BOCK, *La bulle Gerentes ad vos de Martin V*, in *Collectanea*

A 20. században felvetődik a kérdés, hogy a papszentelés hatalma, mint a püspök sajátos *munus*-a juriszdikciós kérdés csupán, ahogy a középkorban tartották, vagy azzal függ össze, hogy a püspök a papság teljességét birtokolja?⁵⁰³ Amennyiben az utóbbi lenne igaz, kizárólag püspök ordinálhatna érvényesen. Azonban tekintettel azokra az esetekre, amikor a papszentelést olyanok végezték, akik nem voltak püspökök, valamint arra, hogy a Firenzei Zsinat rendes kiszolgáltatóról beszél, a kortárs katolikus teológia újból felvetette a lehetőséget, hogy a püspök nem kizárólagos kiszolgáltatója a papszentelésnek, hanem a papszentelésben minden pap megkapja az ordináció *munus*-át, bár azt csak pápa engedélyével gyakorolhatja.⁵⁰⁴ Ezt támasztja alá a neves 12. századi kánonjogász, Huguccio álláspontja, aki szerint a szenteléskor a szentelő azt adhatja tovább, amivel ő maga rendelkezik. Így a pápa felhatalmazásával pap szentelhet papot (hasonlóképpen diakónus szentelhet diakónust vagy feladhatja a kisebb rendeket).⁵⁰⁵ Amennyiben ez nem így volna, a korábban említett, ordinációra vonatkozó pápai felhatalmazások érvénytelen ordinációk sorát indították volna el.

Az apostoli szukcesszió értelmezésében figyelembe kell venni mindennek előtt, hogy az egyház egésze az apostoli hit és élet letéteményese

Ordinis Cisterciensis Reformati (jan. 1951), 1–7, (júl. 1951), 197–205. Az ökumenikus párbeszédben: *The Church as Koinonia of Salvation* 169.

⁵⁰³ Ld. G. PHILIPS, *i. m.*, 234–236.

⁵⁰⁴ MICHAEL SCHMAUS, *Der Glaube der Kirche. Handbuch katholischer Dogmatik* 2, München 1970, 434–435; ELŐD I., *Katolikus dogmatika*, 572–573; G. PHILIPS, *i. m.*, 236 (a pap a püspök papságának teljességéből részesedve, rendkívüli esetekben, a legfőbb hatóság felhatalmazásával képes papságát átadni másoknak).

⁵⁰⁵ A pap képességéről, hogy pápai engedéllyel papot szenteljen, ill. a presbiterális szukcesszióról a középkori egyházjogban: HEINRICH HEITMEYER, *Sakramentenspendung bei Häretikern und Simonisten nach Huguccio. Von den „Wirkungen“ besonders der Taufe und Weihe in der ersten Causa seiner „Summa super corpore decretorum“* (*Analecta Gregoriana*, 132. Series Facultatis Iuris Canonici, B 12), Roma 1964, 49–50; W. KASPER, *Anerkennung*, 101 (FRANZ GILLMANN nyomán: *Zur Lehre der Scholastik vom Spender der Firmung und des Weihesakraments*, Paderborn 1920, ill. *Spender und äußeres Zeichen der Bischofsweihe nach Huguccio*, Würzburg 1922); MICHAEL ROOT, *The Roman Catholic Bishop in Ecumenical Perspective*, in DAVID A. STOSUR (szerk.), *Unfailing Patience and Sound Teaching: Reflections on Episcopal Ministry. In Honor of Rembert G. Weakland, O.S.B.*, Collegeville, MI 2003, 111–132 (122–126).

és folytatója, ezért a hivatal apostolisága beépül az egyház apostoliságába.⁵⁰⁶ Az apostoli szukcesszió többet jelent, mint a püspökök megszaktatlan hivatali utódlását. Az apostoliság elsősorban egy tartalmi jegy: az egyetemes egyház kontinuitása az apostoli hitben. Ez már a korai egyházban folytonosságot jelentett az apostoli igehirdetéssel, illetve az apostoli egyházak vezetőivel. A tartalmi és hivatali apostoliság viszonya kölcsönös: az apostoli tanítást a tanúk közvetítették, a tanúkat viszont kötötte az apostoli szó.⁵⁰⁷ A püspöki jogutódlás az apostoliság, az apostoli hagyomány igen fontos jele és megvalósítója, de nem azonos vele és nem automatikus garanciája.⁵⁰⁸ Esményi esetben az apostoli hagyomány és az azt hordozó hivatal folyamatossága egybeesik, azonban eltérések mindkét irányban lehetségesek. A tanítás megmaradhat akkor is, amikor a történeti szukcesszió megszakad,⁵⁰⁹ illetve megtörténhet, hogy a hivatal hordozója nem őrzi meg az apostoli tanítást.⁵¹⁰ A püspöki jogutódlás, továbbá, a közkeletű elképzelés ellenére, nem egyszerűen egy lineáris szukcesszió, amely egy püspököt egy bizonyos apostolra vezet vissza; a püspök azért és annyiban az egyház apostoliságának garanciája, amennyiben felvételt nyer a püspöki kollégiumban, amely egészében véve az apostoli testület utóda.⁵¹¹ A püspöki kollégium megerő-

⁵⁰⁶ YVES CONGAR, *Die Wesenseigenschaften der Kirche*, in JOHANNES FEINER - MAGNUS LOHRER (szerk.), *Mysterium salutis IV/1. Das Heilsgeschehen in der Gemeinde*, Einsiedeln 1972, 357–594 (560–561).

⁵⁰⁷ JOSEF RATZINGER, *Episkopat und successio apostolica*, in KARL RAHNER-JOSEF RATZINGER, *Episkopat und Primat* (QD 11), Freiburg - Basel - Wien 1963, 37–59 (45–46, 48); Y. CONGAR, *Wesenseigenschaften*, 554–556; GÁNÓCZY SÁNDOR, *Az egyház* (TKK III/1), Róma 1980, 86–92.

⁵⁰⁸ H. FRIES - K. RAHNER, *Einigung*, 116 (H. Fries magyarázata).

⁵⁰⁹ „*Deus virtutem suam non alligavit sacramentis quin possit sine sacramentis effectum sacramentorum conferre, ita etiam virtutem suam non alligavit Ecclesiae.*” THOMAE DE AQUINO *STh III*^a q. 64 a. 7 co. Az egyházi közvetítés szükségességéről és Isten szabadságáról: BÉKÉS GELLÉRT, *Extra Ecclesiam nulla salus*, in Uő, *Egyház a Lélek erőterében. Alapvető egyháztani témák a II. vatikáni zsinaton*, Pannonhalma 1999, 69–79 (75–77).

⁵¹⁰ W. KASPER, *Die apostolische Sukzession*, 337–338; GROUPE DES DOMBES, *Pour la conversion des Églises. Identité et changement dans la dynamique de communion*, Paris 1991, 213–214.

⁵¹¹ LG 22; KARL RAHNER, *Über das ius divinum des Episkopats*, in K. RAHNER - J. RATZINGER, *Episkopat und Primat*, i. m., 70–85; W. KASPER, *Die apostolische Sukzession*,

sítése révén a püspök az apostoliságot kifejező és megvalósító testület tagja lesz.

Az egyházi szolgálat a reformátoroknál

Az egyházi szolgálat eredetét és szakramentalitását, az ordinációt és a püspöki hivatalt tárgyaló kijelentések értelmezése során figyelni kell néhány szempontra. Első sorban számos kérdés a középkori teológia, a késő skolasztika álláspontját tükrözi, abból érthető. Másodszor, a reformátorok írásai gyakran nem szisztematikus traktátusok, hanem polemikus kontextusban fogalmazódnak meg, ezért gyakran sarkítanak. Sőt mi több, egy adott kérdés megközelítése az évek során a szerzők különböző műveiben vagy azok kiadásaiban változik, az egyházi-pasztorális kiadványok nyomán.

Az egyházi szolgálat eredete

Luther kiemeli a megkeresztelték általános papságát, és úgy tűnhet, hogy ezzel elveti az ordinált egyházi szolgálatot, vagy (elterjedt nézet szerint) a közösség delegálásából vezeti azt le.⁵¹² Mivel minden megkeresztelt pap (1Pt 2,9), egyforma hatalma van az igehirdetésre és a szentségek kiszolgáltatására.⁵¹³ Azonban azt is hangsúlyozza, hogy az egy-

337; G. PHILIPS, i. m., 241; Y. CONGAR, *Wesenseigenschaften*, 547, 556; BÉKÉS GELLÉRT, *Krisztus lelkének erőtere: az egyház*, in Uő, *Krisztusban mindnyájan egy. Keresztények egy-sége – utópia?*, Pannonhalma 1993, 165–178 (172); BERNHARD KÖTTING, *Zur Frage der „successio apostolica“ in frühkirchlicher Sicht*, in *Catholica* 3–4 (1973), 234–247 (238). Lásd még MC 62; *Facing Unity* 110; 188; ApC 291; *From Conflict to Communion* 188.

⁵¹² PETER ALTHAUS, *Die Theologie Martin Luthers*, Gütersloh 1962, 280–281; hivatkozik rá WOLFHART PANNENBERG, *Systematische Theologie* 3, Göttingen 1993, 410–411. A Luther-teológusok és történészek eltérő értelmezéseiről lásd még ERWIN ISERLOH, *Luthers Kirchenbegriff und seine Zwei-Reiche-Lehre*, in HUBERT JEDIN, *Handbuch der Kirchengeschichte IV Reformation. Katholische Reform und Gegenreform*, Freiburg - Basel - Wien 1967, 222–233 (231).

⁵¹³ *Capt. babyl.* (1520) 7.7, 7.9, 7.15, WA 6, 560–567; LW 2, 227–231 (WA = *Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe*, szerk. HERMANN BÖHLAU, Weimar 1883–2009; LW = *Luther deutsch. Die Werke Martin Luthers in neuer Auswahl für die Gegenwart*,

háznak adott hatalmat senki sem gyakorolhatja tetszőlegesen, a közösség beleegyezése és az előjáró megbízása nélkül.⁵¹⁴ Az egyházi szolgálat Isten rendelésében, Krisztus megváltó tetteben gyökerezik.⁵¹⁵

Kétségtelen, hogy Luther nagyobb szerepet tulajdonít a megkereszteltnek egyetemes papságának, mint a korabeli teológia. Minden kereszténynek Istentől kapott feladata, hogy tanúságot tegyen Isten szaváról, különösen szükséghelyzetben. Ilyenkor a közösség joga és feladata alkalmas személyeket megbízni az igehirdetéssel, püspöki ordináció hiányában is.⁵¹⁶ Ez azonban nem azt jelenti, hogy bárkinek tetszőlegesen és önkényesen jogában állna tisztséget vállalni az egyházban.⁵¹⁷ A *Galatalevél kommentárjában* a hivatal krisztusi, illetve apostoli eredetét vallja, és a püspöki szukcessziót tekinti a hivatalátadás rendes útjának.⁵¹⁸

szerk. KURT ALAND, Stuttgart - Göttingen 1962–1983); *Von der Freiheit eines Christenmenschen* (1520), 15–17 (WA 7,27–26; LW 2, 259–261); vö. *From Conflict to Communion* 163–164.

⁵¹⁴ Lásd még *Daß eine christliche Versammlung oder Gemeinde Recht und Macht habe, alle Lehre zu beurteilen und Lehrer zu berufen, Ein- und Abzusetzen: Grund und Ursache aus der Schrift* (1523), WA 11, 408–416; LW 6, 47–55; vö. *From Conflict to Communion*, 167.

⁵¹⁵ *From Conflict to Communion*, 166; vö. M. LUTHER, *An den christlichen Adel deutscher Nation*, LW 44, WA 6; 441, 24–25. Drága díjat fizetett azért, hogy mindenütt meglegyen az a hivatal, amely a prédikálásra, keresztelésre, oldásra és kötésre, szentségkiszolgáltatásra, Isten igéjével való vigasztalásra, figyelmeztetésre és buzdításra vonatkozik, és mindarra, ami a lelkipásztori szolgálathoz tartozik. Ez az igehirdetés és szentségek szolgálata, amely a Szentlelket és az üdvösséget adja. *Eine Predigt, daß man solle Kinder zur Schule halten* (1530, LW 46, 219–20; WA 30/2; 527, 14–21; 528, 25–27).

⁵¹⁶ *Daß eine christliche Versammlung*, WA 11, 412–415; LW 6, 51–55.

⁵¹⁷ Nem hivatott minden megkeresztelt nyilvánosan gyakorolni a szolgálatot és tanítani. *Von der Freiheit eines Christenmenschen*, 17, LW 2, 261; *De libertate christiana*, WA 7, 58, 19–21: „*Nam etsi verum est, nos omnes aequaliter sacerdotes esse, non tamen possumus nec, si possemus, debemus omnes publice servire et docere*”; vö. W. PANNENBERG, *Systematische Theologie* 3, 410, 833. lábjegyz.

⁵¹⁸ Az apostolok Krisztustól kapták megbízásukat, amelyet utódaiknak továbbadtak. *Erklärung der Epistel an die Galater* (1535), I.17–18, JOHANN GEORG WALCH (szerk.), *Sämtliche Schriften* 9, St Louis, MO 1893, 34. Vö. W. PANNENBERG, *Systematische Theologie* 3, 411, 437; *From Conflict to Communion* 168: az egyházi szolgálat igen nagy és fontos dolog az egyházak számára, és egyedül Isten adja és tartja fenn (*Ordinationsformular* 1535, WA 38, 423, 21–25.)

Az *Ágostai Hitvallás* az egyházi szolgálatban az igehirdetés és a szentség-kiszolgáltatás nyilvános szolgálatát látja, amely a megigazulást adó hitet munkálja (CA 5). A 7. cikkely szerint az egység elégséges feltétele az egyetértés az evangélium helyes tanításában és a szentségek evangélium szerinti kiszolgáltatásában. E két feladat viszont feltételezi az egyházi szolgálatot.⁵¹⁹ A lelkipásztornak szabályos meghívásban kell részvételnie (CA 14). Szintén isteni eredetű a püspök lelki hatalma, igehirdető és szentségkiszolgáltató szerepe, illetve a kulcsok hatalma (CA 28).

A 19. századtól vitatottá válik, hogy az *Ágostai Hitvallás* az egyházi szolgálat és a püspöki lelki hatalom isteni eredetét tanítja. Egyes szerzők szerint a CA 5-ban említett, isteni eredetű *ministerium docendi et porrigendi sacramenta* nem az ordinált egyházi szolgálat lenne, hanem az általános papság.⁵²⁰ Mégis a többségi álláspont szerint az ordinált egyházi szolgálat isteni eredetű és Krisztus rendelte.⁵²¹

⁵¹⁹ BERNHARD LOHSE, *Die Einheit der Kirche nach der Confessio Augustana* [CA], in K. LEHMANN - E. SCHLINK, *Evangelium – Sakramente – Amt*, I. m., 58–79 (72); W. KASPER, *Kirchenverständnis und Kircheneinheit nach der Confessio Augustana*, uo. 28–57 (48).

⁵²⁰ A CA idevonatkozó részeinek értelmezéséről, és a lutheránus teológiában bekövetkezett változásokról I. LOTHAR KUGELMANN, *Diskussionsbericht über die kontroverse Rezeption der Amtslehre des Lima-Dokumentums in der evangelischen Kirche und Theologie*, in K. LEHMANN - W. PANNENBERG (szerk.), LV III, i. m., 264–285; WOLFHART PANNENBERG, *Das kirchliche Amt in der Sicht der lutherischen Lehre*, uo. 286–305; UÖ, *Systematische Theologie* 3, 417–419.

⁵²¹ EDMUND SCHLINK, *Kriterien der Einheit der Kirche aufgrund der Augsburgischen Konfession*, in K. LEHMANN - E. SCHLINK, *Evangelium – Sakramente – Amt*, i. m., 109–121 (111); L. KUGELMANN, *Kontroverse Rezeption*, 282; B. LOHSE, *Einheit*, 72–73; ANDRÉ BIRMELE, *Kirchengemeinschaft. Ökumenische Fortschritte und methodologische Konsequenzen*, Münster 2003 (*La communion ecclésiale. Progrès oecuméniques et enjeux méthodologiques*), Paris - Genève 2000, 283–286; W. PANNENBERG, *Das kirchliche Amt*, 296–299; UÖ, *Systematische Theologie* 3, 417–419; JÜRGEN MOLTSMANN, *Kirche in der Kraft des Geistes. Ein Beitrag zur messianischen Ekklesiologie*, München 1975, 327–340; GERHARD EBELING, *Dogmatik des christlichen Glaubens* III, Tübingen 1993³, 366–368; GÜNTHER WENZ, „*Nisi rite vocatus*” (CA XIV). *Aspekte reformatorischer Lehre vom ordinationsgebundenen Amt*, in KONRAD HUBER-ANDREAS VONACH (szerk.), *Ordination – mehr als eine Beauftragung?*, Münster 2010, 245–255 (246–247); vö. EM 18–19; MC 79; *From Conflict to Communion* 166–167, 178.

Kálvinnál az egyházi szolgálat jelentős szerepet kap.⁵²² Krisztus egyetlen papságát állítva, Kálvin elveti az áldozópapságot,⁵²³ a szentmiseáldozat félreértése miatt.⁵²⁴ Ugyanakkor a lutheránus teológusoknál is jobban hangsúlyozza az egyházi szolgálat isteni eredetét. A kiválasztott személyek Krisztus helytartói, az ő eszközei műve megvalósításában és az ő személyét jelenítik meg.⁵²⁵ A szolgálat eredete Isten akarata, az ő barátsága és alkalmazkodása az emberekhez. Az egyházi szolgálat megvalósítja az egyház egységét.⁵²⁶ Az egyház szolgálai a Szentlélek eszközei; ő biztosítja az igehirdetés hatékonyságát.⁵²⁷ A püspökök csak részesednek az ő tisztében; ez a részesedés azonban funkcionális és kollektív jellegű.⁵²⁸

Noha Kálvin is hangsúlyozza a megkereszteltek papságát,⁵²⁹ az egyházi szolgálat jelentőségét nem vonja kétségbe. Egyetlen józan ítéletű ember sem mondhatja, hogy a keresztények mind egyenlők az igehirdetésben és a szentségek kiszolgáltatásában.⁵³⁰

⁵²² Az egyházi szolgálat elemzésében leginkább az *Institutio* első latin (1536) és utolsó francia (1560) kiadását vizsgálom (amely lényegében az 1543-as latin kiadás fordítása). Kálvin álláspontja megértéséhez alapvető ALEXANDRE GÁNÓCZY, *Calvin, théologien de l'Église et du ministère* (Unam Sanctam, 48), Paris 1964; vö. Uő, *Calvin et Vatican II. L'Église servante*, Paris 1968, 89–160; WILHELM NIESEL, *Kálvin teológiája*, Budapest 1998, 156–160.

⁵²³ *Institutio religionis Christianae* [IRC] (1536) V, *De falsis sacramentis*, OC 1, 182–184 (OC = EDOUARD CUNITZ - JOHANN-WILHELM BAUM - EDUARD WILHELM EUGEN REUSS (szerk.). *Joannis Calvini opera quae supersunt omnia* (Corpus reformatorum), Braunschweig 1863–1900); vö. *Institution de la religion chrétienne* [IC] (1560) II. 15.6; vö. IV. 18. 1-3, a keresztdáldozat egyszerűségéről és Krisztus egyedülálló papi mivoltáról (OC 3, 570–572, ill. 1057–1061); A. GÁNÓCZY, *Calvin, théologien*, 149–182 (162).

⁵²⁴ A. GÁNÓCZY, *Calvin, théologien*, 326–327.

⁵²⁵ IC (1560) IV.III.1 (OC 4, 615–617). Az egyházi szolgákról szóló rész (IV.3) az 1545-ös kiadástól szerepel.

⁵²⁶ IC (1560) IV.III.2 (OC 4, 617).

⁵²⁷ *Comm. I Cor 3,5-9* (1556); idézi A. GÁNÓCZY, *Calvin, théologien*, 231–232.

⁵²⁸ A. GÁNÓCZY, *Calvin, théologien*, 175–181.

⁵²⁹ IRC (1536), V (OC 1, 181); IC (1560) IV. 19. 28 (OC 4, 1110–1111).

⁵³⁰ *Act. Syn. Trid.* (1547), OC 7, 496; vö. GÁNÓCZY, *Calvin, théologien*, 245.

Kálvin a kettős meghívást vallja. Az ige szolgálatának feltétele Isten hívása,⁵³¹ a Lélek képesítése.⁵³² A belső, titkos meghívás mellett azonban szükség van az egyház nyilvános megbízására, szabályszerű elhívására is.⁵³³

A II. *Helvét Hitvallás* szerint a hívek papsága „és az egyházi szolgálat nagyon különbözik egymástól.”⁵³⁴ A hitvallás nem részletezi a különbség mibenlétét, de az egyházi szolgálat feladatkörének leírásából látható, hogy az igehirdetés, a szentség-kiszolgáltatás és a kulcsok hatalma azokat illeti, akik szabályszerű meghívásban részesülnek a nyilvános szolgálatra. „Isten szolgálátat használ fel az egyház építésére.”⁵³⁵ A pasztorális levelekre tett utalás⁵³⁶ azt mutatja, hogy a Hitvallás olyan hivatalról beszél, amelyet e levelek szellemében isteni eredetűnek és apostoli tekintéllyel rendelkezőnek tekint.

Az egyházi szolgálat funkciója

Míg a skolasztikus teológia a papság szentségkiszolgáltató hatalmát hangsúlyozta, a reformátoroknál az igehirdetés kerül előtérbe.⁵³⁷ Az Ágostai Hitvallás szerint az egyházi szolgálat feladata az evangélium hirdetése és a szentségek kiszolgáltatása (CA 5). A püspök hatalmáról szóló CA 28 az igehirdetés mellett megemlíti a bűnök elengedését vagy megtartását, a szentségek kiszolgáltatását, a tanítás tisztaságának megőrzését, és a fegyelem biztosítását.

⁵³¹ IC (1560) IV.3.13 (OC 4, 628).

⁵³² A kettős meghívásról lásd még A. GÁNÓCZY, *Calvin, théologien*, 303–306.

⁵³³ IC (1560) IV.3.10; 13 (OC 4, 626, 628); vö. CA XIV.

⁵³⁴ II. *Helvét Hitvallás* XVIII, 12 (A *Heidelbergi Káté*. A második *Helvét Hitvallás*, ford. D. ERDŐS JÓZSEF - VICTOR JÁNOS - SZABADI BÉLA, *A Magyarországi Református Egyház hitvallási iratai*, Budapest 1992⁵).

⁵³⁵ II. *Helvét Hitvallás* XVIII, 1.

⁵³⁶ II. *Helvét Hitvallás* XVIII, 10.

⁵³⁷ Csak az a pap, aki prédikál. Az ige szolgálata teszi a papot és a püspököt. A római egyház papjai nem papok, mert nem teljesítik e feladatukat, hanem Isten akarátával ellentétet tesznek, amikor miseáldozatot mutatnak be. *Capt. bab.* 7.9-10,13, 17 (WA 6, 564, 567; LW 2, 229–230). Az apostolok, ill. a püspökök és a papság küldetése az ige szolgálata; *Von der Freiheit eines Christenmenschen* 5 (WA 7, 22; LW 2, 259).

Kálvin az újszövetségi tanúk alapján az egyházi szolgálat négy formáját írja le (pásztor, tanító, presbiter, diakónus).⁵³⁸ A pásztorok az apostolok küldetésének folytatói. Tisztük magában foglalja a lelkipásztori szerepek összességét – az evangélium hirdetését, a szentség kiszolgáltatását, a buzdítást, intést, a bevezetést a keresztyén tanításba, a tévedések kiigazítását és a fegyelem megőrzését.⁵³⁹

A II. *Helvét Hitvallás* szerint Isten szolgálkat használ fel az egyház építésére.⁵⁴⁰ Feladatuk az ige tanítása és a szentségek kiszolgáltatása.⁵⁴¹ Nincs saját hatalmuk, mert minden hatalmat Krisztus gyakorol, de beszélhetünk a kulcsok hatalmáról, mint Krisztus által megszabott szolgálatról.⁵⁴²

Az egyházi szolgálat szakramentalitása és az ordináció kérdése

A lutheri-melanchthoni reformáció nem vetette el lényegileg az ordináció szakramentalitását, hanem annyiban, amennyiben úgy látszott, hogy a szentségi jelnek nincs bibliai alapja, illetve az áldozati papságot jelentené, amelyben Krisztus egyszeri áldozatának elhomályosítását látták. Luthernek igaza van abban, hogy az Újszövetség nem fűzött krisztusi ígéretet a megkenés, illetve a tonzúra jeléhez.⁵⁴³ Azonban a krisztusi alapítás kritikája biblicizmusként hat, ugyanis Luther szűkítően értelmezi az alapítást, mint egy rítushoz fűzött kifejezett ígéretet.⁵⁴⁴ Ugyanakkor bevezeti a kézrátételt a szolgálatba való beiktatás jeléül.⁵⁴⁵

⁵³⁸ A pásztorokat és a diakónusokat már az *Institutio* első kiadásában említi. A tanítók és a presbiterek szerepét csak később írja körül. Vannak átmeneti szolgálatok (apostolok, evangélisták és próféták) és állandó jellegűek (pásztorok, tanítók, presbiterek és diakónusok); IC (1560) IV.3.4-8 (OC 4, 619–620).

⁵³⁹ IC (1560) IV.3.6 (OC 4, 621–622).

⁵⁴⁰ II. *Helvét Hitvallás* XVIII, 1.

⁵⁴¹ II. *Helvét Hitvallás* XVIII, 13.

⁵⁴² II. *Helvét Hitvallás* XVIII, 16–18.

⁵⁴³ *Capt. bab.* 7.1, 7.3, vö. 7.8 (WA 6, 560–561, 563; LW 2, 228–229).

⁵⁴⁴ Krisztus az utolsó vacsorán, ill. a missziós parancsban sem alapította az egyház zirend szentségét, mivel e bibliai helyeken nincs szó szentelésről és nincs kegyelemadásra vonatkozó ígéret (*Capt. bab.* 7.7, WA 6, 563).

Melanchthon az áldozópapsággal hozza összefüggésbe a szakramentalitás elvetését, de úgy értékeli, hogy amennyiben a kézzrátétel az igehirdetésre vonatkozna, nem volna akadálya annak, hogy azt szentségnek nevezzék.⁵⁴⁶ (A szövegösszefüggés a szentség-kiszolgáltatást is említi.)

Kálvin következetesen visszautasítja az ordináció szentségi jellegét. Ennek ellenére már az *Institutio* korai kiadásában megállapítja a kézzrátétel apostoli eredetét és jelentőségét, mint az egyházi szolgálatba való beiktatás jelét (*signum, symbolum*).⁵⁴⁷ A későbbi egyházra vonatkozóan azonban a kézzrátételt nem tartja hasznosnak, és nem tekinti szentségnek. A kézzrátétel csak emlékeztető jel, amely tudatosítja a kiválasztottal, hogy Isten szolgálatába veszi, és megadja neki a feladatához szükséges kegyelmet. Az 1541-es francia szövegben azonban már világosabban szerepelnek a szentség meghatározásához tartozó kulcsszavak: az apostolok által gyakorolt, az egyházi szolgálatba beiktató kézzrátétel jel (*signe*), amellyel Isternek ajánlják azt, akit ő megszentel és megáld, és kéri, hogy közölje vele a Szentlélek kegyelmét.⁵⁴⁸ A kézzrátételt (1Tim 4,14) nem a vének tanácsa végzi, hanem az egyház szolgálja.⁵⁴⁹ Az 1543-as latin kiadásban Kálvin már úgy értékeli, hogy az igaz és legitim ordináció esetében a kézzrátételt lehetne szentségnek tekinteni (*in veris legitimisque ordinationibus sacramentum esse concedo*), noha tagadja, hogy ez a római egyház papszentelésére vonatkozna.⁵⁵⁰ Kálvin már itt, de még inkább az 1560-as francia kiadásban a papságba beavató rítusként értelmezi a kézzrátételt.⁵⁵¹ Úgy tűnik, hogy ebben az időben Kálvin már elfo-

⁵⁴⁵ *De instituendis ministris Ecclesiae* (1523), a cseh egyháznak; az 1535-ben bevezetett ordináció visszaállítja a kézzrátételt és a Szentlélek ajándékáért való imádságot; WA 12, 191, 20–22; WA 28, 468, 28–36, in W. PANNENBERG, *Systematische Theologie* 3, 429–431, 433; vö. *From Conflict to Communion*, 168.

⁵⁴⁶ *Apol* 13,9–11; vö. W. PANNENBERG, *Systematische Theologie* 3, 431; *From Conflict to Communion*, 169.

⁵⁴⁷ IRC V (OC 1, 190–191).

⁵⁴⁸ IC (1541), XVI (OC 4, 1118); a kérdésről: GÁNÓCZY, *Calvin, théologien*, 318–319.

⁵⁴⁹ *Comm. in II Tim.* 1,6 (1548), idézi GÁNÓCZY, *Calvin, théologien*, 325; vö. IC (1560) IV.3.16 (OC 4, 631–632).

⁵⁵⁰ IRC 1539, XIX (OC 1, 1094–1095)

⁵⁵¹ IC (1560) IV.3.16 (OC 4, 631).

gadja a kézrátétel bizonyos hatékonyságát is (Timóteus a kézrátétel *által* kapta meg a kegyelmet). 1560-ban már nem ellenzi, hogy szentségnek tekintsék a kézrátételt, amellyel beiktatják állapotukba az egyház igaz papjait és szolgáit, mert bibliai alapja van és a kegyelemadás jele. (Azért nem számítja a többi szentség közé, mert nem vonatkozik minden hívő-re.) A római papokra azonban ez nem érvényes, mert Krisztus nem az áldozópapságra és az engesztelő áldozat bemutatására, hanem az evangélium és a szentségek szolgálatára rendelte az egyház szolgáit.⁵⁵² A szöveg polemikus éle ellenére látható, hogy Kálvin megnevezi mindazokat az elemeket, amelyek a szentség meghatározásához tartoznak: a szentség-volt, a krisztusi eredet, a kegyelmet közvetítő külső jel, az alapfeladatok – az igehirdetés és a szentségek kiszolgáltatása. Összefoglalva, noha Kálvin elvetette az áldozópapság szakramentalitását, működése második felében elvben a kézrátételt elfogadta kvázi-szentségként, mint az egyházi szolgálatba való beiktatás jelét, amellyel a szolgát Istennek szentelik és tudatosítják benne a Szentlélektől kapott hivatali kegyelmet. A gyakorlatban viszont nem vezette be az egyházirend „igazi szentségét”, annak ellenére, hogy a kézrátétel elemzésében megtalálta mindazokat a jegyeket (bibliai alap, krisztusi alapítás, a rítusra vonatkozó ígért, kegyelmi hatás), amelyek éppen meggyőződése szerint a szentség nélkülözhetetlen meghatározói. Ebben a katolikus egyházzal való vita akadályozta meg. Gánóczy szerint ez a kettősség a kálvini „be-fejezetlen szintézis” egyik példája.⁵⁵³ Álláspontja meghatározta a református teológiát, amely viszont leegyszerűsítette Kálvin dialektikus

⁵⁵² „Quant à l'imposition des mains, qui se fait pour introduire les vrais Prestres et Ministres de l'Eglise en leur estat, ie ne repugne point qu'on la reçoive pour Sacrement. Car c'est une ceremonie prise de l'Ecriture, pour le premier : et puis laquelle n'est point vaine, comme dit saint Paul, mais est un signe de la grace spirituelle de Dieu (1 Tim. 4, 14). Ce que ie ne l'ai pas mis en conte avec les deux autres, c'est d'autant qu'il n'est pas ordinaire ne commun entre les fideles, mais pour un office particulier. Au reste, quand i'attribue cest honneur au ministere ordonné de Iesus Christ, il ne faut pas que les prestres Romanisques [...] s'enorgueillissent de cela. Car ceux que nous disons, sont ordonnez par la bouche de Iesus Christ pour estre dispensateurs de l'Evangile et des Sacremens [...]” IC (1560) IV.19.28 (OC 4, 1110–1111; kiemelés Z.K.); vö. IRC (1543) XVI (OC 1, 1094, 1. jegyz.).

⁵⁵³ GÁNÓCZY, Calvin, *théologien*, 323, 326–327.

megnyilatkozásait, polemikus kijelentéseit abszolutizálta, és nem gondolta tovább a nyitva hagyott lehetőségeket.

Az egyházi szolgálat eredendő egysége és a püspöki hivatal

A reformátorok egyes újszövetségi és patrisztikus tanúk alapján az egyházi szolgálat eredendő és alapvető egységét hangsúlyozzák.⁵⁵⁴ Mind Luther, mind Kálvin az újszövetségi szövegek Jeromos-féle értelmezését követi.⁵⁵⁵ Itt meg kell jegyezni, hogy a szolgálatok első századi pluralitása után, a századfordulón, illetve a 2. század elején Római Szent Kelemen⁵⁵⁶ és még inkább Antiokhiai Szent Ignáccal⁵⁵⁷ elkezdődik a püspöki hivatal teológiai legitimálása. A monarchikus püspökség és az egyházi szolgálat hármassá tagozódása a 3.–4. századra normatívvá válik.⁵⁵⁸ Azonban, amint Szent Jeromos fejtegetései tanúsítják, még a 4. században is tudott, hogy az újszövetségi tanúk nem szólnak az egyházi szolgálat hierarchikus, hármassá tagozódásáról. A szentírási tanúk alapján (*ApCsel* 20; *1Tim*; *1Ján*; *1–2 Pét*) Jeromos úgy értékeli, hogy a *preszbüterosz* és az *episzkoposz* ugyanazt a papságot jelöli, az *episzkoposz* kifeje-

⁵⁵⁴ *Schmalk.* III.10 (WA 50, 248; LW 3, 265–266); CALVIN, IC (1560), IV. IV.2. A kérdésről l. még: LV / *Amt*, 157–169 (163)

⁵⁵⁵ Vö. *From Conflict to Communion* 171.

⁵⁵⁶ *Cor.* 40,5 (Római szent Kelemen levele a korintusiakhoz, *ÓI* 3, 130). Az apostolok a Krisztustól kapott megbízatás folytatására előjárókat, püspököket és diakónusokat rendelték; ezek a feladatot továbbadták az egyházban *Cor.* 42, *ÓI* 3, 130–132.

⁵⁵⁷ A püspöké a legfőbb tekintély. *Smyrn.* 8–9, *Trall.* 2 (*ÓI* 3, 190–191, 176). Csak ott lehet egyházzal beszélni, ahol ez az egység megvalósul, és a közösség tiszteli a püspököt, a presbitereket és a diakónusokat; *Trall.* 3 (*ÓI* 3, 176). A püspököt úgy kell tisztelni, mint magát az Urat, *Ephes.* 6 (*ÓI* 3, 166) mint Isten helyettesét, mint az Atyát (*Magn.* 6, *ÓI* 3, 172–173; *Trall.* 3, *ÓI* 3, 176).

⁵⁵⁸ A püspök választásáról, szenteléséről és feladatáról: *Trad. Apost.* 2–3 (SC 11 bis, 40–43; *ÓI* 5, 83–84). A püspökválasztás összetett kérdéséről: PETER VAN NUFFELEN - JOHAN LEEMANS, *Episcopal Elections in Late Antiquity: Structures and Perspectives*, in J. LEEMANS (szerk.), *Episcopal Elections*, i.m., 1–19, A püspökök hozzávetőleges létszámáról a 3–4. században: RAYMOND VAN DAM, *Bishops and Clerics during the Fourth Century: Numbers and Their Implications*; uo. 217–242.

zés pedig az elsőbbséget, a rangot emeli ki.⁵⁵⁹ Az érvelést a *Decretum Gratiani* is átveszi.⁵⁶⁰

Figyelembe kell vennünk továbbá azt is, hogy néhány kora keresztény szöveg nem köti minden esetben a papi funkciókat a püspök általi szenteléshez. A *Didakhé* arra utal, hogy a korai egyházban a próféták is elmondhatták az eucharisztikus imát.⁵⁶¹ A *Traditio apostolica* szerint a presbiterek szentelését a püspök végzi,⁵⁶² ugyanakkor a Krisztusért szenvedett hitvallók hitvallásuk miatt bírják a presbiteri méltóságot, így az ő esetükben nem szükséges a kézrátétel. A hitvallót csak abban az esetben kell fölszentelni, ha püspökké lesz (vagy ha tanúságtétele nem vezetett súlyos megpróbáltatáshoz).⁵⁶³

⁵⁵⁹ „[...] nostram esse sententiam, episcopum et presbyterum unum esse, et aliud aetatis, aliud esse nomen officii [...]. episcopos illo tempore quis et presbyteros appellabant: propterea indifferenter de episcopis quasi de presbyteris est locutus. [...]” (*Comm. Tit. 1.5, PL 26, 562–563*). Az *episkopēō* a püspök feladatát, a felügyeletet jelöli. Az alexandriai egyházban a presbiterek maguk közül választottak ki valakit, akit *episkopos*nak (püspöknek) neveztek. „Nam et Alexandriae a Marco Evangelista usque ad Heraclum et Dionysium Episcopos, Presbyteri semper unum ex se electum, in excelsiori gradu collocatum, Episcopum nominabant [...]”. Quid enim facit excepta ordinatione Episcopus, quod Presbyter non faciat? [...] Presbyter et Episcopus, aliud aetatis, aliud dignitatis est nomen. Unde et ad Titum, et ad Timotheum de ordinatione Episcopi et Diaconi dicitur [...]: de Presbyteris omnino reticetur: quia in Episcopo et Presbyter continetur.” (*Ep. CXLVI ad Evangelum, PL 22, 1194–1195*); lásd még Chrysost., *Hom. XI ad 1 Tim*, PG 62, 553; vö. *The Church as Koinonia of Salvation*, 168–169; *From Conflict to Communion* 171.

⁵⁶⁰ „Presbyter idem est qui episcopus, ac sola consuetudine praesunt episcopi presbyteris. [...] Olim idem erat presbyter, qui et episcopus, [...], communi presbyterorum consilio ecclesiae gubernabantur. [...] in totum orbe decretum est, ut unus de presbyteris ‘electus’ superponeretur ceteris, ad quem omnis ecclesiae cura pertineret, et schismatum semina tollerentur. Et paulo post: § 1. Sicut ergo presbyteri sciunt, se ex ecclesiae consuetudine ei, qui sibi praepositus fuerit, esse subjectos, ita episcopi noverint, se magis consuetudine quam dispensationis dominicae veritate presbyteris esse majores, et in commune debere ecclesiam regere.” (*Decretum Gratiani*, dist. XCV, V, PL 187, 448–449A).

⁵⁶¹ *Didakhé* (A tizenkét apostol tanítása) X,7 (ÓÍ 3, 98); KLAUS WENGST, *Didache* (Apostellehre), *Barnabasbrief*, *Zweiter Klemensbrief*, *Schrift an Diognet*, München 1984, 36.

⁵⁶² *Trad. Apost.* 7–8 (SC 11bis, 56–58, 58–61; ÓÍ 5, 87–88).

⁵⁶³ *Trad. Apost.* 9 (BERNARD BOTTE, *Hippolyte de Rome, La Tradition Apostolique* [SC 11bis], Paris 1946, 64). BOTTE (*i. m.*, 27–28), és őt követve ERDŐ PÉTER (*Az őkeresztény kor*

Mivel az egyházi szolgálat eredendő egységét képviselik, úgy tűnhet, hogy a reformátorok elvetik a püspöki hivatalt, azonban ez nincs így.⁵⁶⁴ Luther kijelentései és döntései arról tanúskodnak, hogy a püspöki hivatalt az apostoli feladat folytatójának tekinti, és fontosnak tartaná a püspöki egyházszervezet helyreállítását.⁵⁶⁵ Luther a püspök igehirdető, apostoli küldetését tekinti mérvadónak. A korabeli püspökök tekintélyét a visszaélések és az igehirdetés elhanyagolása miatt veti el.⁵⁶⁶ 1528-as írása az úrvacsoráról rámutat a püspök felügyelő, előjáró, egyházért való gondoskodó szerepére.⁵⁶⁷

Noha Luther nem tartja isteni jogúnak az egyházi szolgálat tagozódását,⁵⁶⁸ a püspöki egyházszervezetet magától értetődőnek tekinti, és szükségesnek tartja helyreállítani megreformált változatát, amely az

egyházfegyelme, Óf 5, 39), úgy véli, hogy itt csak a presbiterével azonos méltóságról lenne szó, ami nem jelenti azt, hogy nem kellett volna felszentelni. A szöveg viszont világos: „ne tegyék rá kezüket”, „ha azonban püspökké nevezik ki, kapjon kézföltételt.” Azt a hitvallót, akit csak kigúnyoltak Krisztusért, de nem szenvedett súlyos büntetést, kézrátétellel már a presbiteri fokozathoz is fel kell szentelni. A hitvalló Isten színe előtt kiérdemelte a presbiteri fokozatot; nem az ordináció révén, amelyet a püspök végez, hanem az ő ordinációja a hitvallás. Ha azonban püspök lesz, szenteljék fel. Ld. *Canones Hippolyti* [CH] VI. 43–44; vö. *Egyiptomi egyházi rendtartás* [Ägyptische Kirchenordnung, itt ER] 34: nem kell föltenni rá a kezét, ha diakónus vagy pap lesz, mert birtokolja a presbiteri méltóságot (*timé*); ha azonban püspökké kell avatni, kapjon kézföltételt. A szövegtanúkról: HANS ACHELIS, *Die ältesten Quellen des orientalischen Kirchenrechtes I, Die Canones Hippolyti*, Leipzig 1891, 67–68. A kézrátétel az ordináció (*cheirotomia*) gesztusa (a presbiter esetében: ER 32, in ACHELIS, i. m., 61); vö. PAUL F. BRADSHAW *et al.*, *Apostolic Tradition. A Commentary* (Hermeneia), Minneapolis, MN 2002, 67–69 (a szahidi és arab szöveg, ill. a *Testamentum Domini* 1.39 alapján); GÁNÓCZY, *Sakramentalität*, 220; VORGRIMLER, i. m., 251; F.-J. NOCKE, i. m., 369).

⁵⁶⁴ *From Conflict to Communion*, 172. A reformátorok szerint csak egy ordinált egyházi szolgálat van, az igehirdetés és a szentség-kiszolgáltatás nyilvános szolgálata, de kezdetől kialakul a hivatalok differenciálódása.

⁵⁶⁵ BERNHARD LOHSE, *Die Stellung zum Bischofsamt in der Confessio Augustana*, in K. LEHMANN - E. SCHLINK, *Evangelium – Sakramente – Amt*, i. m., 80–108 (84).

⁵⁶⁶ *Capt. Babyl.* 7.16 (WA 6, 566–567; LW 2, 229–230); *Schmalk.* X (WA 50, 247–248; LW 3, 365).

⁵⁶⁷ *Vom Abendmahl Christi*, WA 26, 506, 30–35; vö. LOHSE, *Stellung*, 86.

⁵⁶⁸ *Schmalk.* X (WA 50, 248; LW 3, 265–266).

igehirdetés és a lelkipásztori funkció teljesítésére irányul.⁵⁶⁹ A reformáció egyházai hajlandók lennének a szeretet és az egység jegyében (de nem isteni rendelés alapján) elfogadni a püspökök elsőbbségét, amennyiben azok igazi püspökök lennének, és teljesítenék feladatukat. A szükséghelyzet indokolja a püspöki szentelést nélkülöző személyek egyházi szolgálatra rendelését.

A szükséghelyzet fontos helyet kap Luther érvelésében. Az egyház nem létezhet Isten szava nélkül, ezért feltétlenül szüksége van tanítókra és igehirdetőkre. Mivel a püspökök nem töltötték be ezt a küldetést, e feladattal meg kell bízni alkalmas személyeket, akiket Isten adományai-val ellátott. Súlyos szükséghelyzetben a közösség joga és feladata alkalmas személyeket megbízni.⁵⁷⁰ Luther nem azért szakít a püspöki szenteléssel, mintha azt eleve elvetné, hanem azért mert a közösségek iránti felelősség tudatában az evangéliumhoz való hűség jegyében nem lát más megoldást.⁵⁷¹

Az *Ágostai Hitvallás* szerint a püspök egyházi hatalma, a kulcsok hatalma lényege, hogy az egyház szolgálja Jézus megbízásából, isteni rendelés alapján hirdetik az evangéliumot, elengedik vagy megtartják a bűnöket, kiszolgáltatják a szentségeket, a tanítás felett őröködnék, és kizárják a közösségből a megrogzított bűnösöket.⁵⁷² A püspök hatalma lelki hatalom, amely a tanításra és a szentség-kiszolgáltatásra vonatkozik. A hitvallás itt *ius divinum*-ról beszél. A lelki kérdésekben a közösség engedelmességgel tartozik a püspöknek

Melanchthon még határozottabban törekedett a püspöki hivatal bevezetésére; ennek nem annyira teológiai, mint inkább gyakorlati akadá-

⁵⁶⁹ ERWIN ISERLOH, *Kirche, Kirchengemeinschaft und Kircheneinheit nach der Confessio Augustana*, in K. LEHMANN - E. SCHLINK, *Evangelium – Sakramente – Amt, i. m.*, 13–27 (24); LOHSE, *Einheit*, 86. A püspöki egyházszervezet kívánatosságáról a wittenbergi reformációban: WENZ, „Nisi rite vocatus”, 252.

⁵⁷⁰ *Daß eine christliche Versammlung* (WA 11, 412–415; LW 6, 51–55); vö. *Schmalk. X* (WA 50, 247–248; LW 3, 365).

⁵⁷¹ *From Conflict to Communion*, 170.

⁵⁷² CA 28, vö. *Apol.*, 28.

lyai voltak.⁵⁷³ A lutheri egyházvezetést leginkább szinodális episkopalizmusként szokták jellemezni.⁵⁷⁴

A CA 14 szerint az egyházi szolgálatot csak az teljesítheti, aki szabályos elhívásban részesült. A *rite vocatus* meghatározatlansága miatt a *Confutatio* annyiban helyesli a szabályos meghívást, amennyiben ez az egyház törvényei, a keresztény világban mindig és mindenütt gyakorolt egyházi rendelkezések szerint történik, amivel nyilván a püspöki joghatóságra és ordinációra utal. Az *Apológia* ezért egyértelműen jelzi, hogy a CA előterjesztői hajlandók elismerni az egyház vezetését, beleértve a püspök kormányzását, amennyiben a püspökök elfogadják tanításukat és papjaikat. A megállapítás, miszerint az egyházkormányzat emberi rendelkezésre vezethető vissza nem az egyházi szolgálatra vonatkozik, hanem arra, hogy a hierarchia szerveződése és tagolódása egy történeti folyamat eredménye.

Kálvin felcserélhetőként használja a pásztor, püspök és pap megnevezést. Azok, akik az egyház kormányzásával vannak megbízva, püspökök, papok és pásztorok. Akik az igehirdetés feladatát kapták, mind püspökök.⁵⁷⁵ Az újszövetségi tanúk Jeromos-féle értelmezésére hivatkozva kifejti, hogy a korai egyházban a *preszbüterosz* és az *episzkoposz* hason értelmű kifejezések.⁵⁷⁶ Ennek ellenére Kálvin nem veti el eleve a püspöki hivatalt. Azt hol közvetlenül,⁵⁷⁷ hol közvetve⁵⁷⁸ isteni rendelés-

⁵⁷³ ISERLOH, *Kirche, Kirchengemeinschaft*, 20; B. LOHSE, *Stellung*, 101–104; *From Conflict to Communion*, 172

⁵⁷⁴ B. LOHSE, *Stellung*, 85–86, 104 (P. Brunner nyomán, Lutherről); W. KASPER, *Kirchenverständnis und Kircheneinheit*, 49 (Melanchtonról).

⁵⁷⁵ IC (1560) IV.3.8 (OC 4, 623–624).

⁵⁷⁶ Az IC (1560) IV.4.4–11 az egyházatyák csak azon megnyilatkozásait emeli ki, amelyek a kollegialitást hangsúlyozzák. Mellőzi Antiokhiai szent Ignácot a püspöki hivatal elsőbbségéről, ill. Cyprianust arról, hogy a püspök az egyház egységének garanciája (Ep. LXIX. *Ad Florentium Pupianum*, PL 4, 406B).

⁵⁷⁷ A korai egyház választását a püspökök irányították. IC (1560) IV.3.15 (OC 4, 629–631). Gérard Roussel püspökké szentelése alkalmából a Szentírás alapján a püspöki hivatás magasztosságát és isteni alapítását emeli ki. *De sacerdotio papali abiiciendo* (1537), OC 5, 282–285. Kálvinnak a püspökségről vallott felfogásáról: A. GÁNÓCZY, *Calvin, théologien*, 386–396.

⁵⁷⁸ Az *Institutio* szerint ezt a tisztelet az egyházatyák vezették be, az egység megőrzése érdekében. Tehát a püspökség inkább az egyház gyakorlatában gyökerezik, mint

re, Krisztusra vezeti vissza. A püspöki tiszttal kapcsolatban a funkcionalitást, a szolgálatot és a kollegialitást hangsúlyozza az ontológiai felsőbbiséggel szemben.⁵⁷⁹ Ami az ordinációt illeti, elvben hangsúlyozza a közösség szerepét a jelölt megválasztásában, a gyakorlatban viszont a választásban a döntő szerep a pásztorokra, illetve a világi hatóságra hárul.⁵⁸⁰

A II. *Helvét Hitvallás* szerint az egyház szolgálóinak szabályszerű elhívásban kell részesedniük, a közösség általi megválasztással, a presbiterek általi felszenteléssel; a szentelés imádsággal és kézrátétellel történik.⁵⁸¹ Az egyházi szolgák hatalma, akárcsak az apostoli időkben a püspököké és presbitereké, egyenlő.⁵⁸²

Az apostoliság kérdése

A reformátorok az apostoli küldetés és igehirdetés egyedülálló, szó szerint alapvető voltát hangsúlyozzák. A reformátorok nem vetik el eleve a hivatal történelmi szukcesszióját, amely az egyház egységét hivatott biztosítani, de ennél fontosabb számukra, hogy az egyház nem maradhat Krisztus evangéliuma nélkül, ezzel együtt olyan szolgálat nélkül, amely az igehirdetést betölti. Ezért szakítanak a püspöki szukcesszióval, és a presbiterális ordinációhoz folyamodnak.⁵⁸³

Luther nem tagadja az apostolok által továbbadott hivatal jelentőségét, de másodlagosnak tekinti. A *Galata-levél* kommentárban kifejti, hogy az egyház szolgálói folytatják az apostoli küldetést, a krisztusi tanítás hirdetését, és szól a történelmi püspöki szukcesszióról.⁵⁸⁴ E szukcesz-

az Úr rendelkezésében, ugyanakkor ősi intézmény.; IC (1560) IV. 4. 2, OC 4, 633–634.

⁵⁷⁹ Szolgálatát presbiter-társaival együtt, a közösség igényeire hallgatva végzi. Hivatala olyan, mint az elnöke egy tanácsban.; IC (1560) IV. 4. 2, OC 4, 633–634.

⁵⁸⁰ Kálvin álláspontja módosulásáról lásd A. GÁNÓCZY, *Calvin, théologien*, 310–314, 355.

⁵⁸¹ II. *Helvét Hitvallás* XVIII, 10–11.

⁵⁸² II. *Helvét Hitvallás* XVIII, 19.

⁵⁸³ W. PANNENBERG, *Systematische Theologie* 3, 438–439.

⁵⁸⁴ Az apostolok tanítványaiknak adták át a küldetést, akárcsak Pál Timóteusnak és Titusznak, akik viszont püspököket rendeltek, ezek pedig gondoskodtak utódaikról. Ez így megmaradt a saját koráig és a világ végéig fenn fog maradni. *Erklärung der Epistel an die Galater* I.18, *Sämtliche Schriften* 9, i. m., 34. Ez a közvetett, emberek által

sziónál fontosabb azonban a közösség fennmaradása az evangélium hirdetése és a szentség-kiszolgáltatás által.

A kortárs evangélikus teológiában a püspökök lelki hatalmának isteni joga (CA 28) vitatott,⁵⁸⁵ akárcsak a püspöki utódlás szerepe az apostoli szukcesszióban.⁵⁸⁶ Pannenberg az apostoli szukcesszió és a püspöki egyházvezetés jelentőségét képviselte. Az apostoli szukcessziót, mint hivatali folyamatosságot nem történetileg, hanem teológiailag alapozta meg.⁵⁸⁷ Az ordináláskor a hivatalviselők az egész egyház, illetve a Krisztustól kapott megbízatás alapján cselekszenek. Ez viszont nem igazolja a hivatali egyház önállósodását a közösség hitbéli öntudata ellenében.⁵⁸⁸ Az apostoli eredethez és evangéliumhoz való hűség nem bizonyos formák merő konzerválása, hanem akkor valósul meg, ha az egyház megőrzi missziós jellegét és az új kihívásokhoz való alkalmazkodás képességét.⁵⁸⁹

Gunther Wenz az egyházi szolgálat lényegi egységét hangsúlyozza, és úgy értékeli, hogy a CA 28 nem lát lényegi különbséget a püspöki és papi teendők között, azonban megengedi, hogy a püspöki szolgálat sajátos feladata a lelkészek és közösségek felügyelete. Ezt a regionális (szupralokális) felelősséget terjeszti ki az idő-dimenzióban a püspököknek

közvetített meghívás isteni meghívás.

⁵⁸⁵ Egyes szerzők szerint a CA 28 a püspöki kormányzat helyreállításának melanchthoni szándékát tükrözi (V. Pfnür, E. Iserloh). Mások szerint a CA nem a püspöki hivatal isteni jogáról szól, hanem a reformáció egyházainak püspökeszményéről: ők az evangélium szerinti püspökök, akik betöltik az igehirdetés és szentség-kiszolgáltatás feladatát (E. Schlink, W. Maurer, B. Lohse). A kérdésről I. E. Iserloh, *Kirche, Kirchengemeinschaft, 19–24*; B. Lohse, *Stellung*, 95–100.

⁵⁸⁶ G. EBELING az apostoliságot nem a püspöki jogutódláshoz, hanem a Szentíráshoz köti (*Dogmatik* III, 367–368, 375–378). PETER BRUNNER szerint viszont az evangélium és az azt továbbadó apostoli hivatal (az egyházi szolgálat) elválaszthatatlan (*Anmerkungen zum Referat von W. Kasper*, in K. LEHMANN, E. SCHLINK, *Evangelium – Sakramente – Amt, i. m.*, 126–132. E. SCHLINK az apostoli tanítást olyan mércének tekinti, amely eligazítást adhat a történelem során hozandó újabb, aktuális döntésekben. A püspöki hivatalra tartozik isteni joga az igaz tanítás megőrzése, de nem választható el az egyetemes zsinat és az egész egyház felelősségétől (*Kriterien*, 113–116, 118–119).

⁵⁸⁷ *Systematische Theologie*, 3, 413–415.

⁵⁸⁸ *Systematische Theologie* 3, 416.

⁵⁸⁹ *Systematische Theologie* 3, 442–452.

fenntartott ordináció. Az apostoli szukcesszióban a tartalmi elemet emeli ki, azonban azt is látja, hogy tanúk nélkül nincs tanúságtétel. Ezért a helyesen értelmezett hivatali utódlást hasznosnak tartja ugyan, de nem tekinti az apostoliság garanciájának, az egyház és az egyházi közösség konstitutív elemének.⁵⁹⁰

A Lutheránus Világszövetség állásfoglalása (2007) az egyházi szolgálat lényegi egységét vallja az igehirdetésben és szentség-kiszolgáltatásban, ugyanakkor a püspöki hivatalra vonatkoztatja a CA 28-at. A reformátoroknak szándékában állt a hivatal megtartása, és a szükséghelyzet miatt szakítottak vele.⁵⁹¹

Ami a helvét reformációt illeti, Kálvin az apostolok feladatát alapvetőnek és megismételhetetlen tekinti. Meghívásukat Krisztustól kapták, és ők hirdették elsőként az evangéliumot. Igehirdetésük jogi aktus: az evangélium az egyház létesítő alapokmánya. Ugyanakkor az evangélium tanítását és a szentségek helyes kiszolgáltatását az egyház pásztorai végzik.⁵⁹² Az apostoliság és a kontinuitás lényege az apostoli evangélium hirdetése. Kálvin arról is ír, hogy kívánatos lenne az apostolok idejétől kiinduló folyamatosság fenntartása az egyházban, a szolgálat mintegy kézből-kézbe való továbbadásával. Azonban a pápa zsarnoksága véget vetett az igazi ordinációk sorának, ezért az egyházat helyre kell állítani, és Isten erre igaz tanítókat küld.⁵⁹³ Az apostoli szukcesszióban tehát a hivatali folyamatosság másodlagos az igaz tanítás hirdetésével szemben.⁵⁹⁴

Nem áll módomban átfogó elemzést nyújtani a kortárs református teológia álláspontjáról az apostoli szukcesszió kérdésben, ezért itt csak Karl Barthot említem meg. Szerinte az apostoliság kritériuma jelzi, mely

⁵⁹⁰ G. WENZ, „Nisi rite vocatus”, 248–255. A püspök és presbiter szolgálatának egységét állítva tévesen idézi a CA 28-at, amely *episcopi seu pastores*-ről, nem *episcopi seu presbyteri*-ről szól.

⁵⁹¹ EM 22–23; 26 (a püspöknek való engedelmesség *de iure divino* jár ki).

⁵⁹² IC (1560) IV.III.5 (OC 4, 620–621).

⁵⁹³ Zsigmond lengyel királyhoz írt levelében, OC 15, 329–336 (335); vö. GÁNÓCZY, Calvin, *théologien*, 302.) Az apostoliságról lásd még GÁNÓCZY, *Calvin et Vatican II*, 111–115.

⁵⁹⁴ Nem elég az apostoli szukcesszióra hivatkozni, ha nincs meg a tiszta tanítás., IC (1560) IV.II.2 (OC 4, 601).

közösség tekinthető az egy, szent és egyetemes egyháznak, az igazi egyháznak. Az egyház azért apostoli, mert az apostolok tanításához és írányításához igazodik. Ez nem egy jogi, társadalmi, hanem egy spirituális ismérv. Barth a püspöki jogutódlásban olyan mechanikus értelmezést lát, amely korlátot szab Isten szuverén voltának, a Szentlélek szabad cselekvésének, intézményesíti és ritualizálja a kegyelemadást. Az apostoliság lényegében *ministerium Verbi*. Az egyháznak folyamatosan az apostolok által közvetített és az újszövetségi iratokban kanonizált krisztusi tanításra kell építenie teológiáját, igehirdetését, szervezeti formáit és kegyességét. Az apostoliság tartalmi jegy, amely lényegében független a történelmi-hivatali szukcessziótól.⁵⁹⁵

Az ökumenikus párbeszéd konklúziói az egyházi szolgálatról

Az egyházi szolgálat eredete és sajátos szerepe

Az ökumenikus párbeszéd dokumentumai egyöntetűen hangsúlyozzák az egyházi szolgálat szentháromságos forrását.⁵⁹⁶ Az ordinált szolgálat nem pusztán emberi intézmény, hanem összefügg az egyház Isten által rendelt missziójával.⁵⁹⁷ Mind a katolikus-lutheránus párbeszéd, mind az EÖT dokumentumai szerint az egyházi szolgálat eredete az apostolok Krisztustól kapott küldetése: azt nem lehet a közösség meghatalmazásából levezetni, hanem alapja az isteni küldetés, Krisztus megbízása, a Szentlélek kegyelme.⁵⁹⁸

⁵⁹⁵ *Die kirchliche Dogmatik* IV.1, Zollikon - Zürich 1953, 787, 798–800; *Dogmatique* 4/2, Genève 1967, 77–91.

⁵⁹⁶ *Die Gegenwart Christi in Kirche und Welt* 93, 94; MC 6–8, 10; Lima, M1–3; *Toward Church Fellowship. Report of the Lutheran-Reformed Joint Commission* (1989), 66, https://ecumenism.net/archive/docu/1988_lwf_warc_toward_church_fellowship.pdf (letöltve 22. 05. 2017.).

⁵⁹⁷ Az ökumenikus párbeszéd üdvtörténeti összefüggésben tárgyalja az egyházi szolgálatot, Krisztus emberekhez való küldetése és szolgálata, illetve az egyház küldetése kontextusában. MC 7, 19, 21; Lima, M17; vö. megjegyzés az M17-hez.

⁵⁹⁸ MC 17; vö. 20; LV / Amt, 158; Lima, M11. Ez a meggyőződés az anglikán-református és a lutheránus-református(-anglikán) dialógus dokumentumaiban is kifejezést

Az apostolok küldetése egyedülálló, mivel eredete a feltámadott Krisztus közvetlen megbízása; az ő működésük alapozta meg az evangélium hirdetését. Mégis az egyház felépítésére és vezetésére vonatkozó felelősségük minden időben lényeges marad.⁵⁹⁹ Az egyházi szolgálat e szükséges és konstitutív volta különösen a katolikus-lutheránus párbeszédben fogalmazódik meg. A hivatali tekintély nem a közösségtől, hanem Krisztustól származik.⁶⁰⁰

Az egyházban Isten akaratából létezik egy sajátos egyházi szolgálat, amelynek feladata az evangélium nyilvános hirdetése, a szentségek kiszolgáltatása, a közösség vezetése és az egység szolgálata.⁶⁰¹ Kivált a katolikus-lutheránus párbeszéd hangsúlyozza a megkeresztelték általános papsága és a sajátos egyházi szolgálat közötti különbséget.⁶⁰²

Az egyházi szolgálat feladatköre

A felszentelt egyházi szolgálat alapvető feladata az egyház egybegyűjtése és felépítése, az egység szolgálata, Isten szavának hirdetése, a keresztség és az eukarisztia ünneplése, és a közösség életének és missziójának vezetése által.⁶⁰³ Az egyházak válaszai kiemelik, hogy nem lehet szembeállítani az igehirdető és szentségkiszolgáltató szolgálatot.⁶⁰⁴ Kon-

nyer: *God's Reign and Our Unity* 73–79 (anglikán-református, 1984); Leuenberg / *Die Kirche Jesu Christi* 32–33, Meissen 15.8, Reuilly 31, Porvoo 32, in A. BIRMELE, *Kirchengemeinschaft*, 260–261, 272.

⁵⁹⁹ ZE IV.1; MC 16–17; Lima, M9–10.

⁶⁰⁰ ZE IV. 1; *Die Gegenwart Christi* 98–99; vö. MC 20; 23.

⁶⁰¹ MC 17; Lima, M7–11; LV / *Amt*, 157–158; NMC 86, 88; *Communio sanctorum* 61–62; ApC 276; *From Conflict to Communion* 178.

⁶⁰² LV / *Amt*, 157–158; vö. CA 14, Apol. 14. Az Egység Tanács messzemenően megoldottnak tekinti az általános papság és az egyházi szolgálat viszonyának kérdését a *Lehrverurteilungen – kirchentrennend?* alapján (értékelése: *Gutachten des Päpstlichen Rates zur Förderung der Einheit der Christen zur Studie „Lehrverurteilungen – kirchentrennend?“ Studiendokument*, Roma 1992, 88), in WOLFHART PANNENBERG - THEODOR SCHNEIDER (szerk.), *Lehrverurteilungen – kirchentrennend? IV. Antworten auf kirchliche Stellungnahmen* [a továbbiakban LV IV], Göttingen - Freiburg 1994, 88.

⁶⁰³ MC 31; vö. 27–29; LV 1, 158; *Facing Unity* 57; Lima, M8, 11, 13–14; NMC 88.

⁶⁰⁴ A LV kiértékelésében az Egység Tanács úgy látja, hogy a katolikus és lutheránus álláspont között jelentős konvergenciája áll fenn. Ezért a Trentói Zsinat 1. kánonja

szenzus tárgya (különösen a katolikus-lutheránus párbeszédben), hogy az ordinált egyházi szolgálat az igehirdetésre és a szentségkiszolgáltatásra, valamint a közösség vezetésére irányul.⁶⁰⁵ Azonban egyes lutheránus állásfoglalások megkérdőjelezzik az ordinált lelkész kizárólagos jogát az úrvacsorai istentisztelet vezetésére, tekintettel arra, hogy Krisztusé a döntő cselekvő szerep. Ezért a lutheránus egyházak a lelkész szerepét elsődlegesen a Krisztus-képviseléssel vagy az egyházban megkívánt rend megőrzésével kapcsolják össze. A gyakorlat tehát a legtöbb protestáns egyházban az, hogy a lelkész vezeti az úrvacsora ünneplését, de elvben, amennyiben egy adott közösségben nem lenne ordinált lelkész, a közösség nem ordinált személyt is megbízhatna ezzel a feladattal.⁶⁰⁶

Az ordináció szakramentalitása

Az ordináció karizmatikus, liturgikus és egyházi esemény.⁶⁰⁷ Az ordináció rítusa, a kézrátétel és imádság (*epiklészisz*),⁶⁰⁸ jelzi a felvételt a hiva-

(amely elítéli azt a felfogást, miszerint a papság nem más, mint az evangélium hirdetésének szolgálata), nagyobbreszt nem alkalmazható a lutheránus tanításra. A VELKD szerint sem lehet szembeállítani egy tisztán prédikáló reformátori hivatalt egy szentségorientált katolikus papság fogalommal; W. PANNENBERG - T. SCHNEIDER, *LV IV, i. m.*, 89.

⁶⁰⁵ ApC 274, 255, 257, 274 (vö. *Presbyterorum ordinis* [PO] 4–5); *From Conflict to Communion* 179–182; vö. EM 37; *Towards a Common Understanding of the Church* 132–135. Az utóbbi szerint az egyházi szolgálat a református egyházak értelmezésében inkább kérügmaticus, mint papi-szakramentális (142c). A legutóbbi katolikus-református dokumentum, *The Church as Community of Common Witness* viszont beszél ugyan egy sajátos ordinált egyházi szolgálatról az összes hívő tanúságtételén belül (174), de úgy véli, hogy további tisztázásra szorul az a kérdés, hogy miként viszonyul az ordinált egyházi szolgálat az igehirdetéshez és szentség-kiszolgáltatáshoz (193).

⁶⁰⁶ Észak-Elbai Evangélikus Lutheránus Egyház, in MAX THURIAN (szerk.), *Churches Respond to BEM, Official Responses to the „Baptism, Eucharist and Ministry” Text I (Faith and Order Paper, No. 129)*, Geneva 1986, 46, 50; A. BIRMELE, *Kirchengemeinschaft*, 273, 57. lábj.

⁶⁰⁷ *Facing Unity*, 108–109.

⁶⁰⁸ *Die Gegenwart Christi*, 98; MC 32 (vö. Málta 59), Lima, M7; ApC 277; *From Conflict to Communion* 183.

talviselők sorába, egyszersmind megígéri és közvetíti a Szentlélek ajándékait a szolgálat gyakorlásához.⁶⁰⁹ Az ordináció az egyházat és a felszentelt személyt is emlékezteti, hogy az egyházi szolgálat forrása és ajándékozója Krisztus. Az *epiklészisz* könyörgés a Szentlélek kegyelmeiért, de hatékony jele is e kegyelemnek: az egyház azzal a hittel és bizalommal ordinál, hogy Isten ígéretéhez hűségesen szentségi módon belép az esetleges történeti-emberi kapcsolatokba, és azokat szolgálatába állítja.⁶¹⁰ Az ordináció rítusa egyszersmind a közösség aktusa, amellyel elismeri az ordinált személyt, és a kollegialitás gesztusa.⁶¹¹ A katolikus-református párbeszéd „hatékony jelről” beszél a kézzelvetél kapcsán, olyan cselekményről, amely bevezeti az ordinálandót a hivatalba és megerősíti őt abban.⁶¹²

Az ordináció rítusát illetően konszenzus van katolikusok, evangélikusok és reformátusok között. A jel hatása tekintetében a lutheránus álláspont közelebb áll a katolikushoz: az *epiklészisz* és a kézzelvetél nemcsak emlékeztet a Szentlélek ajándékaira, hanem közvetíti is azokat. E konszenzus odavezetett, hogy az evangélikus teológia már nem veti el lényegileg az ordináció szakramentalitását.⁶¹³ Noha a reformáció egyházai nem nevezik szentségnek az ordinációt, ennek lényeges alkotóelemei ezekben is megvannak: a Lélek hívása, a kézzelvetél, amely által az ordinált személy, küldetése teljesítése érdekében részesedik a Szentlélek ajándékaiban.⁶¹⁴ A *Lehrverurteilungen- kirchentrennend?* (LV) jelzi, hogy az ökumenikus párbeszéd tisztázta, milyen értelemben beszél a katolikus teológia az eucharisztia áldozati jellegéről, ezért az ordináció reformátori kritikájának legjelentősebb pontja tárgyalanná vált. A felek arra következtetnek, hogy a Trentói Zsinat elítélései a lutheránus hitvallási iratokkal szemben sürgőssé váltak, illetve megfontolandó, hogy a

⁶⁰⁹ MC 32 (vö. *Málta* 59), *Lima*, M7, 39, 41–43; a kézzelvetél, a Szentlélek ajándékának jele (M 39), szentségi jel („sacramental sign”, M41); vö. LV / *Amt*, 160–161; *Facing Unity*, 109.

⁶¹⁰ *Lima*, M43. ApC 277; *From Conflict to Communion* 168 (az ordinációban Isten cselekszik), 183.

⁶¹¹ *Lima*, M44.

⁶¹² *Die Gegenwart Christi*, 98.

⁶¹³ MC 33; LV / *Amt*, 161.

⁶¹⁴ MC 32; LV / *Amt*, 161; *From Conflict to Communion*, 169.

növekvő egyetértés az ordináció sakramentalitása és az apostoli szukcesszió megőrzése tekintetében odavezethetne, hogy a katolikus egyház elismerje az evangélikus ordináció sakramentalitását.⁶¹⁵

Református szempontból még nyitott kérdés azonban, hogy a kézrátétellel és epiklészisszel gyakorolt ordináció mennyire, illetve milyen értelemben nevezhető szentségnek.⁶¹⁶

Ami az ordináció kiszolgáltatóját illeti, a katolikus-evangélikus párbeszédben konszenzus tárgya, hogy elsősorban Krisztus az, aki ordinál, a Szentlélek által. Az isteni kezdeményezés és az ekkleziológiai dimenzió kifejezésére az ordinációt ordinált hivatalviselők végzik.⁶¹⁷ Az ordinálandó meghívásában és megbízásában a közösségnek is szerepe van, nem mintha e megbízásból le lehetne vezetni az egyházi szolgálatot, hanem annak jelöl, hogy a hivatal az egyház szolgálatában áll. (Ezzel függött össze a pásztorok állítása szükséghelyzetben nem püspöki ordinálás, vagy akár fel nem szentelt személyek által a reformáció idején.⁶¹⁸ Ez azonban nem függeszti fel a szabályt, miszerint rendes körülmények között ordinált egyházi vezető végzi a szentelést.)

A LV recepciója ambivalens volt. A párbeszédben megmutatkozó konvergencia ellenére a német evangélikus egyház válaszaiból a szentségfogalom és kegyelemközvetítés körüli bizonytalanság volt látható, másrészt az a tény, hogy az evangélikus egyház fórumai nem gondolták újra, még az ökumenikus párbeszéd fényében sem, a reformátorok iratainak szándékát és értelmezési lehetőségeit.⁶¹⁹

⁶¹⁵ LV / Amt, 161.

⁶¹⁶ *Die Gegenwart Christi* 108. A további dokumentumok sem tisztázták ezt.

⁶¹⁷ MC 34. A katolikus egyházban az egyházi rend rendes kiszolgáltatója a püspök. A lutheránus egyházban is az ordinációt általában vezető pozíciót betöltő hivatalviselő / püspök végzi; LV / Amt, 157.

⁶¹⁸ MC 35; LV / Amt, 164, 167.

⁶¹⁹ Az Egység Tanács válasza pozitív volt; úgy értékelte, hogy a Trentói Zsinat 3. kánonja nem vonatkozik a lutheránusokra, mivel hitvallási irataik vallják a krisztusi alapítást, illetve nyitottak egy olyan szentség-fogalom irányába, amelynek átadása kézrátétellel történik, és amely az ige és a szentségek szolgálatában áll. A VELKD szerint a reformáció egyházainak elfogulatlanul kellene megközelíteniük a mai katolikus tanítást az ordó sakramentalitásáról. Azonban a teológiatörténeti kutatások ellenére a VELKD és az Arnoldshaini Konferencia szerint az ordináció nem lehet szentség

Az egyházi szolgálat differenciálódása és a püspöki hivatal

Az ökumenikus dokumentumok az *episzkopé*, a felügyelet funkciójából indulnak ki, nem a püspöki hivatalból. Már a korai egyházban az *episzkopé* a hit tisztaságát, az apostoli hithez való hűséget és az egység megőrzését szolgálta. E feladatkör gyakorlásának formái az első századokban, egy adott földrajzi, társadalmi és kulturális kontextusban alakultak ki. A helyi és regionális hivatalok differenciálódását az egység követelménye alapozza meg.⁶²⁰ E szolgálatra ma is szükség van ahhoz, hogy megvalósuljon a közösség egysége az ajándékok sokféleségében.⁶²¹

A katolikus-lutheránus dokumentumok, de az EÖT okmányai is szólnak arról, hogy noha az egyházi szolgálat tagozódása és a püspöki joghatóság kialakulása egy történeti folyamat eredménye, nem pusztán emberi-szociológiai jelenség, hanem a Szentlélek irányítása alatt következett be.⁶²²

Az *episzkopé* gyakorlása lehet személyes vagy közösségi, illetve kollegiális.⁶²³ A *Limai dokumentum* a hivatalok hármas tagozódását a mai egyházak számára mértékadónak tekinti (de nem kötelezőnek), és ajánlja e hivatal bevezetésének megfontolását azon egyházakban is, ahol ez, történelmi okok folytán hiányzik.⁶²⁴ Azt kéri, hogy az egyházak tegyék megfontolás tárgyává a másik fél gyakorlatát. Akik megtartották a püspöki szukcessziót, fontolják meg a többi egyház hitének megegyezését az apostoli hittel és felszentelt szolgálatuk apostoli tartalmát. Azok az egyházak, ahol a püspöki hivatal nem maradt fenn, figyelembe vehetik, hogy a kézrátétellel továbbadott püspöki szentelés az apostoli folytonosság jele, és hozzájárul annak megvalósításához. Az EÖT későbbi dokumentuma, *The Nature and Mission of the Church* már mellőzi a püspöki hivatal bevezetésére vonatkozó javaslatot. A felügyelet három módját

(AK), illetve nem üdvösségeszköz / kegyelemeszköz, és emiatt minőségileg különbözik a szentségektől (VELKD); W. PANNENBERG - T. SCHNEIDER, *LV IV*, 90–92, 130.

⁶²⁰ *ApC* 279, *From Conflict to Communion*, 184

⁶²¹ *Lima*, M21, 23; *NMC* 87, 89, 90–93.

⁶²² *MC* 45; *Lima*, M22; *LV / Amt*, 163, *NMC* 87.

⁶²³ *NMC* 90–98.

⁶²⁴ *Lima*, M 25, 38.

különbözteti meg: a közösségi (konciliáris, zsinati),⁶²⁵ személyes és kollegiális episzkopét, anélkül hogy valamelyiket kiemelné. A személyes vezetés a püspöki hivatalban valósul meg.⁶²⁶

A püspököt Isten hívja és erősíti meg. Szerepe az egyház egységének, szentségének és apostoli voltának megőrzése, miközben tiszteletben kell tartania a hívek sokféle szolgálatát és karizmáját.⁶²⁷ Feladata az ige-hirdetés, a szentségek kiszolgáltatása és a felügyelet az egyház szentségi életére, az egyház vezetése és a fegyelem biztosítása, a pasztorális felöltség, az egyház folyamatosságának és egységének biztosítása, az apostoli tanítás megőrzése, a missziós tevékenység előmozdítása, az egyház reprezentatív képviselője. Ugyancsak rá hárul az egyházi szolgálat továbbadása.⁶²⁸

A püspöki és presbiteri szolgálat közötti teológiai különbség mibenléte vitatott. A történelmi fejlődés során a püspök a regionális egyház vezetője lesz, és a presbiterek veszik át feladatkörét a helyi egyházban; így a két hivatal szerepköre megfelel egymásnak. A presbiterek képviselik közösségük előtt az egység gyújtópontját megtestesítő püspököt.⁶²⁹ A katolikus egyház a püspöki jogutódlást tekinti mérvadónak az apostoli szukcesszió szempontjából, a lutheránus egyházak szerint pedig a szukcesszió egyaránt megvalósul a püspöki és presbiteri vonalon. Ezért e tekintetben nincs teljes egyetértés, de a közeledés jelentős fokáról lehet beszélni.⁶³⁰ E konvergencia nem tükröződik azonban a katolikus-református párbeszédben, amely éppen e témát a nyitott kérdésekhez sorolja.⁶³¹

⁶²⁵ NMC 98–100. Alapja a keresztség szentsége, valamint a *sensus fidei*.

⁶²⁶ Lima, M26; *Facing Unity*, 112–113.

⁶²⁷ NMC 95.

⁶²⁸ Lima, M29, NMC 95; vö. MC 41, 44.

⁶²⁹ W. PANNENBERG szerint annyiban lehet egyetérteni azzal, hogy a püspök az egyház egységének gyújtópontja (Lima, megj. M 13), amennyiben tudatosul, hogy életének és egységének alapja Krisztus, míg a hivatal viselője ennek csak jele és képviselője. Ezért félreérthetőnek tartja a LG 23 kijelentését arról, hogy a püspök a helyi egyházban az egység elve és alapja (*Systematische Theologie* 3, 426–427).

⁶³⁰ ZE IV.3; MC 45–49.

⁶³¹ *Die Gegenwart Christi* 108; *The Church as Community of Common Witness*, 223 szerint nincs egyetértés a püspöki szukcesszió lényeges voltát tekintve.

Az apostoliság értelmezése

Az ökumenikus párbeszéd dokumentumai szerint az egyház apostolisága és a szukcesszió elsősorban tartalmi jegy. Az egyház kontinuitását jelzi az apostoli egyház tanításával és hitével, az apostolok által hirdetett evangéliummal és az apostoli egyház liturgikus életével. Magában foglalja továbbá az egyházi szolgálat továbbadását és a tanítás korszerű értelmezését, valamint a szeretetszolgálatban való közösséget.⁶³² A katolikus-lutheránus párbeszédben konszenzus tárgya, hogy az apostoliság tekintetében, a hagyomány, a folyamatosság és a kommúnió (*traditio, successio, communio*) összjátékában az apostoli evangéliumhoz való hűség elsőbbséggel bír.⁶³³

Az evangéliumról szóló tanúságtétel összefügg az egyház tanúival. A tanúságtétel elsődleges hordozója az egész egyház.⁶³⁴ Ezen belül a hivatali, püspöki folyamatosság kiemelt szerepet kap.⁶³⁵ A katolikus-evangélikus párbeszédben az apostoli szukcesszió szükséges és konstitutív az egyház struktúrája és küldetése számára.⁶³⁶ A lutheránus egyház ugyanakkor jelzi, hogy a történelmi szükséghelyzet miatt, a püspöki jogutódlás megszakadásával a hangsúly a tartalmi apostoliságra, az evangéliumhoz való hűségekre tevődött, de a hivatali folyamatosság is megmaradt a presbiterális szukcesszió formájában.⁶³⁷ A püspöki jogutódlás jelszerű-

⁶³² Málta 57; MC 60, *Die Gegenwart Christi in Kirche und Welt* 100–101; vö. *Towards a Common Understanding of the Church* 116; Lima, M34; NMC 68, 71–72; EM 29.

⁶³³ ApC 291–292, *From Conflict to Communion*, 185; EM 31. Az evangélikusok számára döntő a Szentíráshoz való hűség (*norma normans*), valamint az egyetemes és lutheránus hitvallások (*norma normata*) tekintélye.

⁶³⁴ Málta 48; MC 59–61; Lima, M35; NMC 12; EM 30, 35–36.

⁶³⁵ Lima, megjegyzés M34; vö. MC 61.

⁶³⁶ MC 62–63. Az EKD nyilatkozata, a *Kirchengemeinschaft nach evangelischem Verständnis* (2001) elfogadhatatlannak tartja az apostoli szukcesszió katolikus értelmezését, de figyelembe kell venni, hogy a dokumentum közvetlenül a *Dominus Iesus*-ra reagál, amely az apostoli szukcesszió szűk értelmezése révén kérdőjelezi meg az evangélikus egyházak egyház-voltát.

⁶³⁷ *From Conflict to Communion*, 170. A reformátorok szándéka az egyház megújítása volt, a folyamatosság az apostoli küldetéssel (EM 32, 33).

ségét az egész egyház hitbeli egységének összefüggésében értékeli,⁶³⁸ és nem helyez ugyanolyan súlyt a püspöki hivatalra, mint a katolikus egyház.⁶³⁹ A püspöki szolgálat az egység jele lehet, de nem jelenti az egység *sine qua non* feltételét vagy *eo ipso* biztosítékát.⁶⁴⁰ A Szentlélek sokféle módon őrzi meg az egyház apostoliságát.⁶⁴¹ Ez a felismerés lehetőséget ad egymás apostolisága elismerésére.⁶⁴²

A református egyházak nem tekintik nélkülözhetetlennek a püspöki hivaltalt.⁶⁴³ Másrészt a Leuenbergi Egyházak Közössége is elismeri a pasztorális és a felügyelet funkciójával rendelkező, a regionális szinten megvalósuló ordinált egyházi szolgálat jelentőségét.⁶⁴⁴ A hivatalos katolikus-református párbeszéd református képviselői szerint egyetértés van az *episzkopé* szükségességét illetően helyi, regionális és egyetemes szinten, de nincs egyetértés arra nézve, hogy ki az *episzkoposz* e három szinten. A reformátusok a feladatkör kollegiális gyakorlását részesítik előnyben minden esetben.⁶⁴⁵

⁶³⁸ MC 65.

⁶³⁹ MC 43, 66; *Facing Unity*, 97.

⁶⁴⁰ ZE IV.3.

⁶⁴¹ A hivatali utódlás mellett többféle kontinuitás van: Isten népe folyamatossága az evangélium hitében, az egyházi szolgálat folyamatossága, ill. a helybéli kontinuitás. A lutheránusok megőrizték az egyházi szolgálat folyamatosságát; EM 31, 33.

⁶⁴² EM 34; vö. ApC 291, *From Conflict to Communion* 185, 194; CENTRE D'ÉTUDES OECUMENIQUES STRASBOURG, INSTITUT FÜR ÖKUMENISCHE FORSCHUNG TÜBINGEN, KONFESSIONSKUNDLICHES INSTITUT BENSHEIM, *Abendmahlsgemeinschaft ist möglich: Thesen zur Eucharistischen Gastfreundschaft*, Frankfurt 2003, 66. Ugyanakkor a katolikusok számára kérdés az, hogy miként őrizhető meg az egyház egysége válság idején a püspöki hivatal nélkül; *From Conflict to Communion*, 175.

⁶⁴³ *Toward Church Fellowship*, 67.

⁶⁴⁴ *Tampere-Thesen*, 3, *Die Kirche Jesu Christi. Der reformatorische Beitrag zum ökumenischen Dialog über die kirchliche Einheit* (szerk. W. HÜFFMEIER), Frankfurt 20013, 33; vö. *Abendmahlsgemeinschaft*, 61.

⁶⁴⁵ *Towards a Common Understanding of the Church*, 142.

Érvénytelen protestáns egyházi szolgálat? Az elismerés lehetőségei

A presbiterális utódlás mint a protestáns (evangélikus) ordináció elismerésének lehetséges alapja

Az eddig tárgyaltak alapján látható, hogy a lutheri reformáció nem vetette el eleve a püspöki ordinációt, de úgy értékelte, hogy a szükség-helyzet indokolta a püspöki szentelést nélkülöző személyek egyházi szolgálatra való rendelését, mivel az egyház nem maradhatott igehirdetés és a szentségek nélkül.

A szükséghelyzet fogalma a középkori teológiában és gyakorlatban is ismert volt, amint ezt a szükségkeresztség⁶⁴⁶ és a szükséggyónás⁶⁴⁷ lehetősége mutatja. Mindkét gyakorlat arra a felismerésre épült, hogy noha a szentségek kiszolgáltatása a felszentelt pap hatásköréhez tartozik, halálveszélyben vagy pap hiányában, az adott szentség életbevágóan fontos volta miatt e szerepet más is felvállalhatta, a lelki veszélyben levő személy javára. A szükséggyónás tekintetében Aquinói szent Tamás azzal érvel, hogy Krisztus főpapként pótolja a papi feloldozás hiányát. Ez esetben nem lehet ugyan tökéletes szentségről beszélni, de az aktus bizonyos szempontból szentséginek tekinthető.⁶⁴⁸

Tamás a szükséghelyzet körülményét az egyházi rendre is kiterjeszti. A *Szentencia-kommentárban* azt vizsgálja, mi történik, ha egy meg nem keresztelt személyt szentelnek pappá. Mivel szentelése érvénytelen, az általa kiszolgáltatott szentségek is érvénytelenek. Amennyiben püspökké szentelnék, az általa végzett papszentelés is érvénytelen. Tamás úgy értékeli, hogy ez esetben Krisztus, főpapi minőségében, Isten népe javá-

⁶⁴⁶ Firenze: *DH* 1315; *Nuper ad nos* (a keletiek számára előírt hitvallás, 1743), *DH* 2536. A szükségkeresztségről halálveszély esetében már az Elvirai Zsinat szól (*DH* 120); vö. THOMAE DE AQUINO, *Sent.*, lib. 4 d. 17 q. 3 a. 3 qc. 2 co.

⁶⁴⁷ Ps-AUG., *De vera et falsa poenitentia* X.25, PL 40, 1122; PETRUS LOMBARDUS, *Sent.* IV, d. 17, PL 192, 883; THOMAE DE AQUINO *Sent.*, lib. 4 d. 17 q. 3 a. 3 qc. 2 co.; F.-J. NOCKE, *i. m.*, 335.

⁶⁴⁸ *Sent.*, lib. 4 d. 17 q. 3 a. 3 qc. 2 ad 1.

ra kegyelmével pótolja a hiányosságot a szentség végső hatása tekintetében, és nem engedi, hogy az egyház veszélybe kerüljön.⁶⁴⁹

A szükséghelyzet *locus*-a a kortárs teológiai, illetve ökumenikus párbeszéd visszatérő motívuma. A reformáció korabeli szükség-ordinációt nem az apostoli szukcesszió megszakitásának szándéka, hanem az Isten szavához való nagyobb hűség vágya motiválta. Ezekre az ordinációkra alkalmazni lehetne az elvet, hogy Isten, illetve főpapként Krisztus pótolja az ordináció hiányosságát, az egyház pedig helyrehozza a szentelés formai hiányosságait. Az ekkleziológiai alap a presbiterális utódlás. Ez annál is inkább megfontolandó, mivel ezek az egyházak megtartották a tanbeli, szentségi és pasztorális folyamatosságot, amelyet a presbiteri kézrátétel jelez, és amelyet a Lélek gyümölcsei igazoltak.⁶⁵⁰

A szükséghelyzet fennállása nem teszi automatikusan érvényessé és szentséggé az ordinációt. Tamás a meg nem keresztelt személy aktusát nem tekinti szentséginek, mégis úgy értékeli, hogy az általa kiszolgáltott szentségek kifejtik hatásukat. Fontos, hogy a reformáció korában megkeresztelt, sőt (a legtöbb esetben) pappá szentelt személyek által végzett ordinációról van szó, az egyházi szolgálat eredendő egysége alapján. Erre való tekintettel H. Fries és W. Kasper úgy értékeli, hogy a presbiterális utódlás nem a püspöki szukcesszió helyettesítője vagy alternatívája, hanem a püspöki jogutódlás egyik formája.⁶⁵¹

⁶⁴⁹ „[...] *pie credi potest quod quantum ad ultimos effectus sacramentorum summus sacerdos suppleret defectum, et quod non permetteret hoc ita latere quod periculum Ecclesiae imminere posset.*” (*Sent.*, lib. 4 d. 24. q. 1 a. 2 qc. 3 ad 2).

⁶⁵⁰ MAX THURIAN, *Aux sources de l'Église. Tradition et renouveau dans l'Esprit*, Taizé 1977, 118–119; 121–125. Thurian a *Summára* hivatkozik („*Summus Sacerdos suppleret defectum*”, *Suppl.*, q. 35, a. 3), valamint Jean Daillé Kálvin *Katekizmusának* 45. kérdéséhez írt kommentárjára. Az első protestáns lelkészeket katolikus püspökök vagy papok szentelték. A rendkívüli szolgálat értelmében Isten népe javára meghívhat egyes személyeket, még akkor is, ha hiányzik szolgálatuk szentségi jellege. Azt is megfontolás tárgyává teszi, hogy a mai protestáns egyházak nem felelősek egy 16. századbeli döntésért, ezért Krisztus nem vonhatja meg kegyelmét ezen egyházak későbbi híveitől; ld. még H. FRIES - K. RAHNER, *Einigung*, 110; W. KASPER, *Die apostolische Sukzession*, 340. Az ökumenikus párbeszédben: LV / *Amt*, 164.

⁶⁵¹ H. FRIES - K. RAHNER, *Einigung*, 117; KASPER, *Die apostolische Sukzession*, 339.

Az egyházi rend hiánya vagy hiányossága? A defectus ordinis kérdése

A II. Vatikáni Zsinat ökumenizmusról szóló határozata, az *Unitatis red-integratio* a Nyugaton az Apostoli Szentszéktől különvált egyházak és egyházi közösségek esetében az *ordo* szentségének *defectus*-át állapítja meg. Emiatt ezek az egyházak „úgy hisszük, nem őrizték meg sértetlenül [...] az eucharisztikus misztérium eredeti és teljes lényegét”.⁶⁵² A *defectus* alapja a püspöki jogutódlás megszakadása. Az egyházi szolgálatról szóló párbeszéd egyik jelentős kérdése a *defectus ordinis* értelmezése.

Az UR 22 fordításai az egyházirend hiányáról beszélnek, tehát nem létező vagy érvénytelen ordót feltételeznek. Katolikus szempontból a lutheránus ordináció nélkülözi a szentségi jel teljességét, mivel a püspöki szukcesszió és az egyházi szolgálat hármasság tagozódása hozzátartozik az egyházszervezet teljességéhez. Mivel azok akik ordinálnak, nincsenek teljes közösségben a püspöki kollégiummal, a zsinat a *defectus sacramenti ordinis*-ről beszél.⁶⁵³ Azonban az egyházi szolgálat eddig tárgyalt értelmezése és gyakorlata, valamint a zsinat pozitív kijelentései a reformáció egyházaival kapcsolatban új értelmezési kontextust teremtenek. A zsinat elismerően szól a nem katolikus egyházak és egyházi közösségek hitéről és életéről: ezek számos egyházalkotó elemmel rendelkeznek; a vallás szent cselekményei kétségtelenül meg tudják szülni a kegyelmi életet; a Szentlélek nem vonakodik fölhasználni őket az üdvösség eszközéül (UR 3); általuk a Szentlélek működik (UR 21). Az UR 22 szerint az úrvacsora ünneplésében a *memoria* Krisztus halálának és feltámadásának emlékezete, amely Krisztussal való közösséget teremtet.⁶⁵⁴ E hatások azonban az ígét hirdető és a szentségeket kiszolgáltá-

⁶⁵² UR 22. Latinul: „credamus illas, praesertim propter sacramenti Ordinis defectum, genuinam atque integram substantiam Mysterii eucharistici non seruisse”.

⁶⁵³ ApC 283; *From Conflict to Communion* 191.

⁶⁵⁴ AUGUSTIN BEA, *The Way to Unity after the Council. A Study of the Implications of the Council for the Unity of Mankind*, London 1967, 147–148; BÉKÉS GELLÉRT, *A keresztyények egysége – utópia?*, in *Mérleg* 1 (1993), 73–90 (83). Tény azonban az is, hogy az UR 22-t röviddel a végső szavazás előtt, 1964 novemberében, az ominózus „fekete héten” módosítani kellett: a „plenam realitatem Mysterii eucharistici” helyére a „genuinam atque integram substantiam Mysterii eucharistici” került. Yves CONGAR, *Mon journal du Concil II* (szerk. ÉRIC MAHIEU), Paris 2002, 279–282; BERND JOCHEN HILBERATH, *Theologischer*

tó lelkész szolgálatához kapcsolódnak. Amennyiben tevékenysége közvetíti a Krisztussal való találkozást és építi az egyházat, szolgálatát nem lehet egyszerűen nem létezőnek nevezni. A zsinati megnyilatkozások bennfoglaltan, a hatások révén pozitívan értékelik a protestáns egyházi szolgálatot. Így a zsinat a protestáns egyházi szolgálat hatékonyságával számol ott is, ahol nincs meg a püspöki jogutódlás. Ezért több katolikus teológus úgy értékeli, hogy az ökumenikus párbeszéd eredményei tükrében a *defectus*-t inkább hiányossággként kellene értelmezni.⁶⁵⁵ Hasonló álláspontot képvisel az Egység Tanács: a hivatalátadás egyházz jogilag bizonyos szempontból hiányos, anélkül hogy a *defectus*-ból kötelező módon az evangélikus ordináció érvénytelensége következne.⁶⁵⁶

Kommentar zum Dekret über den Ökumenismus. Unitatis redintegratio, in PETER HÜNERMANN - BERND JOCHEN HILBERATH (szerk.), *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil* 3, Freiburg 2005, 69–223 (102–103); LUIS ANTONIO G. TAGLE, *The "Black Week" of Vatican II (November 14–21 1964)*, in GIUSEPPE ALBERIGO - JOSEPH A. KOMONCHAK (szerk.), *History of Vatican II*, IV., *Church as Communion, Third Period and Intersession, September 1964-September 1965*, Maryknoll, NY - Leuven 2002, 387–492 (416).

⁶⁵⁵ H. FRIES, *Die katholische Lehre vom kirchlichen Amt*, in K. LEHMANN - W. PANNENBERG (szerk.), *LV III, i. m.*, 187–215 (207–208); H. FRIES - K. RAHNER, *Einigung*, 117; W. KASPER, *Die apostolische Sukzession*, 345–346; EDWARD SCHILLEBEECKX, *Zur Theologie des Amtes*, in Uő, *Sacramentum salutis*, Leipzig 1973, 392–395; M. KEHL, *Die eine Kirche*, 14–15; OTTO HERMANN PESCH, *Wer sagt, das Ökumenische gemeinsame Abendmahl „sei aus streng theologischen Gründen nicht möglich... betreibt Denkverweigerung“ Gemeinschaft beim Herrenmahl*, in *Imprimatur*, 5–6 (2001) <http://saardok.sulb.uni-saarland.de/jspview/archive/frei/475b8cff-af4a-4a5c-93a5-ef37f9706026/0/www.phil.uni-sb.de/projekte/imprimatur/2001/imp010502.html> (letöltve 12. 05. 2017); PETER WALTER, *„Sacramenti Ordinis defectus“ (UR 22,3). Die Aussage des II. Vaticanums im Licht des ökumenischen Dialogs. Zum Ergebnis der Studie von Pierluigi Cipriani*, in DOROTHEA SATTLER, GUNTHER WENZ (szerk.), *Das kirchliche Amt in apostolischer Nachfolge III. Verständigungen und Differenzen (Dialog der Kirchen 14)*, Freiburg - Göttingen 2008, 86–101. reprint in PETER WALTER, *Syngrammata. Gesammelte Schriften zur Systematischen Theologie* (szerk. THOMAS DIETRICH, MICHAEL QUINSKY), Freiburg 2015, 387–400 (390–391). Nem fértem hozzá PIERLUIGI CIPRIANI disszertációjához: *Defectus ordinis: la sacramentalità dell'ordine nelle chiese della Riforma*, Facoltà Teologica dell'Italia Meridionale, Napoli 2001; lásd még WOLFHART PANNENBERG, *Defectus ordinis?: Zum Verhältnis von Bischofsamt und Pfarramt aus lutherischer Sicht*, in *KuD* 55. 4 (2009), 342–346.

⁶⁵⁶ Az Egység Tanács álláspontját közli: W. PANNENBERG - T. SCHNEIDER, *LV IV*, 95–97, 130–131. Eszerint a Trentói Zsinat 7. kánonja nem vonatkozik a lutheránus egy-

E felismerés nagyobb összefüggése az a tény, hogy az apostoliság Krisztus egyháza egészének jellemzője, és nem szűkíthető csupán a hivatali utódlásra. Ezért helyesebb, ha nem arról beszélünk, hogy az apostoli szukcesszió a püspökök egymást követő sorában megszakadt, hanem arról, hogy a reformáció egyházaiban az apostoli jogutódlás a presbiterális utódlás formájában maradt fenn.⁶⁵⁷

E javaslat protestáns recepciója ambivalens. Az Arnoldshaini Konferencia azt képviselte, hogy a reformáció-korabeli ordináció nemcsak szükség-, hanem (meg)újító ordináció is.⁶⁵⁸ Református álláspont szerint a 16. században új egyházrend alakult ki a Szentírás és a korai egyház gyakorlata alapján, amelyet a református egyházak ma is legitimnek és hasznosnak tekintenek.⁶⁵⁹

Következtetések

A biblikus és teológiatörténeti kutatás az egyházi szolgálat eredetéről és differenciálódásáról, illetve értelmezésének változásairól, továbbá a reformátorok iratainak kontextuális elemzése új fényt vethet a protestáns egyházi szolgálat érvényességének kérdésére. A kutatás néhány lényeges felismerést tett lehetővé. Ilyen az egyházi szolgálat eredendő egysége, a szükséghelyzet fogalmának teológiai jelentősége, a püspöki hivatal középkori értelmezése, a nem-püspöki ordinációk ténye. Ezek alapján

házra, csak abban az esetben, ha a *rite vocatus*-t a nép általi delegálásként értelmezné. Nem említi a presbiterális szukcesszió lehetőségét, de érinti a szükséghelyzet kérdését.

⁶⁵⁷ BÉKÉS GELLÉRT, *Egyházi egység és apostoli hagyomány a Limai Dokumentumban*, in Uő, *Krisztusban mindnyájan egy, i. m.*, 185–194 (193): „ha tragikus történeti események, például egyházszakadás miatt valamely egyházban megszakad az apostoli utódlás, az isteni gondviselés lényeges elemeiben akkor is fenntartja az apostoli hagyományt. Ez azonban kivételes helyzet, s az ökumenikus dialógus egyik célja pontosan az, hogy az intézményes krisztusi rend, az *una sancta catholica apostolica* krisztusi rendjének helyreállítására segítsen.” Uő, *La successione nella tradizione apostolica. Il ministero ordinato nel dialogo ecumenico* (Studia Anselmiana, 92), Roma 1985, 143–164.

⁶⁵⁸ W. PANNENBERG - T. SCHNEIDER, LV IV, 97, 130.

⁶⁵⁹ *Towards a Common Understanding of the Church*, 142e.

azt lehet mondani, hogy noha a püspöki utódlás (többszörf) megsza-
kadt a reformáció egyházaiban, az apostoli folyamatosság lényegében
fennmaradt a tanbeli apostoliság⁶⁶⁰ és a presbiterális utódlás formájá-
ban. Így katolikus szempontból pontosabb és méltányosabb lenne azt
képviselni, hogy a reformáció egyházaiban az egyházi szolgálat formai-
lag hiányos, de semmiképpen nem érvénytelen.

Az ökumenikus párbeszéd hozzájárult számos vitás kérdés tisztázás-
hoz és az álláspontok konvergenciájához különösen a katolikus-evangé-
likus dialógus esetén, a szolgálat jelentősége és funkciója, az ordináció,
a szolgálatok differenciálódása tekintetében, sőt bizonyos szempontból
a szakramentalitás és a püspöki hivatal megértésében is.

A kérdés persze az, hogy az egyházak mennyire ismerik, illetve
mennyire hajlandók befogadni a párbeszéd eredményeit. Az ökumeni-
kus dialógus kudarca éppen a recepció hiányával függ össze.

A protestáns (evangélikus) egyházak megfontolhatnák Pannenberg
felvetéseit. Amennyiben a lutheránus teológia elismeri a presbiterális
utódlás szükségmegoldás jellegét és a püspöki ordináció jelentőségét,
igényt tarthat arra, hogy a katolikus egyház elismerje az ordináció érvé-
nyességét, hacsak nem dolgoz ki egy új szolgálat-teológiát, amely lénye-
gesen eltér a közös hagyománytól. A presbiterális ordináció szükség-
megoldás jellege miatt újból normává lehetne tenni a püspök általi
ordinációt.⁶⁶¹

Katolikus részről vigyázni kellene arra, hogy ne a későbbi teológiai
nézetek, később kikristályosodó megközelítések alapján ítéljünk az egy-
házi szolgálat érvényességéről, eltekintve a középkori teológia állás-
pontjától. Ilyen kérdés a püspöki hivatal szakramentalis értelmezése
vagy az ordináció érvényessége kizárólag püspöki ordináció esetében.

⁶⁶⁰ Erről tanúskodik a protestáns egyházak hűsége a Szentíráshoz, az istentani-
szentháromságtani, krisztológiai, szótériológiai, kegyelemteni igazságokhoz, ill. a ke-
resztény élet és tanúságtétel értéke.

⁶⁶¹ W. PANNENBERG, *Systematische Theologie* 3, 440.

GAÁL SÁNDOR

Az egyházi hivatal értelmezése a reformátoroknál és az ökumenikus párbeszédben

*Református reflexió Zamfir Korinna: Érvénytelen
protestáns egyházi szolgálat? c. előadására*

Az ószövetségi választott nép szolgálat-rendjéhez és az ehhez tartozó hivatalok megnevezéséhez képest, amelyet maga a népet elhívó Úr jelölt meg, az újszövetségi egyházi rend meghagyása összehasonlíthatatlanul más. Nem azt állítjuk egyszerűen, hogy kevés, hanem más. Hiszen Isten új szövetséges népe nem elhívás nélküli, de sokkal inkább küldetéses nép. Ennek pedig az a magyarázata, hogy a Krisztus esemény valószínűs bekövetkeztével kell számolni. Amíg ez a korábbi választottak életére nézve az ígérek alapján összefogó, motiváló célesemény, a Messiás eljövetele, addig az egyház léte értelmezése sokkal inkább ugyanennek a Krisztus eseménynek kiküldő, népeket magába fogláló eseményévé válik.

Az új népnek, az egyház életműködésének alapja az Evangélium eseménye, a Krisztus-esemény. Dokumentuma pedig minden Jézus kinyilatkoztatás és Jézus esemény, amelynek kristályosodási pontja az evangélium hirdetésének lehetősége és kötelezettsége. Ez legélesebben a missziói parancsban kerül meghagyásra.

Gyakorlatilag tehát egyházszervezeti, mai értelemben vett hivatalértelmezési szempontból nincsenek meghatározott kategóriák és keretek.

Egy ezeknél nem kevésbé jelentős dolog van, ami meghatározó: az irányzék, amely Isten Országá jelenvalóságának elismeréséből indul ki és Isten Országá proklamálásában realizálódik. Ami tartalmilag az evangéliumot jelenti. Azt, hogy Isten megváltási ígérete Krisztusban megvalósult. A szabadítás Isten részéről bekövetkezett. A feladat, amely az egyház-lét elindítója és megadója az Isten királyi uralmának kiterjesztése hirdetés útján, de az előzőleg kiválasztott szövetséges nép élete, működési rendjéhez képest meghatározatlan formák által.

Ami az ökumenikus folyamatokban vitán felül álló minden résztvevő részéről, az az apostoli tanítás és szolgálat. Ennek teljesülését a reformatori, a református teológia valóban az igehirdetésben látja biztosított-nak, amely az írott kijelentést, a hirdetett/prédikált közzétételt és a sákramentumokban való megjelenítését tartalmazza.

Így az egyházi hivatal-értelmezésünk ennek az alárendeltje. Annyiban van értelme egyházi hivatalról beszélni, amennyiben és amennyire a felállított hivatal az evangélium terjedését szolgálja. A hivatal kialakulásának létértelme tehát az evangélium terjesztés útján való teljesüléséhez kötött. Ezért a hivatali jogfolytonosság az evangélium terjedésének minőségi függvénye. A hivatal tartalmát az evangélium adja, szabja meg és nem fordítva. Az evangélium folyamatossága töretlen és ez a hivatal-értelmezés fölött áll.

Mindemellett kétségtelen az, hogy az egyház úgy alakul, és marad fenn Isten ígérete szerint a világ végezetéig,⁶⁶² hogy küldetése teljesítéséhez hivatali formákat kell kijelölnie, megneveznie és ápolnia. Az újszövetségi írásokban ez nem kerül a mai vagy korábbi egyházi gyakorlatunknak megfelelően pontosan rögzítésre. Megnevezések szerepelnek: püspök, diakónus, presbiter. Meghatározó és elmaradhatatlan aktusok jelen vannak: kommúnió, kézrátétel, exkommunikáció. De nem a későbbi gyakorlatainknak megfelelő rendben, rendszerben.

Ebből fakadóan a hivatal-értelmezésben a református álláspont szerint a tartalmi kritérium a döntő: az, hogy mennyire áll az adott hivatal az evangélium hirdetés szolgálatában.

⁶⁶² *A Heidelbergi Káté*, szerk. a Magyar Református Egyház Generális Konventjének kátészerkesztő bizottsága, Budapest 2013, 54. fejelet, 30.

Ha időbeli és jogfolytonossága igazolható is, a kérdés az, hogy lényegi teljesülés történik-e? Ebből vezetjük le azt, hogy a püspöki és papi szolgálatok között jogi, irányításra való felhatalmazási különbség van és nem szentségi. Így az előadásban elhangzottak szerint a Tridenti Zsinat állásfoglalásához vagyunk közelebb, amely például a püspökséget nem a sakramentális szempontból köti az ordóhoz, hanem a nagyobb joghatóság miatt. Míg a II. Vatikáni Zsinat – az előadásban elhangzottak szerint – bizonyos mértékig módosítja a püspöki hivatal értelmezését, amikor azt tanítja, hogy a püspök kapja meg a papság teljességét. Ezzel gyakorlatilag a Zsinat a püspöki fokozat sakramentális értelmezését képviseli.

Amennyiben az evangélium hirdetése és térnyerése a keresztyén egyház küldetése, úgy a missziói parancs tartalma szerint a tanítvánnyá tételt, tanítvánnyá válást és az ehhez társított keresztség sakramentumot jelentőségében nem írja felül semmi. Ennek teljesüléséhez pedig nem a hivatalviselés a garancia, hanem az evangéliumhirdetés valóság.

Az apostoli jelleg az egyházban ennek következtében nem hivatalviseléshez, annak folyamatosságához kötött, hanem Jézus parancsa teljesítéséhez és teljesüléséhez. Így az idézett *Dominus Iesus* nyilatkozat egyház definíciója a keresztyén közösségek némelyikére felállíthatja a nem egyház kategóriát és áthidaló próbálkozással mentheti az e közösségekben megkeresztelteket a Krisztusba való mégis „betestesüléssel”, de református önértelmezésünk szerint közöttünk és általunk töretlenül teljesül az egyházlét valósága.

A katolikus-református párbeszéd, a katolikus-evangélikus párbeszédhez képest emiatt marad el az előadásban feltártak szerint, mert az egyház, igaz egyház ismertető jegyeit Kálvin szerint nem a püspöki tiszt ordinációjának folyamatosságában állapítja meg, még úgy sem törekszik erre, ahogyan azt a konszenzust segítő megállapítás szerint a presbiteriális ordinációjával értelmezhetővé és elfogadhatóvá teszi.

Előrevivó azonban az az értelmezés, amit az apostoli szukcesszióról hallottunk például azzal, hogy: „Az apostoli szukcesszió többet jelent, mint a püspökök megszakíthatatlan utódlását. Az apostoliság elsősorban egy tartalmi jegy: az egyetemes egyház kontinuitása az apostoli hitben” És bátran bontja a lényegre törő megállapítását azzal – a forrásokat idézve, hogy a tartalmi és a hivatali apostolság kölcsönös, de ez egy-

másrautaltságot jelent. És eszményinek mondja azt, ha az apostoli hagyomány és az azt hordozó hivatal egybeesik. De nem tagadja, hogy eltérések mindkét irányban lehetségesek. És lehetségesek! Mert az egyház eddigi története igazolja, hogy a tanítás megmaradhat akkor is, ha a történeti szukcesszió vagy az egyházi közösség megszakad, mert Isten a szentségeken kívül is cselekedhet, illetve megtörténhet, hogy a hivatal hordozója nem őrzi meg az apostoli tanítást. Ez utóbbi jelentős szerepet játszott a reformáció történelmi eseményének előhívásában.

Kálvin nyomán a református teológia az ige szolgálatára elhívottakra nézve kiemelten fontosnak tarja a *vocatio interna* – a belső, de felülről a Szentlélek munkája által elvégzett elhívást, és mellette hangsúlyozza a *vocatio externa*-t, amely az egyház elismerésén alapuló elhívást jelenti, ebben látja az egyház folytonosságát adó igehirdetés biztosítását.

Kálvin vallja a hívők általános/egyetemes papságának fontosságát, amely a tanúságtétel folyamatába kapcsolja be az egyház elhívott tagjait, s általuk lesz valósággá az egyház küldetésének folyamatossága.

Az egyházi szolgálatra négy tisztséget nevez meg: pásztor, doktor/tanító, presbiter és diakónus.⁶⁶³ Ezek a tisztségek fedik le a keresztyén gyülekezetben folyó szolgálatok végzését, illetve a gyülekezet életének felügyeletét.

Az egyház szolgálóiról, azok intézményéről és kötelességeiről a *II. Helvét Hitvallás* ezt írja:

„Isten az Ő egyházának egybegyűjtése, alapítása, kormányzása és fenntartása végett mindenkor alkalmazott szolgálkat, most is alkalmaz és alkalmazni fog ezután is mindaddig, míg az egyház a földön meglesz. Az egyházi szolgálk eredete, intézménye és működése tehát igen régi és Istentől van, nem pedig valami új, vagy emberektől való rendelkezés. Isten ugyan az Ő hatalmánál fogva közvetlenül is egybegyűjthetné az emberek közül az egyházat, de inkább akart emberekkel és emberek szolgálata által cselekedni. Következésképpen az egyházi szolgálk nem csupán szolgálk gyanánt tekintendők, hanem úgy, mint Isten szolgálai, akik által Isten az emberek idvességét munkálja.”⁶⁶⁴

⁶⁶³ WILLEM VAN’T SPIJKER, *Kálvin élete és teológiája*, Budapest 2003, 66.

Ennek a szolgálatnak a végzésével valósul meg a kulcsok hatalmával való élés, amely a *Heidelbergi Káté*⁶⁶⁵ szerint az evangélium hirdetése és a keresztyén egyházi fegyelem. Ezek megvalósulása pedig az egyházi szolgák által megy végbe.

Az ordináció szentségi jellegének elutasítása Kálvinnál azonban nem jelenti azt, hogy a papi szolgálatra való felszentelést utasította volna el, igaz, hogy annak sakramentális voltát később sem fogadta el.

Így a református gyakorlatban ma sem jelenik meg sakramentális jelleggel, ami a felszentelés során nem jelenti a szolgálat szent, Istennek elkülönített voltának tagadását, vagy az ehhez kapcsolódó epiklézist, amely a szó szoros értelmében a felszentelendő szolga küldetéséhez való Szentlélekért való könyörgés, nem Szentlélek-közvetítés, hanem a felszentelés az adott szolgálatra való elhívás/ felajánlkozás mellett az egyház külső elhívásának jele.

Így számunkra Kálvin értelmezése még mindig nem polemikus kijelentéseinek abszolutizálása. A püspöki tiszt kapcsán a református gyakorlat ma is a funkcionalitást, szolgálatot és a kollegialitást hangsúlyozza. A jelölt megválasztásában ezért a mindent eldöntő szerep nem is a pásztorokra, hanem magára az egyházra hárul.

Az egyházra, amelyet Isten kijelentése hívott létre, s ugyanakkor az egyház az a közösség, amely a kijelentés hordozásával bízott meg. Így léte kockáztatása nélkül nem engedheti el az igehirdetését, sőt hivatali rendjét is ennek a szolgálatába kell állítania. Érdekes megfigyelnünk, hogy az újabb kori és igazán a közeledést elősegítő ökumenikus dokumentumok az egyház missziója kérdéskörében születnek meg.

A református tisztségértelmezés alapja a Krisztus hármas tisztségben (*munus triplex*) való részesedés. Hitvallásunk karakteresen fogalmazza meg, hogy minden Krisztus-hívó részesül a papi, a prófétai és a királyi tisztségben.⁶⁶⁶ Ebből következik az egyetemes papság elve.

A református felfogás ugyanakkor megkülönbözteti az egyetemes papság elvét az egyházi szolgálattól.

⁶⁶⁴ II. *Helvét Hitvallás* XVIII. 1; www.reformatus.hu/egyhazunk/mutat/6218/2017.06.17.

⁶⁶⁵ *Heidelbergi Káté* 83. fejelet, 44.

⁶⁶⁶ *Heidelbergi Káté* 32. fejelet, 23.

A II. Helvét Hitvallás szerint: „Az apostolok ugyan mindazokat papoknak nevezik, akik Krisztusban hisznek, de nem a szolgálatra való tekintetből, hanem azért, mert Krisztus által minden hívő királlyá és pap-pá lett és mindnyájan vihetünk Istennek lelki áldozatokat.”

Az egyházi szolgálatba állítás fentebb említett kettős feltétele a belső elhívás: *vocatio interna*, és a külső elhívás az egyházi közösség által, *vocatio externa*. Tehát az egyetemes papság elve nem von magával rendezetlenséget és spontaneitást: az egyházi szolgálatra csak az egyház rendje szerint hivatalba állítottak kapnak felhatalmazást.

A református egyházi tisztségértelmezésben hagyományos három tisztség jelenik meg: a lelkipásztor, a presbiter és a diakónus. Emellett megjelenik a tanítás szolgálata is, mint külön funkció, de ez általában összekapcsolódik a lelkipásztoréval.

A tisztségek értelmezésében dominánsan a gyülekezeti elv érvényesül: a helyi gyülekezetben megvan az egyház teljessége, de egy adott gyülekezet nem a teljes egyház, – a közösséget presbitérium kormányozza (*kybernesis*). A pásztori szolgálatban a lelkipásztor osztozik a presbitériummal. A presbitérium tehát nem a gyülekezet „képviselőtestülete”, hanem a pásztori szolgálat közösségi gyakorlására elhívott testület.

Az egyház kormányzásában pedig a zsinat-presbiteri elv érvényesül. A lelkészszentelést is testület: a magyar gyakorlatban az egyházkerületi közgyűlés (mint regionális zsinat) végzi, ezzel tulajdonképpen a hagyományosan a püspöki tisztséghez kötött felhatalmazást az ordinációra is közösségileg gyakorolja.

A zsinat-presbiteri elv és az ebből fakadó testületi kormányzás alapját tehát az képezi, hogy a presbiteri szolgálatot, mint egyházi tisztséget értelmezi. A presbiterek olyan, a Krisztus hármias tiszttében részesülő, tehát az egyetemes papsághoz tartozó egyháztagok, akiket Isten elhív (*vocatio interna*) az egyház pásztori szolgálatában való részvételre, s ezt az elhívást az egyház közössége felismeri és megerősíti (*vocatio externa*) – praktikusán a presbiterválasztás útján. Ezért a presbiterek és a lelkipásztorok közösen alkotnak minden fokozatos egyházi testületet. A Magyarországi Református Egyházban a püspököt, az esperest és a zsinat tagjait is a helyi gyülekezetek presbitériumai választják.

A lelkipásztori tisztség esetében hasonló a logika, mint a presbiterek esetében. A lelkipásztor az egyház olyan tagja, aki belső elhívást kap Istentől Isten Igéje szolgálatára (*vocatio interna*), mely elhívást az egyház közössége megvizsgálja, felismeri és a lelkésszé szentelés (ordináció) aktusában egyrészt az elhívásában megerősíti, másrészt pedig az egyház rendje szerint felhatalmazza az igehirdetésre, valamint a sákramentumok kiszolgáltatására (*vocatio externa*). A lelkipásztor tehát Isten Igéje szolgálja (*verbi divini minister*).

A református tisztségértelmezés szerint tehát a lelkipásztor nem egy önálló egyházi rend tagja, s ezért nincs is szentségi jellege, hanem egy olyan egyháztag, aki lelki ajándékot, karizmát kapott Istentől az Ige hirdetésére, ezt az egyház közössége felismerte és az igehirdetés szolgálatára őt felhatalmazta. A lelkipásztor pásztori-kormányzói szolgálatát viszont a presbitériummal együtt végzi.

A reformátori alapelvek szerint a lelkipásztor és a presbiterek tehát elsősorban az egyház lelki életének pásztori vezetését végzik. Az egyház anyagi életének irányítása kiegészül a diakónusi tisztség viselőivel, akik szintén tagjai a helyi presbitériumnak, bár bizonyos, lelki, fegyelmezési kérdésekben a presbitérium szűkebb körben is ülészik, csak a presbiterek és a lelkipásztorok részvételével, diakónusok nélkül. Megjegyzendő, hogy az ilyen értelemben vett diakónusi tisztség a magyar református egyházakban nem terjedt el, nálunk az egyház anyagi életének kormányzása is a presbiterekre hárul.

E felfogás szerint a lelkipásztor mellett a presbiterek is részt vesznek az egyháztagok látogatásában és az egyháztagok hitéletének pásztori támogatásában.

A mai magyar református gyakorlatban ugyanakkor ennek ellenére veszélyt jelent a lelkész centrikusság eluralkodása, a zsinat-presbiteri elv üres formalitássá válása és az, hogy a presbiteri tiszt csak tiszteletbeli posztta válik és elhalványul a pásztori-spirituális jellege.

Feladat, hogy az egyetemes papság elvéből fakadó gyakorlatot az egyháztagok körében megvalósítsuk: „a lelkipásztornak központi szere-

pet kell játszania abban a folyamatban, amelyben megszűnik központi szerepe”.⁶⁶⁷ Anélkül, hogy jelentőségét veszítené.

Az előadásban megfogalmazott következtetések közül egyet emelek ki, amely kérdés formájában fogalmazódott meg az ökumenikus párbeszéd eredményével kapcsolatban. Látásom szerint nem is a recepció, az elfogadás az elsődleges kérdés, hanem az, hogy a párbeszéd eredményei mennyire jutnak el az egyház valóságához, a valóságos egyházhoz, az egyházat alkotó gyülekezetekhez. Mert arról nem szabad megfeledkeznünk, hogy a hívek e nélkül is gyakorolják a közeledést teológiai megfontolás és megokolás nélkül is. Szabadabban, mint mi azt e helyről gondolnánk.

⁶⁶⁷ MICHAEL HERBST, *Missionarischer Gemeindeaufbau in der Volkskirche*, Calver, Stuttgart 1997, 312.

BÉRES TAMÁS

Az egyházi hivatal értelmezése evangélikus szempontból

A katolikus-evangélikus ökumenikus közeledés egyháztanra vonatkozó lépései az utóbbi években felgyorsulni látszanak. Az Evangélikus-Római Katolikus Egység Bizottsága, közös nyilatkozatban 1967 és 2013 között négy szakaszban tizenegy jelentős dokumentumban fogalmazta meg az erre vonatkozó eredményeit. Ezek között az egyház értelmezésével kapcsolatos egyeztetések túlsúlyban vannak. Figyelemre méltó hangsúly ez, ha figyelembe vesszük, hogy az egyházra vonatkozó megállapítások nem érintik közelről a középkori skolasztikus teológia legjelentősebb tématerületeit, hanem a Wycliffe-fel és nem sokkal később a reformáció korával kezdődő értelmezések váltják ki a rájuk vonatkozó viták döntő részét. Másrészt alátámasztja azt az előzetes várakozást, hogy az egyház szétszakított voltában minden teológiai kérdés egyben az egyház lényegét, egységét érintő kérdés is.

Bár a közös teológiai bizottságokban folyó munkát elvileg nem szükségszerűen befolyásolják aktuális események, az egység iránti elköteleződés ebben is sokat merít a mindenkori jelenben megfogalmazódó szándékokból és az általuk létrehozott történelmi eseményekből. Különösen igaz ez a jelentős évfordulókon. *A szembenállástól a közösségig* c. dokumentum⁶⁶⁸ négy, tartalmilag tematikusan kidolgozott fejezetét két rövidebb fejezet követi, amely az egyháztagok közös víziójának is helyet ad. A dokumentumot záró *Öt ökumenikus felszólítás* mindegyikében

⁶⁶⁸ *A szembenállástól a közösségig. Evangélikus-római katolikus közös megemlékezés a reformációról 2017-ben*, PAP KINGA MARJATTA (ford.), Budapest 2016.

megfogalmazódó szándék egyszerűsége ellenére is kifejezi azt a szemléletbeli alapot, amelyre az egyeztetések részletei épülnek. Mindig az egység, nem pedig a megosztás szempontjából kiindulni; engedni a folyamatos transzformáció erejének a találkozásokban; újra elköteleződni a látható egység keresése mellett; közösen keresni az evangélium erejét; közösen tanúsítani Isten kegyelmét az igehirdetés és tettek által – ezek olyan törekvések, amelyek lényegileg befolyásolhatják az ökumenikus teológiai párbeszéd tartalmi kimenetelét.⁶⁶⁹

A reformáció kezdetének 500. évfordulójához kapcsolódik *Az emlékezet gyógyítása – Jézus Krisztus megvallása* program Németország katolikus és protestáns vezető püspökének részéről,⁶⁷⁰ amely elméletet és gyakorlatot egyesítve világossá teszi az ökumenikus párbeszéd két, még megbeszélésre váró elemének: az eucharisztikus közösség és az egyház- és egyházi hivatal kérdésének jelentőségét. A program reális és önkritikus módon olyan példákkal kezdődik, amelyek a két fél részéről a közelmúltban nehezítették meg a másikkal való együtt gondolkodás lehetőségét: a Hittani Kongregáció 2000-ben publikált *Dominus Iesus* iratát, és az evangélikusok 2006-os megnyilatkozását – a reformációs jubileum dekádjának előestéjén – a „szabad” egyházban való létről, amely magában hordozta a katolikus egyház szabadságának hiányára való utalást. E két példa is igazolja, hogy az ökumenikus egyeztetések „sorsa” nagymértékben függ olyan külső elemektől, amelyek az ökumenikus párbeszédet egyrészt előre nem tervezhető feladatok elé állítja, másrészt hatásuk sokszor nem érvényesíthető a szigorú teológiai terminológia keretei közt. Ezért nem túlzás az az állítás, hogy a párbeszéd látható eredményei nem minden esetben lineárisan épülnek az elméleti eredményekre. Ugyanakkor ilyen eredmények híján a legjobb szándék sem érhetne célt.

A dokumentum 2016 szeptemberében fontosnak tartja kiemelni, hogy a II. Vatikáni Zsinat szerint intézményesen a római katolikus Egyház egyedülként őrizte meg az Egyház minden bibliailag megalapozott

⁶⁶⁹ I. m. 89–91.

⁶⁷⁰ *Erinnerung heilen – Jesus Christus bezeugen. Ein gemeinsames Wort zum Jahr 2017, Gemeinsame Texte Nr. 24, EVANGELISCHE KIRCHE IN DEUTSCHLAND - SEKRETARIAT DER DEUTSCHEN BISCHOFSKONFERENZ* (kiad.), Hannover 2016.

szervezeti elemét, és idetartozik a püspöki szolgálat és Róma püspökének egyházi hivatala is. Ezzel együtt a zsinat különbséget tett az egyház külső és belső, lelki élete között, és kijelentette, hogy nem egyedül a katolikus egyház képes kifejezni az egyetemlegesség teljességét.⁶⁷¹ A nem-katolikus egyházak és közösségek körében is meg lehetnek az egyház lényeges vonásai, azokat is felhasználhatja Isten az üdvösség közvetítésére. Ezt a *Dominus Iesus* sem vonja kétségbe. Az evangélikus egyház a másik oldalon úgy tekint önmagára, mint a reformáció átment katolikus egyházra. Mint az egyháztörténet első 1500 évének vállalója, ezzel egyrészt már pusztán léteével is felhívja a katolikus egyház figyelmét az általa kiemelt teológiai hangsúlyok jelentőségére, mint pl. a Szentírás szerepe és az egyház népének az egyház életében való részesedése tekintetében. Másrészt önmaga is szembesül a katolikus egyház szentírási alapoknak megfelelő hagyományával többek közt a püspök, presbiter és diakónus szolgálata vagy a péteri hivatal egyházrendjében.

A katolikus és evangélikus kereszténység ebben az értelemben a gyakorlatban is, egymás segítségével felelhet meg a *Charta Oecumenica* szellemében annak a várákozásnak, hogy Jézus Krisztus egyházának látható egységén dolgozzon a Szentlélek erejével.⁶⁷² Az ökumenikus mozgalom kezdetének két irányzata: a hit és egyházszervezet és a keresztény élet és tevékenység törekvése mind a napig együtt hat, egymás nélkülözhetetlen kiegészítő elemei. A közeledés eddig meglevő, az elméleti és megélt kereszténység szempontjainak érvényre jutását egy szerre segítő közösségek tapasztalata a kipróbált eredmények közé tartozik. A franciaországi *Groupe des Dombes* már 1976-ben foglalkozott a püspöki hivatal ökumenikus kérdéseivel,⁶⁷³ ugyanabban az évben, amikor az első Anglikán-Római Katolikus Nemzetközi Bizottságban megszületett az egyházi tekintélyről szóló állásfoglalás. A Durhami Egyetem Teológia és Vallástudomány Intézetének receptív ökumenizmus

⁶⁷¹ UR 4

⁶⁷² *Charta Oecumenica*, 1

⁶⁷³ GROUPE DES DOMBES, *Le ministère épiscopal. Réflexions sur le ministère de vigilance et d'unité dans l'Église particulière* (Taizé: Les Presses de Taizé 1976). Angolul: *The Episcopal Ministry. Reflections and Proposals Concerning the Ministry of Vigilance and Unity in the Particular Church*, in *One In Christ* 14 (1978), 267–88.

programja ehhez hasonlóan, módszertanilag is nagy jelentőséget tulajdonít az egyházszervezet elméleti és gyakorlati megismerésének.⁶⁷⁴ E két példa folytatható a megélt ökumené számos helyi és egyházközi eredményével.

Az elméleti ökumenikus teológiai munka gyakorlati keresztény életbe ágyazottságáról nemcsak azért szükséges megemlékeznünk, mert a két-
tő szorosan együtt haladt a keresztény teológia kezdeteitől, hanem az egyházi tanítás töretlen fejlődésére vonatkozó evangélikus felfogás hiánya miatt is. Mivel az evangélikus egyház az egyházi tanítást annak történetiségében a 16. század végi *Liber Concordiae*-ben körülhatárolt és sok tekintetben rögzített formában fogadja el, dogmatikai tételeinek lényeges továbbgondolására vagy magyarázatára viszonylag szabadon, a történelmi kontextualitás hatására vállalkozik. Erre az a meggyőződése vezet, hogy Isten a történelem uraként olyan élethelyzeteken át vezeti népét, amelyben annak, a reformáció kori hitvallási iratok létrejöttének alapelve szerinti nagy egyetértéssel (*magnus consensus*), megfelelő válaszokat kell találnia. A 20. századi és kortárs ökumenikus megállapodások jelentőségét is, ennek megfelelően az a felismerés adja az evangélikusok számára, hogy Isten a jelenlegi körülményeket felhasználva vezette el népét a keresztények látható egységének közelébe. E történelmi és sok tekintetben közösségi gyakorlati felismerés válhat az egyik legfontosabb okává annak, hogy a püspöki szolgálat és a pápa szerepének értékelését katolikus testvéreik számára fontos kérdésként fogják fel, és ezért önmaguk számára se tekintsek érdektelen kérdésnek.⁶⁷⁵

A *Schmalkaldeni Cikk* (AS) felavatásról és meghívásról szóló megálapításai, valamint a *Confessio Augustana* (CA) és az *Apológia* (AC) egyházi szolgálatról szóló részei egyaránt abból a megfontolásból indulnak ki, hogy a püspöki szolgálat mind teológiai, mind rendtartási értelemben szükséges az egyházi életben. A gyülekezetek számára elengedhetle-

⁶⁷⁴ <https://www.dur.ac.uk/theology.religion/ccs/projects/receptiveecumenism/about/> (letöltés: 2017. 05. 05.)

⁶⁷⁵ Vö. REUSS ANDRÁS, *Péteri szolgálat a harmadik évezredben. Evangélikus-lutheránus megfontolások*, in *A péteri szolgálat a harmadik évezred küszöbén* (Sapientia füzetek 12.), Budapest 2008, 183–199.

nül fontos az egyházi rend szerinti ordináció és az e feladat elvégzéséhez szükséges egyházi legitimitás. A „szeretet és egység érdekében” kívánatos volna, hogy az egyház és evangélium ügyét szívükön viselő püspökök végezzék a lelkeszi ordinációt. Amennyiben nincsenek olyan püspökök, akik feladatuknak tekintenék az egyházi rendnek megfelelő funkcióik lelkiismeretes elvégzését a reformáció gyülekezeteiben, az eretnekek által érvényesen felavatottak példájára hivatkozva, Luther egyházjogilag is igazoltnak látja a püspöki jogkörnek megfelelő, de a folytonossággal nem rendelkező püspöki tevékenység érvényességét.⁶⁷⁶

A CA 28. cikke, *Jn* 20,21-23, *Mk* 16,15 és további, nem részletezett *locus*-okra utalva, egyértelműen Istentől eredő hatalomnak, illetve megbízásnak tekinti az evangélium hirdetésére, a kulcsok hatalmának gyakorlására és a szentségek kiszolgáltatására vonatkozó püspöki szolgálatot. Ebben a cikkben, az AS fő szempontjának megfelelően, ugyancsak az egyházi és világi hatalom világos megkülönböztetése és kettéválasztása az egyik legfontosabb kérdés. A gyülekezeti rendtartásra való tekintettel, a püspökök egyházi kormányzó hatalma (*potestas iurisdictionis episcoporum*) a bűnök megbocsátása, az evangéliumnak megfelelő tanítás védelmezése és a gonosz, nyilvánvalóan istentelen emberek igei eszközökkel történő kirekesztése az egyház közösségéből. Itt lesz világossá, hogy a püspöki joghatóságra vonatkozó isteni jog tartalma az evangélium értelmében vett ige és szentségek szolgálata.⁶⁷⁷

Az AC emellett kimondja, hogy nem vetik el a kánoni rend szerinti püspöki hatalom érvényességét abban az esetben sem, ha a püspökök nem teljesítik evangélium szerinti kötelességüket. Az azonban az AC-ben, a többi evangélikus hitvallási irat szemléletének megfelelően egyértelmű, hogy a püspöki hatalom a gyülekezetek jó rendjének keretében érvényesülő keresztény élet lehetővé tételében éri el célját. E cél szolgálatában áll a hagyományos felosztásnak megfelelő rendi hatalom (*potestas ordinis*) és joghatósági hatalom (*potestas iurisdictionis*), vagyis az első esetben az ige- és szentségszolgálat (*ministerium*), a másik esetben az egyházi rendtartás felügyelete és gyakorlása.⁶⁷⁸

⁶⁷⁶ AS, W328

⁶⁷⁷ CA, Art. 28.

⁶⁷⁸ AC, Art. 28.

Az idézett hitvallási iratok nem vetik el a kánoni rend szerinti püspöki hatalmat. A CA 28. cikke németül püspöki hatalomról szól, de a latin feliratában megőrzi ennek konstitutív egyházszerkezeti jelentőségét (*De potestate ecclesiastica*).⁶⁷⁹ Ezek a szempontok abba az irányba mutatnak, amely lehetővé teszi az egyházi szolgálatról szóló ökumenikus tisztázást, akár az egyházjogi terminológia hatályán belül. A szöveghangsúlyból és a cikkek tartalmából ugyanakkor kiderül, hogy a szerzők a keresztény élet kereteit biztosító gyülekezeti rend érdekében és védelmében foglalkoznak a püspöki szolgálattal. Ez a szempont az egyházi hatalom funkcionális felfogása mellett szól, amely megnyitja az utat az egyetemes papság értelmezéséből levezett egyházi szolgálat értelmezésének irányába. Az ökumenikus párbeszédben is gyakran jelen van ez a kettősség, amely az evangélikus fél részéről nagyobb értelmezési szabadsággal, ám ennek következtében kisebb hatékonysággal jár.

E tekintetben hasznos lehet az evangélikus hitvallási iratok belső szövegkoherenciájának szem előtt tartása. A CA eddig idézett 28. cikkén kívül az egyházi szolgálat kérdésével foglalkozik az 5., 7., 8. és 14. cikk is. Az 5. cikk a CA számára döntően fontos 4., megigazulásról szóló cikke után abban az értelemben beszél az egyházi szolgálatról (*De ministerio ecclesiastico*), amely nélkülözhetetlen a megigazuláshoz szükséges hithez. Itt az evangéliumhirdetésben és szentségkiosztásban valóra váló egyházi szolgálat alanyairól vagy az ehhez kapcsolható felhatalmazásról nem esik szó. Szó esik viszont a hit támasztójának személyéről, a Szentlélekről, abban az értelemben, hogy erre vonatkozó munkája, az evangélium meghallásán kívül, nem szorítható határok közé. Bár erről kifejezetten nem esik szó, az egyházi szolgálat isteni eredete fogalmazódik meg ebben. A 7. és 8. cikk az egyházat a szentek minden időben megmaradó gyülekezeteként írja le, ezen kívül az egység elvéről és a szentségek hatékonyságáról szól. Mindezek után, csupán az egyházi rendről szóló 14. cikkben (*De ordine ecclesiastico*) kerül elő, hogy a nyilvános tanítás (*publice docere*) és a szentségek kiszolgáltatása az erre szabályszerűen elhívottak feladata és lehetősége (*nisi rite vocatus*). Amennyiben a CA szerkesztésében szerzői szándékot látunk, nehéz volna ezt másképp érteni, mint hogy az egyházi rend az Istentől eredő egyházi

⁶⁷⁹ CA, Art. 28.

szolgálat, az egyetemes papság megvalósulásának, a gyülekezet rendje érdekében nélkülözhetetlen formája.⁶⁸⁰

Az egyházi rendre vonatkozó evangélikus felfogás több forrásból és eltérő eszközökkel levezethető, a folyamatos értelmezési lehetőségekre nyitott, az evangélikus egyház önértelmezésével is összefüggő teológiai munka eredménye. A hitvallási iratok szemléletének megfelelő értelmezése az egyház érvényes tanításának háttérében álló *magnus consensus* elv alapján lehetséges. Ennek megvalósulásában felmérhetetlenül nagy szerepet játszanak azok a „szubjektív” tényezők, amelyek Isten és az ő népe kapcsolatában többek között a történelmi kor, az egyházközi kapcsolatok és a teológiai tisztázásra vonatkozó közös erőfeszítés objektivitásként jelennek meg.

⁶⁸⁰ WILFRIED HÄRLE, *Dogmatik*, Berlin - New York 2007³, 582–590.

FAZEKAS LÁSZLÓ

Az ajándékok cseréje az ökumenikus párbeszédben

Református reflexió

Vizsgálódásunkat nem kezdhethjük másként, csak azzal, ha először meghatározzuk a Szentírás alapján, hogy mi az egyház feladata ebben a világban. Erre nem adhatunk más választ, mint amely Jézus Krisztus missziói parancsából következik, tehát az egész világon hirdetni az evangéliumot minden népnek. Ez a missziói parancs azonnal felelősséggel ruház fel bennünket. Nem lehetünk közömbösek, mivel „Isten úgy szerette a világot, hogy egyszülött Fiát adta, hogy valaki hisz Ő benne, el ne vesszen, hanem örök élete legyen” (Jn 3,16). A világ maga is „sóvárogva várja az Isten fiainak megjelenését” (Róm 8,19).

Nagyon találóan fejezi ki a világ állapotát egy afrikai mese, amelyben egy beduin a talajra fekszik, a fülét a puszta homokjára helyezi és hallgatózik. Amikor a társa megkérdezi, hogy mit csinál, azt feleli: Hallom, ahogyan a puszta sír. Kert szeretne lenni!⁶⁸¹

Az Isten fiainak megjelenése és szolgálata által következhet be egy változás a világ életében. Az Isten fiai megjelenésének akkor van ereje, ha az Isten országát élik bele ebbe a világba. Jézus a *Hegyi beszéd*ben a „föld sójáról” és a „világ világosságáról” beszél, amikor a világban való feladatunkról szól, és előre vetíti, hogy olyan életre, cselekedetekre van szükségünk, amely alapján az emberek a mennyei Atyát dicsőítik (Mt

⁶⁸¹ KOVÁCS TIBOR - SZATHMÁRY SÁNDOR, *Szeretet-naptár*, Budapest 1995. április 24.

5,13–16). Az erő az egységben van, ugyanis Isten fiainak együtt, egységben kell megjelenni ebben a világban.

Az egységre való eljutásnak megvan a maga folyamata és egyben a harca is. Nagyon tanulságos olvasni az *Ut unum sint* enciklikát, mert arról beszél, hogy az ökumené alapja az Ige, s egyben a közös bibliafordítások, amelyek a *Szentírás* mélyebb tanulmányozásának folyamatát indította el sok egyházban. Ez szintén közös indulat a közeledésre. Az enciklika nagyon szépen taglalja az egység megvalósításának módját. Három dolog fontossága mutatkozik meg egészen világosan:

1. imádság
2. dialógus
3. a lelkiismeret vizsgálata

Az *imádság* – az egymáshoz való közeledésnek olyan eszköze, amely lelki kapcsolatot teremt közöttünk.

A *dialógus* – „*dia* – *logosz*” = a *logosz*, vagyis az Ige által, Igén keresztül. Kimondja, hogy „a dialógus nem csupán eszmék cseréje, hanem mindig »ajándékok« cseréje”.⁶⁸² (69) Az egymással folytatott dialógus alkalmával leteзем, háttérbe szorítom azokat a dolgokat, amelyek a másik számára nem felelnek meg ahhoz, hogy a dialógusunk előre mutató és építő legyen. A dialógus által mindig az igazság keresése folyik, s ha közelebb jutunk az igazsághoz, az egyértelműen önvizsgálatra kell, hogy indítson.

A *lelkiismeret vizsgálata* – elengedhetetlen a bűneink felismerése, beismerése, s ebben a folyamatban odafordulás Ahhoz, Aki egyedül képes a bűnöket megbocsátani.

Amikor Kálvin az *Institutio*-ban a „*penitentia*”-ról és „*metanoia*”-ról szól, akkor úgy szól róluk, mint amelyek az egyén személyes életére vonatkoznak: a személyes életemre vonatkozó bűnfelismerés, döntés, fordulat.

Mikor tehát az ökumenét vizsgálva eljutunk oda, hogy az dialógus, amely önvizsgálatra indít, akkor ebben szintén nagyon erősen előtérbe kerül a személyes vonatkozás. Mivel ebben a dialógusban a másokra

⁶⁸² II. JÁNOS PÁL pápa, *Ut unum sint* enciklikája az ökumenikus törekvésekről, 1995. május 25. Úrnapián, 6. Ökumenikus dialógus, 28/69 (ford. DR. DIÓS ISTVÁN).

partnerként tekintek, ezt a partneri viszonyt csak az öniszágtól való elrugaszkodás eredményezheti.

Ehhez elengedhetetlen a vertikális sík – az Isten igazságának keresése, és a horizontális sík – a másik emberrel folytatott dialógusom, amely kapcsán önvizsgálatot tartok. Akkor beszélhetünk ökumenéről, amikor ez a két sík találkozik, azaz Isten előtt is állok és a másik ember előtt is állok. Ez viszont csak Krisztus keresztye alatt valósulhat meg.

Ezzel eljutunk a páli teológia misztériumához, az „*en Christo*”-hoz. „Azért ha valaki Krisztusban van, új teremtes az; a régiek elmúltak, íme, újjá lett minden.” (2Kor 5,17) Aki Krisztusban van, az a másik Krisztusban lévőre is csak úgy tekinthet, mint testvérére. Ezért kimondhatjuk, hogy az ökumené személyes Krisztus elé állást feltételez.

Aki Krisztusban van, az – Kálvin szavaival élve – „meghal... önmagára nézve azért, hogy az Istennek kezdjen élni”.⁶⁸³ Tehát földadja önmagát, s így elkerüli az igazság redukálását. Aki Krisztusban van, az predestinálva van arra, hogy a másokban a testvérét lássa.

Annak ellenére, hogy az enciklika radikálisan megfogalmazza a különbözőségeket, mégis törekszik a konszenzus keresésére kimondva azt, hogy a kiindulópont a keresztség, a beteljesedést pedig az eucharisztia egységében látja. A közösség gyakorlásának gyakorlati módja lehetne azoknak a területeknek a felülvizsgálata, amelytől függ az egyház élete a mindennapokban: például mit és hogyan tanítanak a teológiákon a többi felekezetről, az ökumenikus esküvők kérdése, azon házasságok lelki gondozása, ahol a felek különböző felekezethez tartoznak, a gyerekek hitbeli nevelésében való segítség a szülőknek stb.

A teljes közösség alapja tehát az „*en Christo*”. Ez egyben felelőssé tesz minden embert és egyben minden felekezetet arra, hogy az egységre törekedjen. Nem tehet tehát mást a Krisztusban lévő ember, mint hogy törekszik a másikkal való közösségre. Ez mindannyiunk közös felelőssége, mint ahogy felelősségünk az is, hogy észrevezzük-e és elfogadjuk-e azokat az ajándékokat, amelyeket Isten egyik vagy másik egyháznál lerakott. Például a római katolikusoknál észrevehetjük az alázatot, a hódolatot, az egymás iránti és a felsőbbiség iránti mély tiszteletet, a lutheránusok arra emlékeztetnek, hogy álljunk erősen a hit alapján, mi

⁶⁸³ KÁLVIN JÁNOS, *A keresztyén vallás rendszere*, I. kötet, Pápa 1909, 569.

reformátusok a figyelmet Isten kiválasztásának és elhívásának realitására irányíthatjuk, a baptisták a bemerítés általi keresztség mélyebb megértését adják elénk, az új-protestáns közösségek a Szentlélek munkájára és a Krisztusban való személyes megváltás fontosságára hívják fel a figyelmet. Folytathatnánk ezt a felsorolást, hogy Isten mennyi mindent ajándékká akar tenni számunkra.

S ha ezeket egy csokorba fognánk és összeállna belőle egy egyház, lehet, hogy emberi szemmel nézve tökéletes lenne. És én is szeretnék egy ilyen egyháznak tagja lenni. De mivel én is ott lennék, ezért eleve nem lehet tökéletes, mert én sem vagyok az. Így talán nem baj, ha különbséget tudunk tenni a látható és láthatatlan, avagy harcoló és megdicsőült egyház fogalma között.

De az egység munkálása mindenképpen fontos. Ha mi az imádság által közeledünk Istenhez és egységért könyörgünk, akkor ne legyen zárva a fülünk akkor sem, amikor szól hozzánk és válaszol az ő Igéjében. Ézsaiás próféta szavaival szólhatunk: „Mert mint leszáll az eső és a hó az égből, és oda vissza nem tér, hanem megöntözi a földet, és termővé, gyümölcsözővé teszi azt, és magot ad a magvetőnek és kenyeret az éhezőnek: Így lesz az én beszédem, a mely számból kimegy, nem tér hozzám üresen, hanem megcselekszi, a mit akarok, és szerencsés lesz ott, a hová küldöttem.” (Ézs 55,10–11)

Az Isten Igéje által a sivatag is gyümölcsöző kertté lehet. Az egyház ebben a világban sivatagot gyümölcsözővé tevő forrássá lehet, ha az Isten igéjét nemcsak tudja, hanem éli is. Mindezt tehetjük és átélhetjük annak a tudatában, hogy nem vagyunk magunkra hagyatva ebben, mert Jézus Krisztus egyedüli közbenjáróként esedezik értünk: „Krisztus az, a ki meghalt, sőt a ki fel is támadott, a ki az Isten jobbán van, a ki esedezik is érettünk”. (Róm 8,34)

Ezért álljon itt a végén egy biztatás a *Zsoltárok könyvéből*:

„Boldog ember az, a kinek te vagy erőssége, s a te ösvényeid vannak szívében. Átmenvén a Siralom völgyén, forrássá teszük azt; bizony áldással borítja el korai eső. Erőről erőre jutnak, míg megjelennek Isten előtt a Sionon.” (Zsolt 84,6–8)

Adja Isten, hogy szolgálatunk által sok új forrás fakadjon!

COMMUNICATIONES

SZUROMI SZABOLCS ANZELM

Megalapozott-e az Egyházban létező jogalkotás és a saját belső szakrális jogrend léte?*

„(...) lélekben fel kell idéznünk a régi jog örökségét, amely az Ó- és Újszövetség könyveiben található, és amelyből az egyház egész jogi és törvényhozói hagyománya mint első forrásból ered.”⁶⁸⁴ Ezekkel a szavakkal világítja meg a kánonjognak a történelem során kikristályosodott fegyelmi rendszere alapját II. János Pál pápa a hatályos *Egyházi Törvénykönyvet* kihirdető apostoli konstitúciójában. A rövid bekezdés tartalma azért is különösen figyelemre méltó, mivel ezt az eredetet még Dante Alighieri (†1321) is elismeri, *Az egyeduralom* (*De monarchia*) című polemi-
kus művében, amelyet a jelenlegi kutatás 1318–1320 közé datál.⁶⁸⁵ Dante kijelenti, hogy az Ó- és Újszövetség könyveiben, a „tiszteletet érdemlő főbb zsinatok” határozataiban és az egyházatyák műveiben foglaltak tekintélyét nem lehet megkérdőjelezni.⁶⁸⁶ Sőt, a „dekretálékról” is leszögezte, hogy apostoli tekintélyük miatt tiszteletet érdemelnek, azonban –

* Készült a Nemzetközi Kánonjogtörténeti Kutatóközpontban (Budapest), a KAP 16-73021-3.6-JÁK projekt keretében.

⁶⁸⁴ (...) mente repetenda est longinqua illa hereditas iuris, quae in libris Veteris et Novi Testamenti continetur, ex qua tota traditio iuridica et legifera Ecclesiae, tamquam a suo primo fonte, originem ducit. (...). IOHANNES PAULUS II, Const. Ap. *Sacrae disciplinae leges* (25. jan. 1983): AAS 75/II (1983) vii–xiv, különösen x.

⁶⁸⁵ A. DANTE, *Az egyeduralom* (ford. Sallay G.), Budapest 2003. Keletkezéséhez vö. uo. 119–120.

⁶⁸⁶ Uo. 82.

véleménye szerint – csak az előbbieken felsoroltak után, másodlagosan.⁶⁸⁷ Ez az álláspont természetesnek nevezhető, hiszen művében bármilyen erőteljesen is kritika tárgyává tette az egyházi jogalkotást – alapvetően VIII. Bonifác pápa (1296–1303) *Unam Sanctam* kezdetű bullájának tartalma miatt⁶⁸⁸ –, annak létjogosultságát és alapját nem kívánta megkérdőjelezni, pusztán a római pápa tekintélyének elsőségét a világi uralkodókkal szemben.⁶⁸⁹

1. Az Egyház mint Isten újszövetségi népe alapításától fogva meghatározott tanbeli és fegyelmi keretek között működik, melyek alapvetően és lényegileg Jézus Krisztus személyéhez, tanításához és az egyházat létrehozó tettehez kötődnek. Éppen ezért a Katolikus Egyház vallja, hogy Istennek a kinyilatkoztatásban meghatározott tartalmú tanítását hirdeti, alapítójára visszanyúló szent hatalommal és küldetéssel rendelkező apostolutódok, azaz a püspökök által, meghatározott közösség számára. Ez az egyháztörténelem minden egyes korszakát jellemző meggyőződés röviden az egyház működésének *doktrinális* és *diszciplináris* egységében foglalható össze.⁶⁹⁰ Az egyes időszakok mértékadó egyetemes zsinati, vagy pápai állásfoglalásai, illetve az egyházatyák teológiai elemzése, tiszta képet adnak számunkra, a lelkek üdvösségének előmozdítását szolgáló egyház működésének sajátosságairól. Az egyes dogmatikai jellegű állásfoglalások mutatják az évszázadok folyamán egymásra épülő, és az adott kor kérdéseire a *Szentírás* és a szenthagyomány fényében választ adó hitletétemény egységességét, melynek alapja az egyház igehirdető és szentségkiszolgáltató élete. Az Egyház Krisztustól kapott sajátos célja, melynek megvalósítását szolgáló, szintén Krisztus által alapított, előbb felsorolt tevékenységei azok az eszközök, amelynek a hiteles tartalmi megőrzésének biztosítására és a Krisztus ál-

⁶⁸⁷ Uo. 83.

⁶⁸⁸ *Extrav. Comm.* 8.1: AE. FRIEDBERG (szerk.), *Corpus iuris canonici*, II. Lipsiae 1881, coll. 1245–1246.

⁶⁸⁹ Vö. SZUROMI SZ. A., A „szent hatalom”-ról és gyakorlásáról alkotott koncepció sajátosságai 1073 és 1303 között, in GEDŐ É. - HORVÁTH E. (szerk.), *Hatalom, legitimáció, ideológia. Történeti tanulmányok*, Budapest 2007, 58–67, különösen 63.

⁶⁹⁰ ERDŐ P., *Az egyházjog teológiája* (Egyház és jog 2), Budapest 1995, 95.

tal kijelölt sajátos cél előmozdítására, az apostoli kortól kezdve, egyházi jogi normák születtek.⁶⁹¹

2. Mind a teológia, mind a kánonjog történetében figyelemmel kísérhetjük azoknak a megközelítési módoknak a visszatérő megjelenését, amelyek a jogalkotói tevékenységet (*iurisdictio*) a Krisztus által alapított Egyház természetével és a *Szentírás* szövegeivel és a hívők lelkiéletén nyugvó közösség lényegével ellentétesnek tekintik, így ennek következtében megalapozottságát is elutasítják.⁶⁹² Ebbe a vonulatba illeszkedik Luther Mártonnak (+1546) az a kérdésfelvetése, hogy létezik-e az uralkodón – azaz a társadalom tagjainak egymáshoz való viszonyát szabályozó jogalkotón – túl másik, a hívők Egyházhoz tartozó – lelki, hitbeli – tevékenységét, azaz a *congregatio fidelium*-ot szabályozó, valódi – külső és intézményes formában megjelenő – *iurisdictio*-val rendelkező jogalkotó.⁶⁹³ Az állítás kétségbe vonja olyan hatalom Egyházon belüli létét, amely a nem pusztán szorosan a hívek lelki életének a *Szentírás* alapján álló befolyásolását rendezi. Ennek részletes kifejtését megtaláljuk, a *Von weltlicher Obrigkeit* című, azaz a világi hatalomról szóló művében (1523)⁶⁹⁴, amelyben Luther Márton különbséget tesz a látható és a láthatatlan egyház között.⁶⁹⁵ Ebben a rendszerben – értelemszerűen – nem tudott helyet kapni a kinyilatkoztatás normáit értelmező, széles patrisztikus forrási körre építő, és az annak alapján kifejtett egyházi saját jogrendszer működésének magyarázata, amely együttesen képezte a

⁶⁹¹ SZUROMI SZ. A., *Authority and Sacramentality in the Catholic Church (A Canonical-Theological Schema)*, in J. I. ARRIETA (a cura di), *Jus divinum* (XIII Congresso Internazionale di Diritto Canonico, 17-21 settembre 2008, Venezia), Venezia 2010, 1143–1163, különösen 1143–1144.

⁶⁹² Részletesen: C. J. M. ERRÁZURIZ, *Justice in the Church. A Fundamental Theory of Canon Law* (transl. J. Gray) [Collection Gratianus Series, Handbooks], Montréal, Qu. 2009, 4-33.

⁶⁹³ Uo. 28–30.

⁶⁹⁴ M. LUTHER, *Von weltlicher Obrigkeit, wie weit man ihr Gehorsam schuldig sei* (Die Werke Martin Luthers – Neuer Auswahl für die Gegenwart 7), Göttingen 1967.

⁶⁹⁵ M. HECKEL, *Luther*, in A. ERLER - E. KAUFMANN (Hrsg.), *Historisches Wörterbuch zur deutschen Rechtsgeschichte* 3, Berlin 1971, 105–110; vö. ERDŐ P., *Le sacré dans la logique interne d'un système juridique* (Ouverture Philosophique 17), Paris 2009, 16–17.

kortárs – fokozatosan kikristályosodott – egyházi önálló *iurisdictio* kifejtésének stabil tanítását.⁶⁹⁶

3. A kérdésfelvetés több összetevőből áll, így nem egyszerűsíthető le pusztán arra a jogelméleti álláspontra, amely a világi hatalom alá rendeltnek tekinti az Egyház működését. Ehhez szorosan kötődik a jogi és a spirituális egyház elméletének szembeállítása.⁶⁹⁷ Azonban a fentebb többször használt „*iurisdictio*” kifejezés tényleges jelentéstartalma fel tudja oldani az Egyházon belüli jogalkotás megalapozottságának vizsgálatát.⁶⁹⁸ Azt sem szabad elfelejtenünk, hogy magának a jognak a kérdése – legalábbis a szakrális jogrendszeren belül bizonyosan – nemcsak a jogalkotást foglalja magában, hanem a lelkiismeretből eredő erkölcsi elvet is, azaz, hogy mi a helyes és elvárható tett.⁶⁹⁹ A kettő között fennálló szoros köteléket – amely együtt szolgálja az igazságosságot (*iustitia*) – nemcsak Francisco Suárez (†1617) érvelésében találjuk meg,⁷⁰⁰ hanem magánál Luthernél is, amikor a világi uralkodó által gyakorolt jogalkotói tevékenység kötelező jellegét csakis az isteni joggal (*ius divinum*) összhangban lévő jogszabályokra terjeszti ki. Amint az uralkodó által alkotott jog nem teszi lehetővé, hogy annak követésével az Isten iránti kötelező engedelmisség ne sérüljön, a megalkotott emberi jogszabály már nem lehet kötelező.

4. Nem kétséges, hogy a „*iurisdictio*” eredeti jelentése a római jogban – szintén szakrális jogrendként – a jog „kimondása”, vagyis a *pontifex* nem „jogot alkotott”, hanem mindössze megfogalmazta és kijelentette a már létező jogot.⁷⁰¹ A Szentírás tanúsága szerint az Egyház kezdetektől

⁶⁹⁶ Vö. N. ÁLVAREZ DE LAS ASTURIAS, *Ecclesia Semper reformanda: la contribución del derecho canónico* (Subsidia Canonica 13), Madrid 2014, 20–21.

⁶⁹⁷ HÖRCHER F. - PÉTERI Z. - TAKÁCS P., *Állam- és jogbölcselet*, V/3: *Kezdetektől a felvilágosodásig*, Budapest 1997, 94–96.

⁶⁹⁸ SZUROMI SZ. A., *From Morality to Positive Law: Considerations from Theology, Legal Theory, and the History of Canon Law*, in *Angelicum* 92 (2015) 195–212, különösen 197–198.

⁶⁹⁹ C. J. M. ERRÁZURIZ, *Justice in the Church*, 40.

⁷⁰⁰ Lib. I Cap. II 1-2: F. SUÁREZ, *Tractatus de legibus ac Deo legislatore in decem libros distributus*, Napoli 1872, 5–6.

⁷⁰¹ FÖLDI A. - HAMZA G., *A római jog története és intézményei*, Budapest 1998, 72–79; vö. SZUROMI, *From Morality to Positive Law*, 197–198.

fogva rendelkezett jogi jellegű szabályokkal. Ezek nem pusztán a Krisztus nevére megkeresztelkedettek közötti viszonyokat rendezték, hanem elszakíthatatlanok voltak Jézusnak az Isten Országára vonatkozó tanításától, saját cselekedeteitől, az apostoloknak adott küldetéstől, és az általa alapított szentségek kiszolgáltatásának normáitól.⁷⁰² Valójában éppen ezek a keretek, amelyek Luther a „lelki kormányzásra”, a „*iurisdictio* nélküliségre”, és a „bírói hatalom nélküliségre” vonatkozó elméletét, a saját kiindulási princípiuma alapján teszik relatívvá. Nem lehet kétséges az az állítás, hogy a világi társadalmat szabályozó normarendszer – még ha a *ius divinum*-ból levezetve is születnek meg a jogszabályok – működésében eltér attól a jogelméleti modelltől, amely a *Szentírásban* rögzítettek alapján az egyházi *iurisdictio*-val – hasonlóan a római jogban szereplő jog felfedezésének és az adott esetre szóló kimondásának elvéhez – a Krisztus által alapított közösségen belül kikristályosodik. Az is kétségtelen, hogy az egyházon belüli jogalkotásra a 4. századtól kezdve különösen is jelentős befolyást gyakorol a római jog rendszere és fogalmi kategóriái, azonban éppen Sevillai Szt. Izidor (†636) alapvető műve, az *Etymologiarum*⁷⁰³ mutatja, hogy ez a befolyás mindig olyan mértékű, hogy az Egyházra bízott tanítást és sajátos célját segítse, de ne módosítsa. Azaz, szemben a Római Birodalommal, amelynek egységét nem nemzeti vagy vallási alap teremti meg, hanem maga római jog; az Egyházban ez az egység adott az apostolok kijelölése, az igehirdetés és a szentségek által. Tehát a krisztusi alapításban, és ennek az egységnek mint közösségnek a világban való létezése, képviselve a keresztségben elfogadott hitet, alakítja ki azokat a normákat, amelyeket „jognak”, ebben az esetben kánonjognak nevezünk.

5. A kánonjog így „szent jog” (*ius sacrum*), mivel normái közvetlen vagy közvetett módon kapcsolatban vannak az isteni törvénnyel (*ius divinum*) és az egyes személyek megszentelődését mozdítják elő.⁷⁰⁴ Egyfelől számos pozitív egyházi törvény isteni jogot fogalmaz meg, melyek

⁷⁰² ERDŐ P., *Le sacré dans la logique interne d'un système juridique*, 80–97.

⁷⁰³ J. OROZ RETA - M-A. MARCOS CASQUERO - M. C. DIAZ Y DYAZ (dir.), *San Isidoro de Sevilla, Etimologías* (Biblioteca de Autores Cristianos 433-434), I-II. Madrid 1993–1994.

⁷⁰⁴ J. P. LANCELOTTI, *Institutiones Iuris Canonici, quibus ius pontificium singulari methodo*, Coloniae 1609, 1056.

alól nem áll módjában az Egyház egyetlen hierarchikus szintjének sem felmentést adnia. Másfelől, a tisztán egyházi törvények vonatkozásában is megjegyzendő, hogy azok egyedi módon kötődnek az isteni joghoz mint az abban foglaltak megtartásának és alkalmazásának eszközei.⁷⁰⁵ A jogi normák eredete szorosan kötődik a krisztusi missziós parancsolatot teljesítő apostolok és tanítványaik szentségkiszolgáltató és az igehirdető tevékenységéhez, de egyúttal – éppen az *Apostolok Cselekedeteiben* és különösen Szt. Pál leveleiben rögzítettek alapján – a korai Egyház mindennapos életéhez.⁷⁰⁶

6. Mindezek tükrében a címben feltett kérdésünkre – 15–16. században elhangzott érveket is szem előtt tartva – kellő megfontolással állíthatjuk, hogy a *Szentírásra* visszanyúló módon megalapozott az Egyház saját és önálló jogalkotása. Az Egyházon belül ennek alapján valódi *iurisdictio* és jog létezik, mely utóbbit kánonjognak nevezünk, és az Egyház illetékes szervei adnak ki, vagy érvényesítenek.⁷⁰⁷ Ennek a szisztematikusan rendezett célja Francis Xavier Schmalzgrueber (†1735) megfogalmazását idézve, a krisztushívők (*christifideles*) „istentiszteleti tevékenységének, a béke megvalósításának, és a keresztyén igazság megőrzésének az előmozdítása, az örök boldogság végső elérésének érdekében”.⁷⁰⁸

⁷⁰⁵ Ld. ERDŐ P., *Metodo e storia del diritto nel quadro delle scienze sacre*, in E. DE LEÓN - N. ÁLVAREZ DE LAS ASTURIAS (a cura di), *La cultura giuridico-canonica Medioevale premessa per un dialogo ecumenico* (Pontificia Università della Santa Croce, Monografie giuridiche 22), Milano 2003, 3–22, különösen 15–16; J. C. M. ERRÁZURIZ, *Lo studio della storia nella metodologia canonistica: la rilevanza della nozione di diritto*, in E. DE LEÓN - N. ÁLVAREZ DE LAS ASTURIAS (a cura di), *La cultura giuridico-canonica Medioevale premessa per un dialogo ecumenico* (Pontificia Università della Santa Croce, Monografie giuridiche 22), Milano 2003, 109–121, különösen 114.

⁷⁰⁶ J. C. M. ERRÁZURIZ, *Justice in the Church*, 39–41. SZUROMI SZ. A., *From Morality to Positive Law*, 207; A. M. ROUCO VARELA, *Ecclesia et Ius. Escritos de derecho canónico y concordatario* (Studia Canonica Matritensia 1), Madrid 2014, 2429.

⁷⁰⁷ ERDŐ P., *Egyházjog* (Szent István Kézikönyvek 7), Budapest 2014⁵, 53.

⁷⁰⁸ G. MICHELIS, *Normae generales iuris canonici*, I., Lublin 1929, 11.

A sorozat eddig megjelent kötetei

1. A klerikusi életszentség bölcséleti, teológiai alapjai és kánonjogi garanciái
2. Jézus a mi üdvözítőnk
3. Az élet kenyere
4. Az ember krízise: vágyódás és megkísértettség között
5. A II. Vatikáni Zsinat: Isten ajándéka az Egyház és a világ számára
6. A szenvedő ember Isten színe előtt
7. A hét főbűn
8. Igazságosság és irgalmasság

