

**Pécsi Tudományegyetem
Bölcsészettudományi Kar
Nyelvtudományi Doktori Iskola
Kommunikáció Program**

Kovács Lajos

EGYHÁZ – KOMMUNIKÁCIÓ

**Témavezető:
Horányi Özséb
egyetemi tanár**

2011

TARTALOMJEGYZÉK

(0) Bevezetés.....	7
(0.1) A probléma megjelenése.....	7
(0.2) A <i>communio</i> eszméje.....	11
(0.2.1) Eltérések a kommunió olvasataiban.....	15
(0.2.2) A <i>Communio</i> folyóirat kommunió eszméje.....	17
(0.3) A leírás módszertana	22
(0.3.1) Tradicionális ekkleziológiai módszertanok	22
(0.3.1.1) Egy felülről jövő ekkleziológia alapjai.....	28
(0.3.1.1.1) Történelmi-társadalmi kontextust mellőző.....	28
(0.3.1.1.2) Önmagából indul ki.....	29
(0.3.1.1.3) Tekintélyen alapul	30
(0.3.1.1.4) Az egyház eredete doktrinális	30
(0.3.1.1.5.) Krisztusközpontú szemlélet	31
(0.3.1.1.6.) Struktúra és szolgálatok.....	32
(0.3.1.2.) Egy alulról jövő ekkleziológia alapjai	33
(0.3.1.2.1) Történelem- és társadalomtudatos.....	33
(0.3.1.2.2) A pluralitásból kiinduló.....	35
(0.3.1.2.3) A participáción alapul	36
(0.3.1.2.4) Az Egyház empirikus valóság.....	37
(0.3.1.2.5) Pneumacentrikus szemlélet.....	40
(0.3.1.2.6) Struktúra és szolgálatok.....	41
(0.3.2) Egy lehetséges új ekkleziológiai módszertan alapjai: a PTC	44
(0.3.2.1.1) Kommunió = kommunikáció	44
(0.3.2.1.2) Kommunikáció = participáció	47

(0.3.2.1.3) Kommunikáció = Egyház	51
(0.3.2.2) A PTC rövid bemutatása	53
(0.3.2.3) Miért éppen a PTC a módszertani keret?	58
(0.3.2.3.1) A történelmi-társadalmi kontextus és hiánya a PTC-ben	66
(0.3.2.3.2) Egyféleség és sokféleség a PTC-ben.....	67
(0.3.2.3.3) Tekintély vs. participáció a PTC-ben	69
(0.3.2.3.4) A doktrinalitás vs. az empirikusság a PTC-ben	70
(0.3.2.3.5) Krisztus vs. Pneuma a PTC-ben.....	72
(0.3.2.3.6) Struktúra és szolgálat a PTC-ben	73
(1) Összehasonlító egyháztan (általános)	75
(1.1) A kommunió típusú egyházmodell normatív megalapozása	77
(1.1.1) A kommunió dimenziói a II. Vatikáni Zsinat egyháztanában	77
(1.1.2) A kommunió-ekkléziológia eszmetörténeti fejlődése	82
(1.1.2.1) Az újkori kommunió-ekkléziológia kezdetei	82
(1.1.2.1.1) Johann Adam Möhler és Friedrich Schleiermacher	82
(1.1.2.1.1.1) Egyetértések a kommunió tekintetében	84
(1.1.2.1.1.2) Eltérések a kommunió tekintetében	85
(1.1.2.2) A II. Vatikáni Zsinatot előkészítő kommunió-ekkléziológia.....	89
(1.1.2.2.1) Charles Journet és Yves Congar	89
(1.1.2.2.1.1) Egyetértések a kommunió tekintetében	89
(1.1.2.2.1.2) Eltérések a kommunió tekintetében.....	92
(1.1.2.3) Arany középút (zsinati) kommunió-ekkléziológia	94
(1.1.2.3.1) Henri de Lubac.....	94
(1.1.2.4) Útelágazásban: Zsinat utáni kommunió-ekkléziológia.....	102
(1.1.2.4.1) Karl Rahner és Hans Urs von Balthasar	102
(1.1.2.4.1.1) Rahner az önfelülmúlásról és Istenről.....	103
(1.1.2.4.1.2) Hans Urs von Balthasar.....	106

(1.1.2.5) Társadalomközpontú kommunió-ekkléziológiák	109
(1.1.2.5.1) Joseph Ratzinger és Michael és Kenneth Himes	109
(1.1.2.5.1.1) Egyetértések az ekkléziológiában	109
(1.1.2.5.1.2) Eltérések az ekkléziológiákban	114
(1.1.2.6) Felszabadítási és reform kommunió-ekkléziológiák	116
(1.1.2.6.1) Hans Küng és Leonardo Boff	116
(1.1.2.6.1.1) Küng hozzájárulása a kommunió-ekkléziológiához	117
(1.1.2.6.1.2) Boff hozzájárulása a kommunió-ekkléziológiához	120
(1.1.2.7) A Hittani Kongregáció szempontjai a kommunió-ekkléziológiával kapcsolatban	122
(1.1.2.8) Kommunió-ekkléziológia a határokon	125
(1.1.2.8.1) Elisabeth A. Johnson, Roberto Goizueta	125
(1.1.2.8.1.1) Egy feminista megközelítés	126
(1.1.2.8.1.2) Egy latino katolikus megközelítés	128
(1.1.2.9) Ökumenikus kommunió-ekkléziológia	133
(1.1.2.9.1) Jean-Marie Roger Tillard kommunió-ekkléziológiája	133
(1.1.2.9.2) John D. Zizioulas kommunió-ekkléziológiája	136
(1.1.2.9.3) Miloslav Volf kommunió-ekkléziológiája	138
1.1.3 Az Egyházak Világtanácsának kommunió-ekkléziológiája	143
1.1.3.1 Az egyház kommuniójának különféle megközelítései az ökumenikus párbeszédben	145
1.1.3.2. A látható egység: kételyek és lehetőségek	148
1.1.3.3 Prozelitizmus és közös tanúságtétel	153
(1.2) Tapasztalatok	157
(1.2.1) Kommunió típusú tapasztalatok	159
(1.2.1.1) Ortodox ekkléziológia (kezdetleges kommunió-ekkléziológia)	159
(1.2.1.1.1) Az egyház természete, önértelmezése	161

(1.2.1.1.2) Szervezeti struktúrája	165
(1.2.1.1.3) Kik a tagok?	169
(1.2.1.1.4) Belső tevékenység (szolgálat, misszió)	170
(1.2.1.1.5) Világhoz való viszonya	173
(1.2.1.2) Neo-protestáns (pünkösdi-karizmatikus) egyházak	174
(1.2.1.2.1) Az egyház természete, önértelmezése	177
(1.2.1.2.2) Szervezeti struktúrája	181
(1.2.1.2.3) Kik a tagok?	182
(1.2.1.2.4) Belső tevékenység (szolgálat, misszió)	183
(1.2.1.2.5) Világhoz való viszonya	188
(1.2.2.) Nem kommunió típusú tapasztalatok	189
(1.2.2.1) Tridenti modell (hagyományos katolikus)	189
(1.2.2.1.1) Az egyház természete, önértelmezése	190
(1.2.2.1.2) Szervezeti struktúrája	194
(1.2.2.1.3) Kik a tagok?	195
(1.2.2.1.4) Belső tevékenység (szolgálat, misszió)	196
(1.2.2.1.5) Világhoz való viszonya	197
(1.2.2.2) Lutheri ekkleziológia (reformátorok egyháza).....	201
(1.2.2.2.1) Az egyház természete, önértelmezése	201
(1.2.2.2.2) Szervezeti struktúrája	203
(1.2.2.2.3) Kik a tagok?	205
(1.2.2.2.4) Belső tevékenység (szolgálat, misszió)	206
(1.2.2.2.5) Világhoz való viszonya	208
(2) Összehasonlító egyháztan (speciális).....	214
(2.1) Az egyház természete, önértelmezése	214
(2.2) Szervezeti struktúrája	217
(2.3) Kik a tagok?	219

(2.4) Belső tevékenység (szolgálat, misszió)	221
(2.5) Világhoz való viszonya.....	224
(2.6) Összegzés.....	227
(3) Következtetések.....	234
Bibliográfia	239

(0) Bevezetés

(0.1) A probléma megjelenése

Az egyház mint társadalmi szervezet, kommunikáció. Mint teológiai valóság, kommunió. Ezt élték a keresztények a kezdeti időkben, és ezt sürgeti a Római Katolikus Egyház és az Egyházak Világtanácsa az új évezred hajnalán. De hogyan lesz egy egyháznak nevezett komplex társadalmi szervezet kommunikáció által teológiai valóság, kommunió? Erre keressük a választ.

Az elmúlt évszázadban a szisztematikus teológia diszciplínái és annak különféle részdiszciplínái korábban soha nem látott virágzásnak (számos esetben burjánzásnak) indultak. Nemcsak az istenkérdés, a teremtés, a Szentháromság, a kinyilatkoztatás, a szentségek vagy a pasztorális területén születtek újabbnál újabb részben átfogó, részben pedig partikuláris művek (azaz sajátos, egy helyen érvényes feltételek között, például dél-amerikai viszonyok között releváns szövegek)¹, hanem olyan diszciplínák is a figyelem középpontjába kerültek, mint a *pneumatológia* (a lélekkel, a szellemmel, a spirituális valóságokkal foglalkozó diskurzus) és az *ekkléziológia* (egyháztan).² A szakirodalom legtöbbször “intézmény és karizma” néven emlegeti őket.³

Kérdezhetnénk naivan, hogy ma mi az oka ennek a nagy érdeklődésnek az egyház iránt? Vagy éppenséggel miért került az egyház önmaga saját érdeklődésének a középpontjába?

Az egyháztani irodalom azt sugallja, hogy az egyik legfőbb hajtóerő az ökumenikus mozgalom megjelenése volt, amely legalább a 19. század végére megy vissza. A reformációt kivéve talán egyetlen más mozgalom sem volt akkora hatással az

¹ Boff, L.: *Ecclesiogenesis. The Base Communities Reinvent the Church*. New York, Orbis Books, Ed. 5th: 1997

² Az egyháztan egészen a reformáció idejéig egyáltalán nem szerepelt külön traktátusként a katolikus teológiában. A történelmi helyzet szülte, hogy külön tárgyalták. Az egyházatyák idejében is inkább a Szentlélekről szólva vagy a Hiszekegyet elemezve beszéltek az egyházzal (Hippolytos a *Tractatio apostolica*-ban vagy Irenaeus az *Adversus Haereses*-ben). Maga Ágoston, aki sokat írt az egyházzal és sok meglátás neki köszönhető, nem írt kifejezett egyháztant. Petrus Lombardus például a “*Szentenciák*” c. összefoglaló teológiai művében a Krisztológia témájában tárgyalja. Az első egyháztani művek ugyanabból az időből (1433/35) származnak: *Tractatus de Ecclesiae* (Ragusa) és *Summa de Ecclesia* (Torquemada).

³ Tomka Ferenc: *Intézmény és karizma az egyházban*. Budapest, OLI, 1991

ekkléziológiára, mint a modern időkben globálisan jelentkező vágy a keresztény egységre, a kommunióra. Ennek eredményeként született meg az Egyházak Világtanácsa⁴ (*World Council of Churches*) 1948-ban, melynek fő célkitűzése a keresztény egyházak látható egységének az előmozdítása.⁵ Ebben az ökumenikus párbeszédben, annak ellenére, hogy a Római Katolikus Egyház nem tag, az egyik legaktívabb résztvevő. Az 1948-ban elindult folyamatban az egyik legnagyobb hatású esemény kétségtelenül a II. Vatikáni Zsinat volt (mely lényegében az egyház mai világban való önértelmezését adta), valamint az az esemény, hogy az Orosz Ortodox Egyház tagja lett az Egyházak Világtanácsának. Ebben az ökumenikus diskurzusban egyaránt részt vesznek a régi (ortodox, katolikus, protestáns) és az új keletű (pünkösdi-karizmatikus, szabad) egyházak.

Az egyház önértelmezésének problémáját az egyház keretein kívülről a modernkori globalizáció is formálta. Globalizáció alatt itt azt értjük, hogy az addig önmaguk történetét zártan élő, és mások felé ignoráns népek közt egy újfajta viszonyulás (függőség) van kibontakozóban (fenyegetettség érzésével és új lehetőségekkel egyaránt). A globalizáció ugyanakkor nem jelent automatikusan homogenizációt, sőt számtalan esetben annak vagyunk tanúi, hogy felerősödik a különbség észlelése a másokban, és egyszerre a saját világunk iránti nagyobb érdeklődés és elköteleződés, legyenek azok az élet külső, magától értetődő normái vagy belső szokásai.

A globalizáció olyan új helyzetek elé állítja a kereszténységet, melyeket sem megkerülni, sem figyelmen kívül hagyni nem lehet. Többek között annak a ténye, hogy a kereszténység csupán egy azon régi, tiszteletreméltó és “életerős” vallások közt, amelyek sok milliárd ember számára évezredek óta adnak mindent átfogó keretrendszert, és szolgáltatnak megértést a valóságról. A kereszténységnek meg kell találnia a helyét és útját a vallások között, vagyis nem gondolkodhat azokról úgy, hogy

⁴ <http://www.oikoumene.org/>

⁵ Az Egyházak Világtanácsának *Faith and Order* bizottsága eddig három jelentős dokumentumot adott ki, amelyek a keresztény ökumenizmus alapszövegét jelentik és mindhárom a kommuniót tekinti irányadónak. Ezek a dokumentumok: *Baptism, Eucharist and Ministry* (Faith and Order Paper 111), Ed., Geneva, WCC Publications, 1982.; *On the Way to Fuller Koinonia: Official Report of the Fifth World Conference on Faith and Order*, (Faith and Order Paper 166, Ed., Geneva, WCC, 1994; *The Nature and Mission of the Church: A Stage on the Way to a Common Statement* (Faith and Order Paper 198), Ed., Geneva, WCC, 2005.

valaha is azok fölé emelkedhet. Ennek sok szempontból következménye, hogy a keresztény egyházak egymás közti nézeteltérése és versengése (épp a nagy világvallásokkal való viszony tükrében) relatíve lényegtelennek tűnik.

Más szempontok is szerepet játszanak abban, hogy az egyház a teológia és a társadalomtudományok (köztük a kommunikációkutatás) tárgya lett. Európában az egyház az elmúlt évszázadok szekularizációs folyamatának következtében a társadalom olyan szektorait (kultúra, művészet, tudomány) volt kénytelen elhagyni, melyek évszázadokon keresztül a kompetenciájába tartoztak. Helyette számtalan téren a tudomány lépett fel legitimáló erővel. Ez a folyamat azonban nem csak a társadalmi intézményeket érte el, hanem megjelent az emberek szubjektív tudatosságában is. A ma embere minden vallási haszon nélkül tekint a világra. A pluralizmus, a racionalizmus és a társadalmi differenciálódás új helyzeteket teremtett, és ezen kihívásokra az egyháznak nem (minden esetben) sikerült adekváтан válaszolnia. A kereszténység társadalmi befolyása visszaesett, a tagok létszáma évről-évre csökken, ám a nyugati világon túli más földrészeken (főként a második és a harmadik világban)⁶ a 19. századi világméretű missziós tevékenység számtalan nem hagyományos egyházforma keletkezését hozta. Ez utóbbiakat nevezzük (elnagyolt) gyűjtőfogalommal pünkösdi-karizmatikus és szabad egyházaknak.⁷ Mindez arra ösztönözte a hagyományos egyházakat, hogy újraértelmezzék önmagukat szemben ezekkel az új közösségekkel, melyek önmagukat mint igaz egyház határozták meg.⁸

⁶ Az erről szóló éves statisztikák az *International Bulletin of Missionary Research*-ben jelennek minden év januári számában..

⁷ A szabad egyházak (*Free Churches*) elnevezés két lényeges elemet tartalmaz: konstitúciójában kongregacionalista és szigorú az egyház és az állam szétválasztásában.

⁸ Az egyház meghatározására sem a tridenti, sem a II. Vatikáni Zsinat nem adott tiszta és egyértelmű fogalmakkal (megszokott értelemben vett) definíciót. A II. Vatikáni Zsinat is inkább képekkel fejezte ki az egyház lényegét, ezzel is kiemelve annak teológiai (misztérium) jellegét. A Hittani Kongregáció ugyanakkor bizonyos instrukciókban bekövetelt bizonyos szóhasználatot (rahneri kifejezéssel: *Sprachregelung*), hogy csak azt a keresztény közösséget nevezzük egyháznak, ahol van érvényes püspökség és Eukarisztia, vagyis a katolikus, a keleti ortodox és a keleti khalkedon előtti egyházakat. A többi egyházat pedig csak „egyházi közösségnek” (*communitates ecclesiales*) szabad nevezni. (Hittani Kongregáció, *Dominus Iesus*, Róma, 2000, http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20000806_dominus-iesus_en.html, 16-17 cikkely.) Ez a római instrukció egyrészt gyenge teológiai alapokon áll, másrészt azért sajnálatos, mert a másokkal folytatott párbeszédet azzal kellene kezdeni, hogy annak hívjuk őket, aminek magukat hívják. Éppen ezért a disszertáció sem tartja feladatának az egyház mibenlétének definícióját.

A szabad egyházak terjedése azt mutatja, még ott is, ahol a “történelmi” egyházak dominánsak, hogy hamarosan az összkereszténység több mint felét alkotják,⁹ következésképpen sok szakember véli úgy, hogy a szabad egyházak kongregacionista¹⁰ modellje lesz a harmadik évezred egyházi paradigmája. Maga XVI. Benedek pápa is (még mint a Hittani Kongregáció prefektusa), aki erősen támadta és kritizálta a kongregacionista egyházakat, elismerte, hogy a keresztény *oikumene* ebbe az irányba tart.¹¹

Ebben az ökumenikus egyházi folyamatban felvetődik az a kérdés, hogy tulajdonképpen mi is az egyház? Akkor is, ha eltekintünk a szabad egyházak vagy nem hagyományos egyházak formáitól, látnunk kell, hogy az 1948 előtti teológiai irodalom és az utána következő, amely nem számol (még nem tud számolni) az ökumené alapvetően meghatározó szerepével, saját felfogását és gyakran limitált meghatározását kéri számon a másikon (vagy erőltetné rá). Természetesen azok, akik önmaguk állítják fel egyoldalúan a kritériumokat, csak önmaguk tudnak azoknak megfelelni. Szükséges tehát olyan közös jegyekben (kiindulópontokban) való megállapodás, amelyek segítik a párbeszédet és előmozdítják a keresztény egységet. A teológiának (és a társadalomtudományoknak) pedig az a feladata, hogy reflektáljon, és értelmezze mindazt, ami az egyház(ak)ban történik. A kereszténység Európán (vagy az európai kultúrán alapuló országain: Észak- és Dél-Amerikán) kívüli terjedése egészen más, inkulturációt¹² figyelembe vevő egyházmodelleket állít elő, melyek egyáltalán nem

⁹ Erre vonatkozóan statisztikák olvashatók a disszertáció pünkösdi-karizmatikus egyházakról szóló fejezetében.

¹⁰ A latin *congregatio* szóból származik: kálvinista közösségek, 'az összegyűjtöttek'. Elutasítják az államegyházat, az epizkopális vagy presbiteriánus egyházszervezetet és mindenféle hierarchiát, egyedül Krisztushoz, a Főhöz tartozónak vallják magukat.

¹¹ Ratzinger, J., *The Ratzinger Report: An Exclusive Interview on the State of the Church*, Joseph Cardinal Ratzinger with Vittorio Messori (San Francisco: Ignatius Press, 1985), pp. 45-47.

¹² A 20. században kelt fogalom a hit és minden ember (közösség) szocio-kulturális sajátossága közti kapcsolatra utal. Maga a jelenség olyan régi, mint az üdvtörténet, mivel meghatározásánál fogva minden hitértelmezés és tapasztalat inkulturáció. A fogalom a missziológia körében alakult ki és nyert fontosságot, amikor a hagyományos keresztény felekezetek Európán kívül igyekeztek a hitet terjeszteni. A II. Vatikáni Zsinat az evangelizáció mellett köteleződétt el, következésképpen ez a neologizmus a zsinathoz kapcsolódik. Korábban más, elégtelen fogalmakat használtak helyette: adaptáció, kontextualizáció, inkarnáció, implantáció stb. Úgy tűnik, hogy a teológia és társadalomtudományok találkozásának az eredménye. Amerikában az antropológusok az akkulturáció (*acculturation*) fogalmát használták 1800 körül ugyanerre, amelyet 1930-as években váltott fel az inkulturáció. II. János Pál pápa azért szorgalmazta az inkulturáció kifejezést az akkulturáció helyett, mert benne látta az inkarnáció (megtestesülés) fogalmát is, valamint azért, mert az nemcsak egy kapcsolatról (*rapport*) szól, hanem

hasonlítanak a középkorban kialakult kvázi-uniform egyházmodellre.¹³ Mit jelent egyháznak lenni például az animista Afrikában vagy egy nagyon spirituális ázsiai milióban? Mi ruházható át a nyugati formából, és hol tekinthető ez akadálnak? Sok olyan egyháztani kérdés merült fel tehát az elmúlt kétszáz évben, melyek a misszionáriusi munka során váltak világossá. Ezekre mindeddig legtöbbször csak a nyugati teológia reflektált.¹⁴ Úgy tűnik, már nem sokáig.

A különféle felekezetek ekkleziológiáit fellapozva (melyek lecsapódásait gyakran az Egyházak Világtanácsa dokumentumaiban¹⁵ találjuk meg) felismerhető a vágy egy felekezeteket átívelő konstruktív ekkleziológia iránt, mely ugyanakkor nem zárja ki, hogy párhuzamosan szülessenek felekezeti egyházfelfogások is.

(0.2) *A communio eszméje*

A *communio* fogalma¹⁶ a kereszténység történetében mint a közösséget jellemző felfogás kisebb vagy nagyobb hangsúlyokkal szinte állandóan jelen volt. Az egyház születésétől egészen a középkorig (Kr. u. 476-ig) a mindennapi gyakorlatban tetten érhető egyházforma legjellemzőbb tulajdonsága volt. A *communio* mint ekkleziológiai fogalom már az első keresztény szerzők írásaiban is megjelent. Talán ebből érhető meg leginkább, hogy a keleti egyházak (pl. ortodoxia, mely leghűbben

kölcsönös megértésről és egymás gazdagításáról is. Az inkulturáció kifejezést első ízben hivatalosan egy római katekéziszről szóló dokumentumról használta 1977-ben. (*Dictionnaire Critique de Théologie*, Dir., Lacoste, J-Y., Paris, 1998, Presses Universitaires de France, pp. 565-568.)

¹³ Jenkins, Ph., *The New Christendom*. Oxford, University Press, 2002

¹⁴ Dupuis, J., *Towards a Christian Theology of Religious Pluralism*, New York: Orbis Books, 1997

¹⁵ Pl. *Baptism, Eucharist and Ministry* (Faith and Order Paper 111), Ed., Geneva, WCC Publications, 1982.

¹⁶ *Communio* és *communitas* olyannyira rokon fogalmak a latinban, hogy Aquinoi Tamás gyakran a *communicatio* kifejezést használta a *communio* vagy *communitas* szavak helyett. Sem a *communio*, sem a *communitas* nem lehetséges kommunikáció nélkül, mert mindkettő ez utóbbi eredménye. A kommunikáció által létrejött *communio*-nak széles spektruma van, például ha idegenek közti alkalmi kommunikációról van szó vagy éppenséggel két jó barát között történik.

őrzi a hagyományt), egyháztani alapját főként a *koinonia*, illetőleg a *communio*¹⁷ fogalmával határozzák meg mind a mai napig.

Történészek és teológusok megállapítása szerint¹⁸ (a pontos és részletes történelmi áttekintést itt és most mellőzzük), hogy a latin egyházban kb. Nagy Szt. Gergely pápa uralkodásától a pápa hatalmának megerősödésével és a primátus túlhangsúlyozásával egy jogi és hierarchikus egyházszemlélet jut érvényre, amely egészen a II. Vatikáni Zsinatig tartja magát. Sőt, ez a szemlélet a Tridenti Zsinatig szinte kizárólag politikai (evilági) arcot ölt: a pápaság a római császár szerepét tölti be, a Német-római Birodalom idején még fölé is helyeződik: Isten és a császár közé, szervezeti felépítésének alapját pedig a római jog adja.¹⁹ A *communio* ebben az időszakban inkább teológiai és lelkeségi síkon, azaz a liturgiában és szentségek vételében jelenik meg, egyházszervezeti és jogi alkalmazása feledésbe merül. A katolikus egyház egészen a 20. század közepéig magát a világtól elkülönült entitásként (sokszor vele szembenállóként) fogta fel, és csak súlyos konfliktusok árán volt hajlandó megnyílni a modern társadalmi változások felé, és belátni, hogy átalakulása csak a mai világgal való párbeszéd által lehetséges. Elég visszagondolnunk azokra az erőfeszítésekre, amelyek az I. Vatikáni Zsinatot motiválták, hogy a pápaság politikai (evilági) hatalmát újra érvényre juttassák és a püspökök jogait megerősítsék. A zsinat félbeszakadt ugyan a francia-porosz háború következtében, de történelmi tény, hogy már ezt megelőzően a francia, az angol, és az osztrák-magyar monarchiabeli püspökök egy része elégedetlenségét fejezte ki azzal, hogy elhagyta a zsinatot, és a jelenlevők nélkülük szavazták meg a dokumentumokat. Ezt követően az egyház szellemi harcba szállt a modernizmussal²⁰ és megbélyegezte ezt az "új teológiai" irányzatot. Ez a sajátos katolicizmus azonban, amelynek merev intézményessége nem adott helyt a pluralizmusnak, nem tudta magát sokáig fenntartani, égetővé váltak egyrészt olyan emberjogi kérdéseknek az egyházban való elfogadása, mint a vallás- és lelkiismeretbeli

¹⁷ A *communio* a görög *koinonia* kifejezés latin megfelelője.

¹⁸ Küng, H., *A katolikus egyház rövid története*, Budapest, Európa könyvkiadó, 2005

¹⁹ *Ibid.*, p. 73-76.

²⁰ A modernizmus egy bölcséleti-teológiai irányzat, amelyet X. Pius pápa 1907-ben *Lamentabili sane exitu* kezdetű dekrétumával és *Pascendi* kezdetű enciklikájával elítélt. Első képviselői: Laberthonnière és Le Roy. Szemléletükben egybemosódik a természetes és termfölötti világ, a kinyilatkoztatás a „természetes vallás” logikus folytatása. A hitigazságok viszonylagosak, az ember megítélésétől függenek.

szabadság, másrészt olyan teológiai és szervezeti megfontolások, mint a nem katolikus keresztényekkel való párbeszéd, a püspökök kollegialitása, a világiak küldetésének újrafogalmazása stb. A II. Vatikáni Zsinat idejére – mely voltaképpen az I. Vatikáni Zsinat befejezésének is tekinthető – teljesen beérett a már korábban elindult polarizálódás a “tradicionalisták” és “haladók” között, és ez a mai napig tart. Az egyházzól szóló dokumentum, a *Lumen Gentium*²¹ (LG) ennek a feszültségnek a kompromisszumaként születik meg. Egyháztani szempontból ez a legfontosabb dokumentum. 1964-ben fogadták el 2134 igen és 10 nem szavazattal. Az azóta eltelt időben született magyarázatok, akár erősítik, akár ferdítik az ott leírtakat, ezt veszik alapul.

A katolikus egyházban a II. Vatikáni Zsinat egy új egyházképet tárt fel, mely szövegeiben mindenekelőtt az “Isten Népe” képet alkalmazza az Egyházra. Ez a kép már a zsinat befejezése után pár évvel félreértésekre adott okot, így 1985-ben egy rendkívüli püspöki szinódus újraértelmezte és az Egyház alapját a *koinonia/communio* fogalmában jelölte meg.²² Ezt a Hittani Kongregáció egy 1992-ben kelt, a világ püspökeihez írott levelében megerősítette,²³ és 2000-ben a Millenium során, amikor a pápa nemzetközi megbeszélésre hívta össze a püspöki karok képviselőit és számos szakembert, továbbra is az egyháztanról való gondolkodás irányának jelölte meg.

Egyes teológusok itt azt a törekvést látták, hogy a Római Kúria a túlságosan horizontális, szociológizáló, “demokratikus” egyházképet akarja helyrebillenteni a misztérium, illetve a kommunió fogalmának hangsúlyozásával.²⁴

²¹ Cserhádi J. – Fábrián Á.: *A II. Vatikáni Zsinat tanítása. A zsinati döntések magyarázata és okmányai.* Budapest, Szent István Társulat, 1975. pp. 42-91. A LG tartalmában nyolc fejezetre oszlik, amelyek mindegyike a *communio* szellemében fogant még akkor is, ha ez explicit módon nem fejeződik ki benne.

²² A zsinat vége és dokumentumainak a megjelenése szinte egybeesett a ‘68-as korfordulóval: míg nyugaton az ifjúság lázongása és a sorozatos válságtünetek jellemezték, addig az ún. “harmadik világ”-ban megindulnak a különféle felszabadítási törekvések. Az egyik végső csapást mér az egyházi tekintélyre, a másikon a teológia a szegények pártjára áll, alulról szólítja meg az embereket és biztatja, hogy vegyék kezükbe saját sorsukat, akár forradalmi eszközök árán is.

²³ Ennek legfőbb dokumentuma: *Communio Notio*, Ed. Hittani Kongregacio, Roma, 1992, (http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_28051992_communio-notio_en.html)

²⁴ Értelmezésében mindez mögött az “alulról” és “felülről” jövő teológiai iskolák megközelítési módszertana áll, amelyek eredete Ágoston, valamint az alexandriai és antiochiai iskolák (Origenész) korára nyúlik vissza. A disszertáció 1. és 1.2 fejezeteiben ezeket az egyházmodelleket részletesen elemezzük.

Hermann J. Pottmeyer átfogó tanulmányt írt a II. Vatikáni Zsinat után eltelt két évtizedről²⁵ és kiemeli, hogy a *Lumen Gentiumban* hangsúlyt kapott “Isten Népe” kifejezést hogyan váltja fel fokozatosan a kommunió fogalma. Pottmeyer három tendenciára mutat rá:

(1) A közép-európai püspökök kifogásolták az Isten Népe kifejezést, mert az az Egyházat csupán látható társaságnak tekinti, demokráciát követel, és a változásokat kizárólag a struktúrák átalakításában látja, elfeledve, hogy a “szívek megtéréséről” van szó. Kulcsszó: az egyház misztérium.

(2) Az angol nyelvű püspökök nehezményezték, hogy a kollegiális és szinodális²⁶ struktúra továbbfejlődése elakadt. Azt akarták, hogy az egyház az eddiginél jobban kommunió, azaz szeretetközösség legyen szemben a hierarchikussal.

(3) A harmadik csoportot a harmadik világ püspökei jelentették, akik “a szegényekért való elkötelezettséget és szolidaritást” hangsúlyozták mint a kommunió alapját.

A kommunió egyháztan többértelmű, többféle jelentése lehetséges.²⁷ A II. Vatikáni Zsinatot értelmező és magyarázó püspöki szinódusok, valamint dokumentumok egyértelműen a kommunió ekkleziológia mellett foglalnak állást, azt remélve, hogy a zsinati dokumentumok “balos” és “jobbos” olvasatában járható utat

²⁵ Pottmeyer, J. H., ”A New Phase in the Reception of Vatican II: Twenty Years of Interpretation of the Council” in G. Alberigo, J.P. Jossua, and J.A. Komonchak, eds., *The Reception of Vatican II* (Washington: The Catholic University of America Press, 1987), p. 29.

²⁶ A püspökök kollegiális (szinodális) egysége egyszerre alapszik a püspökszentelésre és a hierarchikus közösségre; tehát minden püspököt a létének mélyén érinti és az egyház Jézus Krisztus által akart struktúrájához tartozik. A püspökszentelés erejéből és a kollégium Fejével és tagjaival - azaz a mindig a fejével együtt értett kollégiummal - való hierarchikus közösség révén ugyanis a püspöki szolgálat teljességét birtokolják. Ezért aki a kollégium tagja (LG 22; CIC 336.k.; CCEO 49.k.), annak a püspökszentelésben kapott hármass feladatot - a megszentelést, a tanítást és a kormányzást - a hierarchikus közösségben kell gyakorolnia, akkor is, ha ez közvetlen célja miatt más és más formákban történik (LG 21; CIC 375.k. 2.§). Az egyház életének kezdeti szakaszában a kollegiális (szinodális) vezetés élő gyakorlat volt.

²⁷ Puskás Attila a *Vigilia* 2002/11-es számában hosszabb tanulmányban fejti ki ezeket a jelentéseket: “Communio – ekkleziológia, a II. Vatikánium egyházzól szóló tanításának recepciója a zsinat utáni teológiában”.

mutathat. Feltételezések szerint a kommunió fogalma elég tág kategória ahhoz, hogy különféle egyháztani megközelítéseknek adhasson helyet a II. Vatikáni Zsinat után.

(0.2.1) *Eltérések a kommunió olvasataiban*

Az elmúlt 40 év egyháztani polarizációját két jelentős katolikus folyóirat, a *Communio*²⁸ és a *Concilium*²⁹ rögzítette, amelyek álláspontjait az alábbi szempontok alternatívái melletti elközteleződés differenciálta:

(a) A *communio* fogalom ekkleziológiai értelmezésének különféle megközelítési módjai vannak: az egyik az ún. “felülről” jövő teológia értelmezése (misztikus, krisztológiai, pneumatológikus, trinitárius), a másik az “alulról” jövő teológiáé (történelmi-társadalmi, hermeneutikai). Egy helyes kommunió-megközelítésnek tehát két szélsőséges nézetet kell elkerülnie: egyrészt, hogy a kommunió nem csupán egy tartalom nélküli, homályos, lelki vagy eszkatológiai idea minden történelmi tapasztalat nélkül, másrészt, hogy nem egy olyan hagyományosan felfogott “tökéletes társadalom” (*societas perfecta*), melynek gyakorlati megvalósítására segítségül hívhatunk különféle ideológiai, lelki és misztikus konnotációkat³⁰. Ez utóbbi “kísértés” a II. Vatikáni Zsinat előtti egyházképet jeleníti meg, mely fennállásának lényegét a struktúrában, doktrínában és jogi hierarchiában látja. Az előző pedig hajlamos egy olyan spirituális valóságra, mely a szervezeti stuktúrát tekintve

²⁸ A *Communio* nemzetközi katolikus teológiai és kulturális folyóirat célja, hogy a kultúra teológiai összefüggésben való szemléletét közvetítse az egész világon. A folyóiratot a XX. század egyik legjelentősebb magyar származású svájci teológusa és filozófusa, *Hans Urs von Balthasar* alapította *Joseph Ratzinger* bíborossal, a jelenlegi pápával. A folyóirat egy nemzetközi szerkesztőbizottság kezében van, ennek köszönhetően több nyelven jelenik meg. A világ különböző részéről származó szakember szerzők készítik az előírt témának megfelelő cikkeket, tanulmányokat. Az egyes országokban megjelenő folyóirat szerkesztősége alkalmazkodik a nemzetközileg meghatározott témákhoz. Ezáltal a nemzetközi szerkesztőségben egyszerre valósul meg az egység és a pluralizmus, egyfajta egység a sokféleségben; a nemzeti sajátosságok és igények szem előtt tartásával megvalósul az egyetemesség, a katolicitás.

²⁹ A *Concilium* a világ egyik legtöbbet előfizetett, német nyelvű teológiai folyóirata, amely évente öt alkalommal jelenik meg. Alapítói és szerzői: Anton van den Boogaard, Paul Brand (kiadó tisztviselői), valamint kiváló világhírű teológusok: Yves Congar, Hans Küng, Johann Baptist Metz, Karl Rahner und Edward Schillebeeckx. Minden szám egy aktuális teológiai témát dolgoz fel, nemcsak a tudományosság, hanem a népszerűsítés igényével is. (<http://www.concilium.in>)

³⁰ Komonchak, A.J., „Conceptions of Communion, Past and Present” in *Cristianesimo nella storia* 16 (1995) p. 339.

lényegében semmit sem mond. Az ekkleziológiai megközelítések kiindulási pontjukat és eredményeiket mindig abból a szempontból indokolják meg, amelyből gondolataik származnak. Azaz a teológiai módszertan és krisztológiai³¹ felfogás lényegesen meghatározza az egyházzól alkotott tant. Így lesz különbség Schleiermacher és Möhler, Rahner és Balthasar, Ratzinger és Küng stb. között.

(b) Egyesek azért kritizálják a kommunió használatát, mert a különféle szerzők – kontextustól függően – annyira rugalmasként kezelik, hogy időnként egymással ellentétes egyházmodellek és teológiai értelmezések keveredéseként jelenik meg. Van, aki teljes egészében egy gyakorlati és konkrét egyháztan narratívájaként értelmezi, mások ideális és absztrakt formában. Így látják sokan a félreértések okozójának, mások viszont az egység eszközének. A Hittani Kongregáció dokumentuma³² például kiemeli a kommunió fogalmának egyrészt ideális voltát, másrészt a benne rejlő lehetőséget arra, hogy konkrét, gyakorlati megoldásokat kínáljon fel. Következésképpen minden egyes alkalmazása magán viseli a partikularitást. Ennek egyik pregnáns megnyilvánulása a mai kor teológiai törekvéseinek egyik fő eleme, az inkulturáció, amelynek értelmében a hit mindig magán viseli a különféle közösségek és hívők kulturális sajátosságait. Azon teológiai irányzatok számára, melyekben hangsúlyt kap a helyi társadalom, etnikum vagy *gender*, ott a kommunió fogalma ösztönzőként hat, lehetőség nyílik általa a keresztény vízió sokszínűségének a megragadására, megfogalmazására és előmozdítására. Korunk legtöbb sajátos teológiai irányzata, szemben a hivatalos trenddel, a helyi egyházakból indul ki, és jut el az egyetemes egyház képéig, fogalmáig³³. Sőt, egyesek odáig mennek, hogy kijelentsék: az egyetemes csakis a részegyházakon keresztül ismerhető meg. Komonchak³⁴ szerint az az egyháztan, amely

³¹ Krisztológia (gör. 'Krisztus-tan'): a teológiának a Jézus Krisztusról, Isten Fiáról, a Megváltóról szóló része. Az alulról jövő krisztológia a Názáreti Jézust, a földi embert teszi meg alapnak, akiben folyamatosan megmutatkozik Isten ereje és hatékonysága kortársai előtt. Mindez szenvedésében, halálában és feltámadásában nyeri el isteni teljességét. Az felülről jövő teológia ezzel szemben a feltámadás fényén keresztül szemléli az ember Jézust is. Az egyházra vonatkozóan ugyanez a szemlélet érvényesül: egyrészt konkrét történelmi-társadalmi (emberi) szervezet, másrészt isteni és misztikus jellegű, melyet Isten szándékol, tesz teljessé és tart fenn.

³² *Communio notio*, Ibid., p. 3.

³³ Metz, J.-B., „Theology in the Modern Age, and Before Its End”, in *Different Theologies, COmmon Responsibility: Babel or Pentecost?* Eds., C.Geffré, G. Gutiérrez, V. Elizondo, *Concilium*, (1984) pp. 13-17.

³⁴ Komonchak, A. J., *Who are the Church*, Milwaukee: Marquette University Press, 2008, pp. 50-55.

csupán teológiai és univerzális fogalmakban bontakozik ki, merő absztrakció és formalitás, mely figyelmen kívül hagyja az emberi szubjektumot és a helyi egyházat, amelyben és amely által fennáll és megvalósul az egyház.

(c) Egyrészt a kultúratudományok eredményei a teológiai gondolkodást is nagyban előmozdították messze túl a múltó divaton. Másrészt az egyetemes egyház fogalma legalább akkora jelenlétről tanúskodik a szakirodalomban. Az emberiség nagy paradoxonai közé tartozik az egység a sokféleségben. A II. Vatikáni Zsinat dokumentumai (*Gaudium et Spes, Ad Gentes*)³⁵ egyszerre üdvözik pozitívként a kulturális különbségeket, és hívják fel a figyelmet azokra a változatosságokra, ahogyan ebben az evangelizációnak helye van, ugyanakkor azt is kiemelik, hogy bizonyos dolgokban egyformán érintett maga az ember (mint olyan), függetlenül attól, hogy milyen kulturális és/vagy nyelvi sajátosságokban található. Ez nemcsak arra vonatkozik, hogy minden embernek egyformán vannak biológiai szükségletei, hanem arra is, hogy gondolkodni, érezni, konstrukciókat létrehozni, döntéseket hozni és elköteleződni is mindannyiunk szükséglete. (Ezek az ún. antropológiai konstansok.) Mindenkinek fontos, hogy az élete jelentésteli legyen, hogy “szeressen és szeressék”. A teológia szerint ennek az alapja az ember istenképiségében rejlik. Mindannyian ismerjük a bűn egyéni és szociális vetületét, és - nem utolsósorban - mindannyian vágyakozunk a megváltásra.

(0.2.2) A *Communio* folyóirat kommunió eszméje

Minthogy a *Concilium* folyóirat az “Isten Népe” kép mellett kötelezte el magát, a kommunió bővebb kifejtése a *Communio* folyóirat feladata lett.

A *Communio* folyóirat 20. évfordulóján Ratzinger bíboros a következőket mondta:³⁶ a zsinaton és zsinat után közvetlenül minden az “Isten Népe” kifejezés körül forgott. Sokan vélték úgy, és méltán, hogy ez a II. Vatikáni Zsinat eredeti találmánya,

³⁵ Cserhádi J. – Fábián Á.: *A II. Vatikáni Zsinat tanítása. A zsinati döntések magyarázata és okmányai.* Budapest, Szent István Társulat, 1975.

³⁶ <http://www.communio-icr.com/articles/ratzingerprogram.html> (Magyar változat: *Communio*, 1. évf. 1. szám, 1993, pp 20-32.

mely élesen szembenáll az addigi hierarchikus egyházfelfogással. Az “Isten Népe” kifejezést egyre inkább úgy értelmezték, mintha az egyház egy népi szuverén intézmény lenne, melyben demokratikus módon meg lehet mondani, hogy az milyen legyen és mit tegyen. Sokan vélték úgy, hogy a II. Vatikáni Zsinat elvetette az I. Vatikáni Zsinat hierarchikus egyházfelfogását és egy demokratikusat vezetett be. A kommuniót csak horizontálisan értelmezte. Ez a felfogás egyrészt azt juttatta kifejezésre, hogy mindenkinek egyformán joga van az egyházban, másrészt, hogy ekkleziológia csakis a helyi egyház szintjén lehetséges. Az egyetemes egyház nem más, mint a részegyházak konglomerátuma vagy hálózata, amely közösségi harmoniáját konszenzus alapján éri el.³⁷

A II. Vatikáni Zsinat ezen interpretációját olyanok védik leginkább akik nem olvassák a zsinati szövegeket, folytatja a bíboros, vagy azokat két részre osztják: egy elfogadható haladóra és egy elfogadhatatlan régimódira. A zsinati szövegek ennek ellenére nagyon szorosán egybefonódnak mindazzal, ami az I. és II. Vatikáni Zsinaton elhangzott. Egyiket nem lehet megérteni a másik nélkül, az utóbbi mindig ráépül az előtte lévőre. A zsinatok nem szlogenek köré fogalmazzák meg tanításukat, mint ahogy politikai pártok teszik. Miközben ez utóbbiak könnyen eldobhatnak régi megfogalmazásokat és megoldásokat mint időszerűtleneket, addig az egyháznak ehhez nincs lehetősége, hogy hagyományban gyökerező hitét felváltsa valami másra, mondja Ratzinger. Zsinatok éppen ezért nem fedezhetnek fel új egyháztanokat és tanításokat, és nem is utasíthatnak vissza meglévőket. A II. Vatikáni Zsinat tanítja, hogy az egyház nem áll az Ige fölött, csupán szolgálja és tanítja azt, ami áthagyományozódott. Értelmezésünk a Szentagyományról azért mélyül és szélesedik, mert a Szentlélek vezeti az egyház emlékezetét az igazságban. Az egyház nem taníthat mást, mint ami rá lett bízva a hagyományban. Következésképpen mindenkor keresnie kell azt az “új” nyelvezetet, amelyben ezt a hagyományt továbbadhatja, de a hagyomány ugyanaz marad. Amikor tehát a II. Vatikáni Zsinat a kommunió fogalmát előtérbe helyezte, azzal nem egy új egyháztant vagy egyházat akart teremteni. Csupán a hívők jelenlegi tapasztalatát fejezte ki egy teljesebb és adekvátabb módon a hagyomány fényében.

Mi a tartalma mégis a kommunió fogalmának a II. Vatikáni Zsinat hagyományában és folytonosságában, teszi fel a kérdést az akkor Hittani Kongregáció

³⁷ Ratzinger, J., *Zur Gemeinschaft gerufen, Kirche heute verstehen*, Freiburg, Herder, 1991, pp. 70-97.

bíborosa. A kommunió nem egy szociológiai, hanem teológiai fogalom, mely az ontológia tartományába nyúlik át. Amikor a Zsinat a kommuniót használja, elsősorban az Isten és ember kommunióját érti alatta, amelyből szorosan következik a hívek kommuniója egymással. A kommunió helye a teológiában ugyanezt a sorrendet követi, és így lesznek benne az Ige és a szentségek azok a hiteles konstruktív elemek, amelyek révén az egyházi kommunió (*communio ecclesiae*) létrejön.

Ratzinger megjegyzi, hogy a teológiai kommunió legvilágosabb megfogalmazását H. U. von Balthasar adja, amikor azt hangsúlyozza, hogy kommunió emberek közt csak akkor lehetséges, ha egy harmadik elem is hozzájárul. “Emberi természetünk adja a lehetőségét annak, hogy kommunikálni tudjunk egymással. Mi azonban nem csak természet vagyunk, hanem személyek is, abban az értelemben, hogy mindegyikünk egyedülálló módon jeleníti meg azt, hogy mit jelent embernek lenni. Következésképpen természetünk nem elégséges ahhoz, hogy legbensőbb személyiségünket kommunikálni tudjuk egymással. Ha még jobban megkülönböztetjük az individuumot és személyt, akkor hozzátehetjük, hogy az individualitás elválaszt egymástól, a személyi mivolt pedig nyitottá tesz egymás iránt. Személynek lenni annyi, mint kapcsolatban lenni. És ez úgy tesz nyitottá, hogy személyes vágyainak és törekvéseinek valami nagyobb, több, “egyetemes” Valami, Valaki felé irányulnak. Ez a harmadik Valami/Valaki mindig nagyobb, mint maga az egyén. Ezt hívjuk Istennek. Vele és benne értjük meg önmagunkat legmélyebben és a vele való kommunió a célja minden törekvésünknek.”³⁸

Egy lépéssel tovább kell mennünk: Isten úgy kommunikálta önmagát az emberiséggel, hogy emberré lett. Más szóval: emberek kommuniója egymással azért lehetséges, mert Isten egyesít bennünket Krisztus által a Szentlélekben és ez a kommunió lesz “egyházzá”.

Az Újszövetségében kirajzolódó egyház fentről van és nem emberek alkotta alulról jövő kezdeményezés, állítja Ratzinger. Keresztény kommunió alatt ezt a felülről jövőt értjük, és a gyakorlatban erre törekszünk. Minden ekkológiának feladata, hogy szem előtt tartsa, és rámutatson erre a Szentháromságos önközlésre az emberiséggel, hogy a célunk a Szentháromságos Egy Istennek az elérése. Éppen ezért az egyház

³⁸ <http://www.communio-icr.com/articles/ratzingerprogram.html> Ibid., p. 4-5. (saját fordítás)

kommuniója minden megkeresztelt ember ügye is kell, hogy legyen és nem csupán néhány szakemberé, teológusé, “egyház-csinálóé”.

Ratzinger utalt a kommunió fogalmának két másik dimenziójára is:

(1) a kommunió elsődleges jelentése már a kereszténységet megelőző irodalomban az Istenre és az istenekre vonatkozott,

(2) és csak másodlagosan azokra a titkokra, ahogyan az ember és Isten közt létrejön a kommunió. Ez a felfogás készíti elő a kereszténység kommunió fogalmának használatát is, amelynek mindenekelőtt teológiai értelme van. Ezt követi a sakramentális jelleg, és majd csak utána következik az ekkleziológiai, melynek teljessége a közös eukarisztiában érhető el a tagok számára.

Mindent egybevetve Ratzinger (és Balthasar) a kommunió fogalmának teológiai kidolgozásával ellenszegül azoknak a szociológiai próbálkozásoknak, amelyek szerint az egyház nem más, mint “intézmények szerkezete”, helyi egyházak gyűjteménye, amely fölött az egyetemes egyház (fogalma) “falak nélküli tetőként lebeg”. Pál apostol törekvése a legjobb példa arra, ahogyan az egyház egyetemességét és kommunióját kezdetektől fogva védi a karizmatikus (demokratikus) tapasztalatok alapján széteső egyházközösségektől, vélik. Pál az egyetemes egyház kommunióját az egyház önmagán túlmutató szolgálatában látta. Az egyház feladata a szolgálat és nem az uralkodás hangsúlyozza leveleiben, és a benne található tekintély a karizmatikus elhajlásoknak ad világos útmutatást.

Bárki tehát, aki karizmatikus (demokratikus) módon értelmezi az egyházi szolgálatokat és nem hierarchikusan, az félreértelmezi az egyetemes egyház küldetését, a kommunió megvalósításának lehetőségét. Az Istennel való kommunióra törekvés ugyanakkor nem képzelhető el az egész emberiség szolgálata és törődése nélkül.

A zsinati dokumentumokban *communio*, *communitas*, *societas* fogalmak váltakoznak:³⁹

- A *communio* elsősorban a Szentháromság Egy Istennel való közösséget jelenti.
- A *communio participatiot* jelent abban az értelemben, hogy részesedünk az üdvösség javaiban (Ige, szentségek), különösen az eukarisztiában. Az

³⁹ Puskás, A., “Communio – ekkleziológia, a II. Vatikánum egyházzóló tanításának recepciója a zsinat utáni teológiában” Vigilia, Budapest 2002/11, p. 8.

eukarisztikus *communio* konkrétan a helyi, egyházi közösséget jelenti. Az Eukarisztia vétele és a Szentlélek közösen építik a *communio fideliumot* (LG 7).

- A *communio* a püspökkel bevezeti a helyi egyházat az egyetemes egyházba, aki felszentelése által része a püspöki kollégiumnak. Hivatalát a többi püspökkel egyetemben és annak fejével a pápával együtt gyakorolhatja hierarchikus kommunióban (LG 21).
- A *communio* fogalma úgy a részegyházra, mint az egyetemesre vonatkozatható. Ez utóbbi felfogható úgy is, mint a részegyházak kommuniója.⁴⁰
- A *communio sanctorum* nemcsak a földi (tagságot), hanem a mennyei egyházzal való közöséget is jelöli (LG 49-50).
- Más egyházakkal a kommunióknak csak fokozatai valósulnak meg.

⁴⁰ Az egyetemes egyház és a részegyház (helyi egyház) viszonya fontos kérdés a Római Katolikus Egyházban (valamint az Ortodox Egyházban is). A 90-es években nagyon érdekes vita zajlott Joseph Ratzinger és Walter Kasper között ebben a témában. Ratzinger az egyetemes egyház elsőbbségét hangoztatta, Kasper viszont azt mondta, hogy ő nem a helyi egyház elsőbbségét állítja (ahogy róla Ratzinger gondolta), hanem azt mondja, hogy egyformán eredeti és alapvető valóság az egyetemes egyház és a helyi egyház. Egyik sem előzi meg a másikat. Kasper az első pünkösdre hivatkozik, amely egyszerre volt egyetemes és helyi. Ezt fontosnak tartottuk megemlíteni, azonban a disszertációnak nem feladata ennek a kérdésnek a részletesebb tárgyalása. A Ratzinger és Kasper közötti vitát járja körül Buckenmaier, A., *Universale Kirche vor Ort, Zum Verhältnis von Universalkirche und Ortskirche című művében* (Regensburg, Friedrich Pustet Verlag, 2009).

(0.3) A leírás módszertana

(0.3.1) Tradicionális ekkleziológiai módszertanok

Az ekkleziológia arra vállalkozik, hogy megértse az egyház természetét és küldetését. Az egyház *logos*-ának a meghatározására való törekvés mögött az a feltételezés áll, hogy mint minden más valóságnak, az egyháznak is pontosan kivehető (megkülönböztetett) természete van, melynek lényegét szisztematikus kutatással megfogalmazhatjuk. Ugyanakkor a történelmi és társadalmi valóságok, különösen a közösségek vagy intézmények gyakran évszázadokat átívelő folyamatok részei, aminek következtében állandóan fejlődnek és változnak. Ezért van az, hogy visszatekintve a kereszténység kétezeréves történelmére, számtalan ekkleziológiát találunk, melyek nézőpontjai, premisszái, alapértékei és megközelítési módszerei társadalom- és történelemfüggőek. Minden egyházzal szemben tehát számot kell adnia arról a perspektíváról és módszerről, amellyel dolgozik.

Ez a disszertáció tematikájában összehasonlító egyháztan, amely ezen belül is a *communio* fogalmára összpontosít. Az áttanulmányozott ekkleziológiai irodalomból az körvonalazódik, hogy a legtöbb tanulmány teológiai szempontok alapján közelíti meg az egyházat, annak szervezeti és kommunikációs vizsgálatára csak az elmúlt 50-60 évben születtek társadalomtudományi próbálkozások.

Az összehasonlító egyháztan⁴¹ abból áll, hogy rendezett és szisztematikus módon leírás és analízis tárgyává tesz egy-két vagy több ekkleziológiát az összehasonlítás végett. Ez több dolgot is jelent:

Egyrészt interdiszciplinaritást feltételez, azaz a történelem és más társadalomtudományok (pl. tudásszociológia, kommunikáció) részét képezik ennek az összehasonlító folyamatnak. Az egyházak közti különbség és ekkleziológiájuk nagymértékben történelmi és társadalmi produktumok. Ez azt jelenti, hogy egy világosan elkülöníthető ekkleziológia leírása figyelembe kell, hogy vegye azokat a társadalmi erőket, amelyek létrejöttében részt vettek.

⁴¹A legújabb tudományos munkák legalább ötféle összehasonlító egyháztanról számolnak be, melyeknek részletes bemutatása megtalálható: *Comparative Ecclesiology, Critical Investigations*, Ed. Mannion, G., London, t&t clark, 2008, pp. 195-199

Másrészt, egy adott egyház ekkleziológiája feltételez bizonyos, gondosan kiválasztott források felhasználását. Ez a munka például írott dokumentumokra (újszövetségi iratok, zsinati megnyilatkozások), és ismert ekkleziológiával foglalkozó teológusokra épít (első rész). A kiválasztás kritériuma két szempontra tagolható: egyfelől azok, akik reprezentatívak egyházuk ekkleziológiáját illetően.⁴² másfelől lényegesen hozzájárultak ahhoz, amit e munka tárgyalni kíván: a kommunió ekkleziológia felfogáshoz.⁴³

Harmadszor, az elemzés a társadalomtudományok (kommunikáció) szervezeteket leíró módszerét hívja segítségül, és azon keresztül jeleníti meg a különböző egyháztanokat (második rész). Ennek az értelmező eszköznek a használata nem arra törekszik, hogy a teológiai megfontolásokat reduktívvá tegye, hanem segítse önmaga megértésében és értelmezésében. Hídként szolgál az összehasonlításban akkor is, ha ez módszerében és formalitásában nem explicit módon jelenik meg. Tudatában vagyunk annak, hogy egy ilyen értelmező szuperstruktúra eltorzíthatja egy-egy egyház vagy szerző eredeti meglátását és gondolatát, főként, ha annak genealógiája nem ismerhető fel. De a részletes történelmi megvilágítást, és az adott körülmények teljes leírását (itt) legtöbbször mellőznünk kell. Továbbmenve, a módszer nem vállalkozik arra, hogy a hasonlóságokat vagy a kontrasztokat jobban kiemelve vagy elhallgatva haladjon előre, a cél inkább az, hogy egy-egy hagyományt hitelesen és tárgyilagosan mutasson be, rávilágítva arra, hogy a kommunió fogalma (és annak gyakorlati megvalósítása) mennyire van jelen leitmotivként.

Az összehasonlító egyháztan mint módszer nagy népszerűségnek örvend ökumenikus körökben. Ebben a műfajban egyik legismertebb és legtöbb nyelvre lefordított mű a katolikus Avery Dulles *“Az egyház modelljei”* címet viseli, melyben a szerző így foglalja össze a módszer lényegét: *“...általában arra a rendszeres kutatásra utal, amely vizsgálat tárgyává teszi a különböző felekezetek ekkleziológiájában a*

⁴² Amikor Luther ekkleziológiájáról beszélünk, tudatában vagyunk annak, hogy az nem azonos a lutheránus egyházzal, csupán meghatározó, irányt adó és inspiráló autoritása annak a fejlődésnek, ami utána következett. Reprezentatívnak lenni azt jelenti itt, hogy bizonyos szempontból típusként funkcionálni (és ennél fogva tiszta ideálként is).

⁴³ E dolgozat hiányossága, hogy nem tárgyalhatja teljes terjedelmében és kimerítően ezen munkákat, csak rövid összefoglalásokat ad, mivel legtöbb szerző maga is nagy terjedelemben, néha több kötetben írta meg saját egyháztani meglátásait. (pl. de Lubac, Congar, Küng, Ratzinger stb.)

hasznos és eltérő pontokat”⁴⁴. Dulles vállalkozását modellezésnek nevezte, teológusként távol tartotta magát az aspektus, a dimenzió vagy a típus elnevezésektől, mert ezzel is azt akarta kifejezni, hogy számára az egyház misztérium. “A misztériumok olyan valóságok, amelyekről nem lehet közvetlenül beszélni. Ha egyáltalán szólni akarunk róluk, akkor azokhoz az analógiákhoz kell fordulnunk, amelyeket a világban szerzett tapasztalatunk felkínál.”⁴⁵ E dolgozat célja, hogy az egyháztanon belül, a különféle modellekben vagy reprezentatív szerzők írásaiban feltérképezze a kommunikáció-ekkléziológia alapjait, meglátásait.

Annak ellenére, hogy a fogalom “összehasonlító egyháztan” újszerűnek hat, lényegében, a módszert illetően - megvizsgálni, artikulálni, összehasonlítani, néha egymással szembeállítani, hogy mit jelent egy keresztény közösség -, olyan régi, mint maga az egyház. Maga az újszövetségi szövegek is arról tesznek tanúságot, hogy számtalan (pluralista⁴⁶) közösségfelfogás, meglátás létezik egymás mellett, de ide sorolhatnánk az első jeruzsálemi zsinatot (Kr. u. 50-ből), vagy a páli levelek sokszínűségét, ahogyan az első egyház(közösségek) értelmezik önmagukat ad intra és ad extra. Nem elhanyagolandó megfontolásokat találunk a péteri, jánosi vagy Zsidókhöz írt levelekben, a Jelenések könyvében, melyek legalább hét “ekkléziológia” megkülönböztetésére adnak okot. Már az első századokban, a patrisztikus korban, a “katolikus” jelző megjelenésével, ugyanakkor a különféle egyházstruktúrák meglétével mint *modus operandi* megszületett de facto az összehasonlító egyháztan. A korai egyházban működő öt patriarchátus specifikus szolgálata, melyben Róma különösen az

⁴⁴ Dulles, A., *Az Egyház modelljei*, Budapest, Vigilia, 2003, p. 9.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 10.

⁴⁶ Ebben az írásban a *pluralizmust* pozitív értelemben használjuk, a különbségek meglétéét egy közös keretben értjük alatta (“*differences within a common framework*”). Másként kifejezve: egység a sokaságban. Nem olyan különbségekről van szó, amelyben nem lehetséges a mediatizáció, hanem olyan, amelyben az egység közös alapjainak a feltérképezése és megfogalmazása a cél. Nem olyan állapotot jelölünk vele, mely nem kívánatos egyes felekezeti ekkléziológiák szempontjából, hanem olyat, amely része a mai társadalomnak, az együttélés feltételeinek, következésképpen az egyházaknak. Továbbmenve, nem azonosítjuk a *relativizmussal* sem, mellyel összetévesztve (szándékosan vagy anélkül), negatívra minősítené a plurális állapotot. Joseph Ratzinger ilyen alapon ítélte el a brit John Hick pluralista teológiáját: “...in such an understanding of the Christian faith as Hick’s, concepts such as church, dogma and sacraments lose their unconditional character ... The notion of dialogue becomes the quintessence of the relativist creed and the antithesis of conversion and mission ...The relativist dissolution of Christology, and even more of ecclesiology, thus becomes a central commandment of religion.” idézve Mannion, G., ed. *Comparative Ecclesiology, Critical Investigations*, New York, T&T Clark, 2008. p. 32.

egységet képviselte, és a köztük fennálló különbségek kritikus distinkciója, bármennyire is anakronisztikusnak hangzik ma, egyfajta összehasonlító egyháztan volt.

A visszalépés egy szigorúbb és bizonyos értelemben szektásabb normatív ekkleziológiai gondolkodásmódhoz (más szavakkal egy elégtelen nyitottság és pozitív módszer hiányában, mely valamilyen formában mindig kísértette a közösségeket), visszafordíthatatlan és sajnálatos következményekkel járt az ezredfordulón, amikor a nyugati és keleti kereszténység egymást kiközösítette (1054). Ezt követően a 15. században a maradék Nyugat is felbomlott a belső értelmezések számos más, egymást kizáró közösségeire (egyházaira). Ma már retrospektív elmondhatjuk, hogy az egyháziak gondolkodásából hiányzott a szükséges pozitív, összehasonlításra és párbeszédre irányuló attitűd, amit első ízben a 19. századi új eszmei irányzatok tettek szükségessé: filozófiai, történelmi, társadalomtudományi és egyéb szélesebb kulturális irányzatok, melyek előkészítették 20. században az ökumenikus út járhatóságának alapjait.

Az új idők jelei ugyanakkor nem voltak mindenki számára egyértelműek. Voltak egyházak, mint pl. a római katolikus, mely "antimodernista" szemléletével minden szinten ellenezte a konstruktív együttműködést mind a hivatalos állásfoglalásában, mind a gyakorlati megvalósításban (ma vezető szerepet vállal az ökumenizmusban). Az egyházszakadások a tanúi a történelemben annak a privilegizált, abszolutista és kizárólagos felfogásoknak (melyben a másik fél hiányosnak van beállítva), hogy a párbeszéd mint kommunikációs forma fel se merült⁴⁷.

⁴⁷ A párbeszéd analógiáján ebben az esetben két ember közti beszélgetésre gondolok. Azaz mindkettőnek van meglátása és véleménye, mindkettő hallgat, amikor a másik fél beszél. Ami őket egybeköti, nem szükségszerűen az amijük van, vagy nem ugyanazon módon birtokolják, csupán ott van köztük harmadikként (tárgyként) a téma amiről beszélnek. A beszélgetésnek, természetesen, sok minden lehet a harmadik tárgya, pl. valamelyik fél, aki nyitottságával vagy zártságával különféle attitűdöket mutat a megértésre. Ez a harmadik az, ami mediatizál. A párbeszéd lényege, hogy teljesen tiszteletben tartjuk a beszélgető partner szabadságát és érvelésének hitelességét (a habermasi érvényességi igények alapján). Egy dialógus ilyen leírása természetesen csakis analógia lehet mert gyakorlati kivitelezésében számtalan formát, típust jeleníthet meg. A különbségeket lényegében a résztvevők motivációi és céljai határozzák meg. Például egy párbeszéd célja lehet az, hogy megváltoztassuk a másik véleményét és megnyerjük őt a magunk részére. Lehet ugyanakkor olyan tárgyalásszerű (*negotiation*) beszélgetés amelyben a felek bizonyos állítások mentén kompromisszumra törekzenek mindkét fél részéről. Lehet olyan indítatású, amikor mindkét fél tanulni akar a másiktól, ezáltal is lehetőséget adva egy olyan kreatívására, mely csakis közös erővel jöhet létre, miközben világos, hogy a megoldás mindkét fél perspektíváját tükrözi. (Ezeket az alapelveket megtalálhatjuk Lochlead, D., *The Dialogical Imperative: A Christian Reflection on Interfaith Encounter*, New York: Maryknoll, Orbis Books, 1988. p. 54-76.

Ha az ekkleziológia célja az, hogy az egyházat ideális (*in vitro*) és valós (*in vivo*) formájában megértse és megfogalmazza, akkor az összehasonlító egyháztan feladata, hogy a különféle felfogásokat és létező valóságokat (gyakran víziókat és ideálokat) közös és eltérő alapjukon leírjon, elemzés tárgyává tegyen. Elemzés tárgya lehet, mint ahogy ez a dolgozat is teszi, olyan egyértelmű jegyek megragadása, mint az egyház természete, missziója, tevékenysége vagy viszonya a világgal. Természetesen olyan szempontok is a kutatás tárgyát képezhetik, melyek egyes specifikus egyháztani hagyományokban jobban manifesztálódnak, például a földrajzi, társadalmi, kulturális, teológiai, liturgikus vagy missziológiai megfontolások. Ennek a munkának ez nem célja. Arra azonban törekszünk az összehasonlításban, hogy rákérdezzünk, amit az egyik helyi egyházzól állítunk azt egy másikról vagy az egyetemes egyházzól állíthatjuk-e?

A módszer alapja tehát a megértés, melynek első lépése a párbeszédre, nyitottságra és pluralizmusra (azaz kommunikációra) való készség és nem a belterjesség és exkluzivitás erősítése.

Meggyőződésünk, hogy az egyházban újonnan visszahozott kommunioról szóló diskurzus abból a mély meggyőződésből származik, hogy elismerjük és elfogadjuk az egyházak pluralitását és abból a vágyból, hogy ezekben valami közös összekötő kapcsot találjunk. Ha sikerül egy klasszikus univerzalista (doktrinális) felfogásból egy történelemtudatos, empirista felfogásba úgy átváltanunk, hogy mindez (a globális, plurális, kommuniótípusú modellek) mögött ne lássunk egy totalitárius és imperialista vállalkozást, hanem egy mindent átfogó és egymáshoz kapcsoló transzcendentális megfontolást, akkor van esélyünk a közös együttélésre a szeretetben (kommunióban). Az Egyház egy ilyen transzcendentális természetének a "kitapintása" nem származhat egyes felekezetek elsőbbségének vagy tökéletességének a túlhangsúlyozásából, hanem csakis azoknak az elemeknek a felsorolásából, amelyek sokakban közösek. Ezen közös pontok megtalálása nemcsak pozitív értelmet tulajdonít a plurális valóságnak, hanem kiküszöböli a versenyhelyzetet az egyházak egymással szemben tulajdonított kommunikációjából, és visszaszorítja a gyanút a másikkal szemben. Az összehasonlító egyháztan ugyanakkor nem szolgál csak deskripcióként. Adhat gyakorlati vagy morális irányt, vagy ösztönzőleg hathat a helyi és egyetemes egyház számára. Épp ez a módszer nagyszerű tulajdonsága, hogy miután rámutat a

történelmi-társadalmi különbségekre, képes rámutatni azokra a közös dimenziókra, amelyek mindegyik számára közősek.

A közös vonások⁴⁸ egyike minden bizonnyal az a) Írások figyelembe vétele, ahol az egyházi közösségek lényeges szempontjait tetten érhetjük; b) hűnek kell lennie a hit struktúrájának a folytonossághoz, nem elégséges egy-egy karizmatikus vezető hitére alapozni az egyházat. A hagyomány és a történelmi folytonosság minden jelenkori egyház életének a forrásául szolgál. A teológiájának (és egyháztanának) c) koherensnek és érthetőnek kell lennie. A keresztény hit tartalma mindig egy transzcendens misztérium marad, és mint a hitnek tárgya, felfoghatatlan. Ennek ellenére a hit tárgyának a kvalitását nem használhatjuk arra, hogy az egyház alapvető struktúráit misztifikáljuk általuk. Éppen ezért bízunk abban, hogy egy összehasonlító munka során rámutathatunk azokra a reprezentatív jegyekre, amelyek megvédenek attól, hogy túl gyorsan a misztérium jellegre hivatkozzunk. Nem utolsó sorban minden teológiai nyelvezet életképességét az adja, hogy mennyire d) képes a keresztény életet előmozdítani. Ezt a teológiai kitétel átfordíthatjuk az egyházi (közösségi) életre úgy, hogy képes legyen a közös emberi tapasztalat előmozdítására. Az egyházaknak mindig keresni kell a kommuniót más egyházakkal. A kommunió legalapvetőbb feltétele pedig az egymás kölcsönös elismerése. Az az ekkléziológia, amely minden kapcsolatot elutasít egy másik egyházzal, nem mondhatja magát autentikusnak. Ez a kritérium tehát egyszerre pozitív és negatív: kizárja az excentrikusságot és sürgeti a befogadó (inkluzív) nyelvezetet és struktúrát.

Amellett érvelünk, hogy lehetséges a keresztény élet a különféle egyházakban, mert szemmel láthatólag minden egyház a hagyományos jegyek (apostoli, szent, katolikus és egy) megőrzésére és fenntartására törekszik. Nincs igazi egyházi élet az apostoli hagyomány nélkül, és nincs olyan egyház, ami ne lenne “élő” a Szentlélekben.

Mielőtt az összehasonlítás részleteibe bocsátkoznánk, le kell szögeznünk, hogy az egyházzal gondolkodva a teológusok is törekedtek arra, hogy amennyire csak lehet, annak “emberi és isteni,” “látható és láthatatlan” elemeit megkülönböztessék, még akkor is, ha ezt legtöbbször teológiai megfontolásokból tették. Ezt a két teológiai

⁴⁸ Rausch, Th., *Towards a Truly Catholic Church, An Ecclesiology for the Third Millennium*, Collegeville, Minnesota, Liturgical Press, 2005, pp. 108-116.

megközelítési módot (nagyon tág keretként) hívja a modernkori ekkleziológia “felülről jövő” (*deduktív*), illetve “alulról jövő” (*induktív*) ekkleziológiának.⁴⁹

(0.3.1.1) *Egy felülről jövő ekkleziológia alapjai*

A felülről jövő ekkleziológia absztrakt modelljét hat pontban lehet(ne) megfogalmazni.⁵⁰ Ezek a szempontok nem magának az egyháznak a tartalmát jellemzik, hanem azt a módszert vagy megközelítést, ahogyan a megértés történik. Együttesen visszatükrözik azt a tipikus fenomenológiát, ahogyan teológiailag egyesek az egyházzal gondolkodnak.⁵¹

(0.3.1.1.1) *Történelmi-társadalmi kontextust mellőző*

A felülről jövő ekkleziológiai módszer úgy határozza meg az egyház természetét és struktúráját, mint amely minden adott társadalmi-történelmi kontextust transzcendál. A valós egyház, természetesen, mindig is a történelemben létezett: közel két ezer éves, része volt számtalan kultúrának és korszaknak, és ma is különböző

⁴⁹ Ezek a kategóriák csak akkor működnek hatásosan, ha azok heurisztikus jellegét szem előtt tartjuk. Azaz, ezek a kategóriák csupán eszközök vagy prezentációs módok arra, hogy dolgokat egymással szembe állítva jobban kiderüljön az ellentét. Ez azt jelenti, hogy típusokat (modelleket) konstruálunk, ahol a valóságban a típusok nem léteznek, és nem is írnak le egy partikuláris létezőt, hanem megjelenítenek egy konstruált ideát, mellyel szemben a létező valóságokat mérjük. Amikor a típusok tárgyiasodnak, a mi esetünkben, amikor állítanak valamit bizonyos ekkleziológiákról vagy szerzőkről, attól kezdve ezek az objektivációk a kategóriákat vagy típusokat funkciótlaná teszik, azaz a valóság karikatúráivá válnak. De mindaddig, amíg ezek a típusok hordoznak valami ideálisat a valóságra vonatkozóan, addig hasznosak maradnak mint ideálok, és még arra is szolgálnak, hogy bizonyos egyházak vagy szerzők ekkleziológiájára adekvátnan reflektáljanak.

Max Weber amikor típusok felállításáról beszél, akkor az ideáltípust tiszta lényegként jellemzi: teljes, érthető, minden ambiguitás nélküli. Minél élesebben és pontosabban van egy típus megkonstruálva, mondja, annál valótlanabb az ambiguitása és jobban szolgálja a valóság feltárását (a kontraszt lévén) és ezáltal betölti azt a módszeres funkcióját, hogy tisztázzon, osztályozzon és magyarázatokkal adjon. (Max Weber, *The Theory of Social and Economic Organization*, New York, Free Press, 1964, pp. 92, 111.)

⁵⁰ Mannion, G., *Ecclesiology and Postmodernity, Questions of the Church in Our Time*, Collegeville, Minnesota, Liturgical Press, 2007, pp. 43-52.

⁵¹ A teljesség kedvéért a későbbiekben szintén hat pontban fogalmazzuk meg azokat a korrekciós szempontokat, melyek az alulról jövő ekkleziológiát jellemzik.

társadalmakban és nemzetek keretében áll fenn. Ennek ellenére a felülről jövő egyháztannak nem célja, hogy kutassa vagy kimutassa az egyház kulturális sokszínűségét, annak csupán változatlan és állandó lényegét, természetét állítja érdeklődése centrumába. Az egyház lényege azokból az elemekből áll, amelyek transzcendálnak minden pillanatnyiságot és kontextualitást. Az egyház természetét tehát absztrakt módon kell kinyerni abból, amit óvatosan le tudunk hámozni arról, ami időleges és partikuláris. Ezeknek a lényegi jegyeknek a megfogalmazása egyfajta exkluzivista irányt jelent, mely előre megszabja a határokat olyan közösségi formálódások megakadályozására, amelyek egyházként (annak teljes igényével vagy csak hasonló közösségformaként) bukkannak fel, de a felülről jövő teológia nem tartja annak. Ez a gondolkodásmód olyan klasszikus teológiai módszer, mely teljesen figyelmen kívül hagyja a történelmi-társadalmi és plurális perspektívákat az intézmények életéből.

(0.3.1.1.2) Önmagából indul ki

A legtöbb egyház saját ekkleziológiáját hagyományosan felülről jövőként értelmezi és legitimálja. Nemcsak önmagát, de másokat is saját kritériumai alapján tekint magával kommunióban levőnek vagy esélyesnek. S ahogy már mondtuk, az ekkleziológiák pluralitása jellemzi a széles konfesszionális spektrumot. A felülről jövő ekkleziológia számára az egyház doktrinálisan egy, és annak korrekt formája természetesen épp abban az egyházban van, amely ezt így megfogalmazza. Saját egyházának doktrínája adja tehát az egyház(mivolt) normáját, következésképpen az interpretáció is zárt, és minden magyarázatért a saját hagyományához fordul. A felülről jövő ekkleziológia a következő dialektikát mutatja: egyrészt egy olyan sajátos hagyományról van szó, mely szemben áll másokkal és kontrollálja teológusai és mindazok gondolkodását, akikhez írásaik szólnak; másrészt, saját egyháztani felfogását kiterjedtnek tekinti az egyetemes egyházra, de azt a maga zárt rendszeréből teszi. Mivel önmagát tekinti az egy és igaz egyháznak, azt is meghatározza, amilyennek az egész egyháznak lennie kellene.

(0.3.1.1.3) Tekintélyen alapul

A keresztény teológiában általánosan véve a Szentírás a mérvadó. A katolikus egyházban ehhez még hozzájön a Szentagyomány és a zsinatok, amelyeket a Magisztérium⁵² abszolút tekintéllyel interpretál. A felülről jövő ekkleziológiák úgy tekintenek ezekre a forrásokra, mint megkérdőjelezhetetlenekre, és amelyeket mindenki elismer. Az egyházzal szülő tanítása legtöbbször bennfoglaltatik ezekben a hagyományos megfogalmazásokban, mindenkor önértelmezésében pedig ezekhez nyúl vissza, onnan meríti doktrinális nyelvezetét, azokat tekinti normatívnak. A hagyományos szövegezéseken alapuló ekkleziológiák sajátja, hogy úgy állítják be az egyházat, mint ami a világgal és az emberi kultúrával szemben áll. A világ úgy konceptualizálódik, mint ami az egyházon kívül esik (szekuláris) vagy ami teljesen idegen a szakrálisról, amelyet csak az egyház jeleníthet meg. A Római Katolikus Egyház (II. Vatikáni Zsinat előtti) önmeghatározásában és szóhasználatában ez úgy jelent meg mint a természetfeletti szembenállítása a “csupán” természetes, “elesett”, “bűnös” világgal. A természetfeletti mintegy “felemeli” és “átalakítja” a természetes rendet, következésképpen az egyház a világtól szeparáltan létezik, valahol “fölötte”. Az erről szóló nyelvezetet a kinyilatkoztatásból kapjuk, és hittel fogadjuk.

(0.3.1.1.4) Az egyház eredete doktrinális

Az egyház egy történelmi-társadalmi mozgalom is és a különféle felekezetek mind-mind társadalmi intézmények, különböző szervezeti formákkal. A történelemkritika eredményeként erről a tényről minden egyháznak számot kell tudnia adni. A felülről jövő ekkleziológiák a történelmiséget nem kritikai formában, hanem doktrinálisan értelmezik: az isteni gondviselés direkt vezetett az egyház létrejöttéhez; Isten többé-kevésbé direkt módon akarta az egyházat Jézus művében; a Szentlélek direkt módon irányítja az egyház fejlődését a történelemben az első pünkösdi óta stb. Ezen gondolkodás számára legtöbbet idézett forrás az Újszövetség és a páli levelek, ahogyan azokban a Szentlélek működése megjelenik, azaz közvetlen módon alakítja az egyház

⁵² a Római Katolikus Egyház Tanítóhivatala.

terjedését és a közösségek kialakulását. A történelmi eredet értelmezése a kinyilatkoztatott tanítás autoritása által történik. Függetlenül attól, hogy milyen körülmények között ment végbe a fejlődés az egyházban, az mindig Isten akarta és terve szerint történt. Másrészt az egyház alapvető formáját, beleértve a struktúrákat, Jézus Krisztus maga hozta létre; amit ma látunk az egyházi struktúrában és hierarchiában, az a Szentlélek erejéből, embrió formájában benne volt Jézus és az apostolok kapcsolatában.

(0.3.1.1.5.) Krisztusközpontú szemlélet

A felülről jövő ekkleziológia csakis egy felülről jövő krisztológiából következik. Jézus Krisztus az egyház feje, az örök Fiú, aki a názáreti Jézusban megtestesült, és aki a halottaiból feltámadt. Természete kétféleképpen értelmeződik: egyrészt mint a názáreti, aki valamikor élt, és mint a feltámadott örök Fiú, aki szakrálisan mindig jelen van az egyházban. Másrészt mint történelmi személy az egyház alapítója, mely az idők folyamán elnyerte intézményi formáját, de Krisztus az, aki benne van az egyházi struktúra különféle formáiban: megtalálható az egyházban, a szent szövegekben, a pápában, a püspökökben, a gyülekezetek papjaiban, a szentségekben, és minden keresztényben stb. A felülről jövő teológia számára a megtestesülés nem egyszeri alkalom, hanem egy állapot, a Feltámadt misztikus módon mindig jelen van az egyházban. Az egyház mint Krisztus Misztikus Teste-kép megerősíti és egyúttal plauzibilissé is teszi sokak számára ezt a vallási élményt. Krisztus a fő, és az egyházában működő Lelke is alárendelt helyet kap ebben a viszonyban.

A krisztológiának ez a központi témája fontos ekkleziológiai következményekkel jár. Legtöbb "történelmi" keresztény egyház túllépett azon a nézeten, hogy az üdvösség kizárólag a tagjaiknak jár. Ugyanakkor legtöbb egyház kitart amellett, hogy a krisztusesemény okozza minden ember üdvösségét, és ez bennfoglaltan Krisztus kegyelme által történik. Következésképpen, akkor is, ha kifejezetten nem állítják, hogy az egyház lényeges az üdvösséghez, Krisztus megváltói mivolta miatt a kereszténység (az egyház) felsőbbrendű minden más vallásnál. Így lesz a krisztuscentrikus teologizálás ekkleziológia-centrikussá.

(0.3.1.1.6.) *Struktúra és szolgálatok*

Ha az egyház önértelmezése doktrinális és krisztocentrikus, akkor strukturális felépítése is hierarchikus egyházszervezetet mutat formájában és szolgálatában. A hatalom és a tekintély szintjei Istentől származnak és tőle szállnak alá. A II. Vatikáni Zsinat előtti felfogásban a következő módon képzelték el a hierarchiát: Isten, Krisztus, Lélek, Péter, pápa, püspök, pap és laikusok. Ez a struktúra a világegyetemről alkotott (kopernikusz előtti) monarchikus képnek a visszatükröződése is volt egyben: Isten a teremtő, Krisztus a megváltó és egyházalapító, a Szentlélek az egyház mozgató ereje. A laikusok csupán passzív tagok, akik engedelmesen hallgatnak a vezetők utasításaira, akik viszont ezeket közvetlenül a Szentlélektől kapják. Az egyházat mint intézményt Isten akarta, Jézusban és a Lélekben közölte önmagát, ezáltal az egyház “szent” intézmény. S ha az intézmény maga “szent”, akkor az intézmény bizonyos részei is: szövegek, szentségek, intézményi szereplők (püspökök, papok). Továbbá, ha Isten Szava szent, akkor azok is, akik arra hivatottak, hogy továbbadják, hirdessék. A pap, főként, amikor az Eukarisztiát celebrálja, az Evangéliumot hirdeti vagy bűnöket bocsát meg, *Alter Christusként* van jelen.

Legtöbb egyházban konstitutív alap, hogy az Írások és a keresztség isteni intézmények. A római katolikus egyházban ehhez még hozzájárul az is, hogy a hármas struktúra: pápa, püspök, pap szintén az egyház struktúrájának isteni alapításából következik.

A Római Katolikus Magisztérium például kétféle képpen igazolja tekintélyét: a múlt hagyományainak hű őrzéséből és illetékes interpretációjából; valamint abból a karizmatikus képességéből, hogy bármely kort átívelően képes az igazságot (hit és erkölcs dolgában) megérteni és értelmezni. Sok egyház nyilatkozik ebben hasonlóan önmagáról.

(0.3.1.2.) Egy alulról jövő ekkleziológia alapjai⁵³

Az alulról jövő ekkleziológia - szemben a doktrinálisan megfogalmazott, felülről jövővel - annak a híve, hogy módszerébe szervesen beépíti a kontextust, a szituációt és a megfigyelő álláspontját. Vagyis állítja, hogy megértésének a nézőpontja szükségszerűen része a megértés folyamatának.⁵⁴ Paul Tillich teológiai módszerében ezt nevezte korrelációnak.⁵⁵ Tény, hogy az egyház önmaga megértésében nem mellőzheti azokat a meghatározó faktorokat, melyek a legújabb időben komoly kihívást jelentenek minden vallásra, transzcendensre apelláló közösség számára. Sokan tudatában vannak ezeknek az új fejleményeknek, módszeres felsorolásuk fontos ekkleziológiai következményeket jelenthetnek. A kontraszt kedvéért tehát ugyancsak hat pontban soroljuk fel az "alulról jövő" ekkleziológia ismérveit.

(0.3.1.2.1) Történelem- és társadalomtudatos

Az ekkleziológia felismeri minden egyes esemény partikularitását, individualitását és megismételhetetlenségét, bizonyos értelemben deszakralizálja és "gondviselésmentessé" teszi a történelmet. Rámutat annak kaotikusságára, a jelen újdonságára, a múlt értelmezésének a relatív voltára azáltal, hogy minden álláspont sajátosságát kiemeli. A történelem egy változó múlt, mely mindig nyitott újabb és újabb (jövőbe mutató) interpretációkra.⁵⁶

⁵³ Lakeland, P., *Church, Living Communion*, Collegeville, Minnesota, Liturgical Press, 2009, pp. 120-131.

⁵⁴ Ezen alapszik az ősi, Aquinói szt. Tamás által megfogalmazott ismeretelméleti axióma: "Cognitio est in cognoscente secundum modum cognoscentis." (*Summa Theologiae*. II-II, 1,2.)

⁵⁵ The key to understanding Tillich's theology is what he calls the "method of correlation." It is an approach that correlates insights from Christian revelation with the issues raised by existential psychological, and philosophical analysis. (http://en.wikipedia.org/wiki/Paul_Tillich#Method_of_correlation) "A method of correlation means that theological understanding arises out of conjunction of theological data or sources with the context or situation of a particular culture in order to bear meaning and relevance for that culture. In other words, our present situation enters into our understanding whether we are aware of it or not."

⁵⁶ O'Malley, W. J., "Reform, Historical Consciousness, and Vatican II's Aggiornamento", *Tradition and Transition: Historical Perspective on Vatican II*, Wilmington, 1989, p. 73-77

A történelmiségről sokan vélik úgy, hogy az a modern ekkleziológiák kereteként működik, de ez gyakran csak absztrakt fogalomként jelenik meg, aminek nincs hatása a megfogalmazottakra. Olyan szemléletmód, amely egyszerre hordoz negatív és pozitív szempontokat: felszabadíthat a múlt abszolutizálástól, de okozhat elbizonytalanodást is. Amikor összeköt a múlttal, fontos identitással vértéz fel, ugyanakkor megakadályozhatja a kommunikációt más hagyományokkal. Az egyház egyszerre kötött a múltjához és felszabadított annak sajátosságaitól: azért kell tanulmányozni a múlt történelmi, változó adatait, hogy szabadabbá váljunk benne a jövőre nézve.⁵⁷ Az Egyházak Világtanácsának ökumenikus mozgalma és a II. Vatikáni Zsinat felismerték a plurális helyzetet, és arra ösztönöznek, hogy lépünk párbeszédbe a modern világgal, annak színes történelmével és kultúrájával minden szinten. A történelem-tudatosság segít abban, hogy felismerjük az egyház struktúráit: hogyan formálták azokat a különféle korok társadalmi formái és ideái. Mi következik ebből a ma egyháza számára? Egy Istentől származó és általa szándékolt hierarchikus egyházstruktúra mit jelent ebben a történelemtudatos korban, mint a mienk? Ha a struktúra és szerepek teljesen történelmi fejlődésként és társadalmi produktumokként értelmezhetők, akkor hogyan és hol lehet az isteni érvényességeket felismerni?

Az ekkleziológia tulajdonsága, hogy mindig fennáll az ideális és reális elemek közti megtermékenyítő feszültség. Az ekkleziológia mint normatív diszciplína arra törekszik, hogy az egyházat megváltoztassa azáltal, hogy ideálokat tár eléje, amelyeknek mindig a valóság közelében kell járniuk, és valós lehetőséget kell kínálniuk.⁵⁸

Egy adekvát ekkleziológia éppen ezért teret ad a társadalmi és (kultúr)antropológiai elemzésnek, ahogyan azok emberi csoportokat, mozgalmakat, szervezeteket és közösségeket vizsgálják. A társadalomtudományok a személyt explicit módon tekintik szociális lénynek, ez pedig egy más elemzési szintet adhat annak megértésében, hogy mit jelent egyháznak, egyházban lenni. Egy ilyen elemzés rálátást ad arra, hogy egyrészt az egyház fejlődésében közös mintákat vegyünk észre, másrészt arra is, hogy az általuk formált társadalmi habitusok és szokások olyan alapvető emberi

⁵⁷ Berger, P., *Ibid.*, pp. 42-43.

⁵⁸ Prusak, B., „Newness amid Continuity in the Future of the Church: God’s Will and Human Agency Guided by the Spirit”, in Mannion, G., Ed., *Comparative Ecclesiology, Critical Investigations*, London, T&T Clark, 2008, pp. 151-167.

szükségletekhez köthetők, melyek transzcendálnak mindenféle esetlegességet. Ezek a különféle perspektívából történő társadalmi elemzések olyan adatokkal szolgálhatnak a történetiség számára, amelyek túlmutatnak az időleges és helyi közvetlenség felszínén.

(0.3.1.2.2) *A pluralitásból kiinduló*

A globalizáció, a pluralizmus és a gyors információ terjedés nagy kihívást jelent az ekkleziológiák számára. Ma már tudatában vagyunk annak, hogy a vallások sokszínűsége nem negatív tény, hanem annak a gazdagságnak a kifejeződése, hogy Isten milyen sokféle módon képes az emberiséggel kommunikálni. Ezt a sokféleséget önmagában egy vallás sem lett volna képes teljességében megjeleníteni. Schillebeeckx szavaival:

“...there is more religious truth in all the religions together than in one particular religion...the multiplicity of religions is not an evil which needs to be removed, but rather a wealth which is to be welcomed and enjoyed by all.”⁵⁹

A II. Vatikáni Zsinat elismerte, hogy más vallások is Isten üdvösségének hordozói. Ez azt jelenti, hogyha Isten kegyelme minden ember számára fel van ajánlva – és ez a kegyelem mindig a konkrét történelmi helyzetükben jelentkezik –, akkor el kell ismerni, hogy azok a vallások is Isten kegyelmének közvetítői itt és most. Rahner rámutat, hogy ezen okoknál fogva úgy kell tekintenünk más vallásokra is, mint Istentől akartakra.⁶⁰ Az Egyházak Világtanácsa és a II. Vatikáni Zsinat egyaránt leszögezi, hogy a régi alapelv, miszerint “az egyházon kívül nincs üdvösség” nemcsak, hogy nem tartható, hanem elismeri, hogy Isten kegyelme minden embernek szól. Schillebeeckx szavaival:

⁵⁹ Schillebeeckx, E., *Church: The Human Story of God*, New York, Crossroad, 1990, p. 166-167.

⁶⁰ Rahner, K., “Christianity and the Non-Christian Religions”, *Theological Investigations V.* (Baltimore. Helicon Press, 1966, p. 115-116.

“the world and not the church is the ordinary place of salvation and that there is no salvation outside the world.”⁶¹

Aminek tanúi vagyunk tehát, nem más, mint annak tudatosítása, hogy Isten effektíven van jelen az emberek életében. Az egyháznak újra és újra meg kell fogalmazni, hogy mit ért az alatt, hogy ő Isten üdvözítő akaratának eszköze. Sokan arról tanúskodnak, hogy Isten világban való jelenléte transzcendálja az egyházat. Isten Országá az egész világ, nem csupán a szűk értelemben vett egyház, ahogy azt a régi “ekkleziócentrikus” doktrínák megfogalmazták. Ezek és hasonló ideák központi szerepet nyertek az utóbbi évtizedekben az ekkleziológusok munkáiban. A II. Vatikáni Zsinat történelmi fontosságú dokumentumokat adott a római katolikus egyháznak misszióját illetően azáltal, hogy újrafogalmazta az egyházat a világ viszonyában (*Gaudium et Spes, Lumen Gentium, Ad Gentes*). Ezekben az egyház mint nyitott intézményt fogja fel önmagát, melynek lényege a világ szolgálata azáltal, hogy értéket közvetít a számára. Az egyház nem egy zárt rendszer, mely önmaga boldogulásán dolgozik, hanem missziós küldetése van a világban.⁶²

(0.3.1.2.3) A participáción alapul

A nagyfokú szekularizáció és individualizmus leginkább az európai kultúrát érinti.⁶³ Ha nem hagyományosan tesszük fel a kérdést, hogy milyen vallású a mai ember, hanem úgy, hogy milyen a mai ember vallásossága, egyrészt egész más válaszokat kapunk, másrészt kiderül, hogy a mai szekularizált ember is vallásos a “*pick and choose*”, “*patchwork*”, vagy “*bricolage*” értelmében.⁶⁴ (Ugyanakkor a második és a harmadik világban a fundamentalizmus és az elektronikus egyházak terjedése és

⁶¹ Schillebeeckx, E., *Ibid.*, pp. 5-15.

⁶² Schillebeeckx, E., *Ibid.*, pp. 187-223.

⁶³ Berger, P., *The Sacred Canopy, Elements of a Sociological Theory of Religion*, London, Anchor Books, 1967, pp. 105-127.

⁶⁴ Szilczl, D., *Vallás - tapasztalat - kommunikáció, A szakrális mint felkészültség*, Doktori disszertáció, PTE, 2009. p. 17-18.

felerősödése ennek az ellenkezőjét bizonyítja.) Kihívásként jelentkezik a hagyományos egyházak doktrínája és azok kommunikációja számára, hogy a nyugati ember sokkal individualistább, és nem vállal úgy szerepet az egyházban, mint régen. Úgy is mondhatnánk, hogy az egyházi participáció önkéntes aktivitás lett. A mai ember nem tapasztal semmiféle nyilvános, társadalmi vagy politikai nyomást, hogy aktívabb legyen ezekben az intézményekben. Maga a katolikus vallásgyakorlás sem úgy létezik tagjai fejében (minden kötelező egyházi törvényelőírás ellenére), mint az üdvösség egyetlen eszköze, következésképpen úgy élik meg az emberek, mint önkéntes szövetséget, amelyet akkor választ az ember, ha akar. Rahner megfogalmazásában: a nyugati szekularizált társadalmakban, melyek bizonyos történelemtudatosságban élnek és nyitottak a plurális tapasztalatra, az egyháztagság egyre inkább egy személyes elköteleződést jelent.⁶⁵ Ezeknek a tényeknek a függvényében számtalan további kérdés merül fel az egyházi autoritás gyakorlására és a megnyilatkozásokra vonatkozóan, amelyeket itt nem részletezhetünk.

(0.3.1.2.4) Az Egyház empirikus valóság

Az alulról jövő ekkleziológia tárgya mindenekelőtt a konkrét közösség kell, hogy legyen, ahogyan az kibontakozik a konkrét történelmi-társadalmi valóságban, nem veszítve szem elől annak eszkatológikus reményét.

“...ecclesiology cannot be restricted to the interpretation of statements about the church, whether these be biblical, traditional, liturgical, magisterial, theological, or other...”⁶⁶

Hagyományos kijelentések természetesen részét képezik az egyház önértelmezésének, de nem helyettesíthetik a jelen valóságra való alkalmazásukat:

⁶⁵ Rahner, K., *The Shape of the Church to Come*, London: SPCK, 1974, p. 57-58.

⁶⁶ Komonchak, A. J., “Ecclesiology and Social Theory: A Methodological Essay”, *The Thomist* 45 (1981), p. 273.

“...the biblical, traditional, dogmatic, and theological language always refers to a concrete social reality constructed around the transformed intersubjectivity of concrete persons in the world.”⁶⁷

Az empirikus Egyház mindig egy emberi valóság, mely társadalmi és szervezeti módszerekkel leírható és elemezhető. Akik az Egyház isteni eredetét és annak transzcendentális jellegét hangsúlyozzák, kitanak emellett, hogy nem lehet azt egy akármilyen emberi intézményhez hasonlítani, és arra redukálni. Ennek azonban nem kell szükségszerűen így lennie:

“Whatever Christian faith may say about the divine origin, center, and goal of the church, it never pretends that the church does not stand on this side of the distinction between Creator and creature. The church is not God; it is not Jesus Christ; it is not the Holy Spirit. If the church is the People of God, the Body of Christ, the Temple of the Holy Spirit, it is all of these as human reality, that is, because certain events occur within the mutually related consciousness of a group of human beings.”⁶⁸

A kijelentést, hogy az Egyház egy emberi közösség, nem exkluzíven kell érteni, hogy az tagadná az Egyház bármiféle kapcsolatát a transzcendenssel, épp ellenkezőleg, az emberi aspektus az alapja az Istennel való kapcsolatának. Az empirikus, emberi (társadalmi-történelmi) Egyház kell, hogy az egyháztan alapvető referenciája legyen, amikor Egyházzól beszélünk. Az Egyház egy társadalmi jelenség, következésképpen nem foghatjuk fel úgy, mint egy platonikus ideát, mely a történelmen kívül vagy afölött létezik, mintha annak természetét csak a kinyilatkoztatásból kapta volna a keresztény közösség. Az Egyház szervezeti életében lezajlott folyamatok is azt bizonyítják, hogy alá van vetve a társadalom összes törvényének és viszontagságának és nem mentes azoktól. Ez nem mond ellene annak a megállapításnak, hogy az Egyház egy teológiaiailag is megfogalmazható dimenzióval rendelkezik. A kutatásnak csupán el kell határolódnia egy teológiai redukcionizmustól:

⁶⁷ Ibid., p. 274.

⁶⁸ Ibid., p. 269.

“By theological reductionism we mean the exclusive use of Biblical and doctrinal language in the interpretation of the church ... A doctrinal reductionism refuses to take seriously the human elements in the church’s life, or if it acknowledges them it does not explore or explicate them except in doctrinal language.”⁶⁹

A teológiai redukcionizmus egy módszertani tévedés, állítja Gustafson, mely úgy értelmezi az Egyházat, mintha annak semmi köze nem volna más emberi közösség szervezeti felépítéséhez, kommunikációs stratégiájához. Az Egyház egyszerre történelmi-társadalmi, emberi és teológiai valóság. A kettő módszeresen elválasztható egymástól, de egy empirikus leírásban egyik dimenziót se szabad figyelmen kívül hagyni. Az Egyházban egyszerre van jelen a kapcsolat Istennel és a világgal. Az Egyház a hit által kapcsolódik Istenhez, abban az önértelmezésében, hogy Isten kegyelméből jött létre. Az Egyház teológiai értelemben mindig több mint önkéntes szövetkezés, azaz több, mintha olyan csoport lenne, mely teljesen emberi kezdeményezés alapján jön össze. A valós és dinamikus istenkapcsolat adja annak a valóságát, ami maga az Egyház. Az Egyháznak ugyanakkor egy horizontális és történelmi kapcsolata is van a világgal és a történelemmel. Egy a sok más társadalmi csoport és entitás közül. Elvileg az egyház belső dinamikája nem különbözik más társadalmi entitások mechanizmusától akkor sem, ha a közösség maga világosan el is tudja választani az Istennel való belső percepcióját más szervezetekétől. Az Egyház mint intézmény megérthető a társadalomtudományok leírásai által, és önértelmezése követi a tudásszociológia elveit.⁷⁰ Schillebeeckx úgy fogalmaz, az Egyház egyetlen valóság a történelemben, de megérthető két különféle egymásra nem leredukálható nyelven.⁷¹ A teológia az Egyházat az Istenhez való viszonyában írja le, míg a kritikai, társadalomtudományi megközelítés arról ad számot, hogy mi jellemzi az Egyházat mint társadalmi intézményt.

⁶⁹ Gustafson, M.J., *Treasure in Earthen Vessels: The Church as a Human Community*, New York: Harper & Brothers, 1961, p. 100.

⁷⁰ Berger, P., *Ibid.*, pp. 29-53.

⁷¹ Schillebeeckx, E., *Ibid.*, pp. 210-213.

(0.3.1.2.5) *Pneumacentrikus szemlélet*

A "Lélek" szimbóluma a zsidó-keresztény Írásokban azt jelenti, ahogyan Isten immanens módon jelen van, és aktív a világban: a teremtésben, a prófétákban, a karizmatikus vezetőkben. Hasonló módon Isten Lelkéről (a Szentlélekről) beszélünk akkor, amikor közösségek életében, szellemiségében, közös cselekvésében véljük felfedezni. Jézus fellépésekor egyértelmű volt hallgatói számára, hogy Isten Lelke működött benne. Lukács Evangéliuma dramatikusan és erőteljesen hangsúlyozza Isten Lelkének a kiáradását, ahogyan az apostolok Jézus nevében tevékenykednek és hirdetik Isten Országát szerte a világon. Az egyház tehát Isten Lelkének azon közössége, melyben a Lélek kiárad a történelemre Jézus nevében. A feltámadt jelenléte és Isten Lelkének a működése az Egyházban felcserélhető formában található a korai iratokban, éppen ezért sem következetességet, sem racionalitást nem kereshetünk bennük. A teológia szimbolikus nyelvezete nem ad lehetőséget szűk vagy exkluzív definíciókra ezen a téren⁷². Az újszövetségi írások sok szerzőnek és különböző kontextusoknak a gyűjteménye, mely olyan tapasztalatokról és értelmezésekről számol be, melyek egyszerre gondozatlanok, átfedőek, nem szisztematikusak és plurálisak. Történelmi-társadalmi megfontolások alapján aligha mondhatjuk, hogy Jézus maga alapította a keresztény egyházak struktúráját (mint ahogyan azt a felülről jövő ekklezológia teszi), sőt azt is szem előtt kell tartani az egyház genezisében, hogy hosszú időnek kellett eltelnie, amíg tanítványai a názáreti Jézusban felismerték a hit által a Krisztust. Számos faktor inkább azt sugallja, hogy az „Isten mint Lélek” szimbólum jobban kifejezi Isten aktivitását az Egyház létrejöttében, mint a "Krisztus" szimbólum. Isten Lelke mint szimbólum egyszerre jelenti az isteni jelenlétet, erőt, energiát, inspirációt és lelkesedést, amely során a jézusmozgalom elindult. A kettőt persze nem választhatjuk teljesen külön, mert Isten Lelkének a működése a keresztény közösségben szorosan kapcsolódik, mintegy táplálkozik Jézus személyéből. A Lélek az, amely Jézust adja a közösségnek, és ezáltal köti össze a múltat, jelent és jövőt. A pneumacentrikus egyházfelfogás sajátja, hogy sokkal inkább helyet ad a közösség dinamikájának, ahogyan benne Isten működik, és nem úgy fogja fel, mint egy kívülről érkező hatalmat.

⁷² Tillard, J.-M.R., *Church of Churches, The Ecclesiology of Communion*, Minnesota, Collegeville, Liturgical Press, 1987, pp. 2-29.

(0.3.1.2.6) *Struktúra és szolgálatok*

Az alulról jövő ekkleziológia úgy tekint az egyházra, mint egyetlen valóságra, melynek két dimenziója van: teológiai és társadalmi, következésképpen nem riad vissza attól, hogy a szolgálatokat egy adott közösség aktuális helyzetéből származtassa. Egy szolgálat alapja nem gyökerezhet a múltban, és ahogy a történelem folyamán fejlődtek és átalakultak, ez egy szerves és élő közösség életében ma is éppúgy megtörténhet. Sem a tekintély, sem a különféle szolgálatok intézményi formái nem tekintendők úgy, mint amelyek legitimitása az egyházon kívül vagy afölött létezne, hanem épp a Lélek vezette közösség karizmájában adóttak. A szolgálatok közösségi megalapozottsága teológiailag és szociológiailag egyaránt kifejezhető a funkcionalitás princípiumában.⁷³ Funkcionalitás alatt azt a módot értjük, ahogyan egy dolog az értékét abból a kapcsolatból és szolgálatból nyeri, amelyet betölt. A funkciónak ez a dinamikája analóg az eszköz és cél közti kapcsolattal: bizonyos eszközök kiválasztása bizonyos célokhoz vezetnek, és fordítva: előrevetített célok és projektek hasonló módon meghatározzák azokat az eszközöket, amelyeket alkalmazunk. A funkcionalitásnak ezen princípiuma arra utal, ahogyan az egyház a közösség szükségét szem előtt tartva szolgálatokat jelölt ki. Minden egyház intézményesülése a szociológiai sémákat követte abban a folyamatban, ahogyan a közösség karizmatikus szolgálatait rutinná tette. A szolgálatok célja a közösség jólétének és igényeinek a kielégítése, valamint a jézusi szolgálat folytatása a társadalomban. Bármilyen is a szükség, hogy ez a szolgálat teljesüljön, a közösségnek spontán módon kell ezekre az igényekre válaszolnia. Az alulról jövő ekkleziológia nem zárkózik el attól a gondolattól, hogy a szolgálatok az egyházban Isten akaratában rejlenek, csak azok Istenhez kapcsolódása sokkal inkább történelmi-társadalmi tudatosság eredménye és nem *a priori* doktrinális. A karizma az egyházban azt jelenti, hogy felismerve a szükségletet, a közösség felkészültsége révén megoldásokat keres. A rutinná válása vagy intézményesülése ezeknek a karizmáknak pedig arra utal, hogy meglétük garantálja a közösség javát és missziós küldetését. Röviden: az új szolgálatok kritériuma: a közösség szükségletei és a missziós tevékenység folytatása. Ez szervesen követi az egyház kezdeti időszakának genealógiáját. A szolgálatok az

⁷³Long, L. E., *Patterns of Polity: Varieties of Church Governance*, Cleveland, Pilgrim Press, 2001, pp. 121-133.

egyházban nem valami kívülről érkező, isteni funkciók. Az egyház a szolgálatában áll fenn. Következésképpen egy hiányos szolgálati struktúra az egyházban annak a mércéje, hogy nem tudja teljesíteni missziós küldetését. A közösség lényegénél fogva nem szenved hiányt abban, hogy a szolgálatokat aktualizálja, legfeljebb akadályoztatott kivitelezésében és intézményesítésében.

Összegzés: Tudatában a változó struktúráknak, hiteknek és értékeknek, a teológiának és az ekkleziológiának azzal a kérdéssel kell megbirkóznia, hogy melyek a diszciplína általános érvényességi kritériumai. Három ilyen szokás felsorolni: hűség a múlthoz, érthetőség és koherencia a mára, segítő előremutatás a jövőbe. A múlthoz való hűség elsősorban az Írások normativitását jelenti, és azt, ahogyan azokat a legalapvetőbb szinten értelmezték a történelem folyamán. Másodsorban, semmiféle interpretáció nem limitálhatja magát a múltra, hanem transzcendálnia kell azt, és a jelen kontextusára érthetővé tennie. Az igazság igénye azt jelenti, hogy az egyház itt és most (is) meg tudja fogalmazni önmagát mint egyház, és nemcsak úgy, amint a múltban volt. Hogy milyen az egyház, az legtöbbször annak testületi praxisából derül ki. Fordítva is áll, az egyház önértelmezése következményekkel jár a praxisára. Ha az egyháztani megállapítások és azok alkalmazása nem segíti a keresztény gyakorlatot, könnyen irrelevánssá és elhanyagolhatóvá válnak. Nem utolsó sorban az egyház egyetemessége és a részegyházak viszonya implicit módon tartalmazza a kommunió kritériumát. Nehéz elképzelni egy autentikus keresztény egyházat, mely minden kötelékét elvágja más egyházakkal. Egy exkluzív kereszténység, mely egy elszigetelt közösségben mutatkozik, ellene mond annak a jézusi üzenetnek, melyre létét alapozza.

Az ekkleziológiák tárgya az egész egyetememes egyház. Az egyház kezdetben egy volt, ahogyan a Jézus-eseményből elindult, és az apostolok kapcsolatában intézményesült. Ez az egy eredet és inspiráció az idők folyamán sok egyházra töredezett. Ez a töredezettség sok önértelmezésre és ekkleziológiára adott lehetőséget, következésképpen sok egyháztan tárgya nem is maga az egyetememes, hanem egy konkrét egyház. Ilyen értelemben nincs egyetememes ekkleziológus se, mindenki a saját hagyományából érkezik. Más szavakkal, akkor is, ha egy szerző az egyetememes egyházat tanulmányozza, látásmódja szükségszerűen egy partikuláris hagyományból ered, ami eleve relativizálja a nagy keresztény mozgalom horizontján. A II. Vatikáni Zsinat hangsúlyozza, hogy az egész kereszténység (és nem egy partikuláris felekezet) részesedik ugyanabból a Krisztusból, keresztiségből és hitből, és ugyanaz a Lélek

mozgatja. Egy egyház ekkleziológiája sem lehet teljesen normatív, és mint ilyen, felsőbbrendű. Az egyetemes egyház történelmi, társadalmi és teológiai karakterből ered, nagy valószínűséggel sohasem lesz egyetlen egy ekkleziológia. A folyamatos adaptáció és új kihívások újra és újra felülírják a sajátos ekkleziológiai nézőpontokat. Egység nem lehetséges egy igazságskála felállítására alapján, az csakis módszertani lehet. Egységes feltételek és egységes premisszák alapján lehet egységes ekkleziológiát művelni, de ez nem teszi szükségtelenné magát a diszciplínát.

(0.3.2) Egy lehetséges új ekkleziológiai módszertan alapjai: a PTC

A participációra alapozott kommunikáció fogalom, a PTC alapfogalma, a közös, kölcsönös tudásra épül. Ezt másként kommunióknak is lehet nevezni, amelyet jól megalapoz a kommunikáció szó etimológiája. A kommunikációban résztvevő ágensek ebből a kommunióból részesednek. A legfontosabb kérdés pedig az, hogy miként is kell (vagy lehet) értenünk ezt a kommuniót mint kommunikáció-elméleti terminust az Egyház esetében?

(0.3.2.1.1) Kommunió = kommunikáció

A kommunikáció az ember alapvető természetében és társadalmiságában gyökerezik. A humán kommunikáció szükségszerűen társadalmi kommunikáció is egyben. Mindaz, amit létrehoz az ember, természetét tükrözi vissza, mely egyrészt fizikai (eszközök), másrészt szellemi (szimbolikus, pl. a nyelv, értékek) jelentést hordoz.

Az ember kommunikációs hajlama antropológiai tény: nem képes megvalósítani önmagát önerejéből. Folyamatosan interakcióban van önmagával, a külvilággal és embertársaival. Identitását is csak a másokkal való kommunikáció által képes kialakítani: legtöbbször azzal, amivel mások őt identifikálják. A társadalmi (objektív) világ és a sajátvilág valós létezése csak annyiban tartható fenn az ágens számára, amennyiben ez az interaktív kommunikáció szünet nélkül folytatódik. A jelentéstulajdonítás sohasem befejezett, egy életen át tart. Az ágens ezt a kommunikációt egy közösségen vagy társadalmon belül különféle módon tudja fenntartani, de a kommunikáció kommunióvá ott válik, ahol a kommunikációs háló legfontosabb kapcsolódásai találhatóak (szülők, család, barátok, kollégák). Ha ez a kommunikációs háló valamilyen oknál fogva megszűnik (válás, elhalálozás), akkor az ágens világa válságba kerül, az objektív világ ingadozni kezd. A világ szubjektív valósága a kommunikáció sérülékeny hálójának a megőrzésén áll vagy bukik. Ennek a súlyát általában azért nem éli meg az ágens végzetesen fenyegetően, mert állandó kommunikációban van olyanokkal, akik jelentősek az életében, és akikkel a közös felkészültségek alapján újra közösséget (és ezzel jelentésteli világot) építhet ki. Vagyis

újra lehetőség adódik a kommunió (szeretetközösség) megteremtésére a kommunikáció által. Minden közösség imperatívusza ennek a kommuniójellegű kommunikatív szignifikációs folyamatnak a kialakítása, megőrzése és fenntartása.

A kommunikáció mibenléte legalapvetőbb szinten az, hogy a közös emberi tapasztalatokat jelentésteli módon elrendezze. A közös tudásokban való részesedés mindenekelőtt azt jelenti, hogy másokkal együtt látja az ágens az objektív világot és a sajátvilágát értelmesnek. Ha a kommunikáció megszakad, vagy a kommunió nem jön létre abban az értelemben, hogy az ágens sajátvilága nem illeszkedik bele vagy valamilyen oknál fogva kiszakad a “kommunióból”, végzetes veszélyt (is) jelenthet az egyénre nézve, mert elveszítheti a közvetlen tapasztalati eligazodást, extrém esetben valóságérzetét és identitását.⁷⁴ Ez a veszély nemcsak egyéni ágenseket, hanem kollektív csoportokat is érinthet. Ha tehát megszakad a kommunikáció azokkal, akikkel valós kommunióban élünk, jelentés és értelemvesztés áll be az ágensek életében, mely szélsőséges formában (azaz a szignifikáció teljes sikertelensége folytán) akár az élet elvesztéséhez is vezethet. Az ágenseket ért határhelyezetek (szenvedés, katasztrófák, halál) a legplauzibilisabb példái annak, hogy a kommunikáció fenntartása minden közösség legfontosabb feladata. A szignifikációs tevékenység azonos a kommunió megteremtésével, azaz annak folyamatos konstrukciójával és rekonstrukciójával. Minden kommunikáció az ágensek tapasztalatának és a jelentések elrendezésének a folyamata. Közösségi aktus, mert az egyéni ágensek jelentései más ágensek felé irányulnak és a folyamatos interakcióban (kommunikatív helyzetekben vagy

⁷⁴ Csányi Vilmos gyakran beszél az *egyszemélyes csoportról*, mint korunk közösség nélküli egyedeiről. Durkheimet idézve hangsúlyozza a közösség, főként az optimális kisközösségek fontosságát, melyekben az egyén a közös akciók, közös hiedelmek, közös érdekek és hűség alapján tartozik valahová. Legtöbb archaikus társadalom alapja ez, és az ember (a főemlősökhöz hasonlóan) évmilliókon keresztül élt közösségekben mint természetes közegben. (A humánológia kiemeli, hogy az ember biológiai adottságai is a kisközösségekben nyilvánulnak meg optimálisan. A közösség az ember lételeme, azt mindenhova magával viszi és ha abban megvannak az optimális kommunikációs szignifikációk, akkor a közösség nagyon különféle, sokszor zord külső környezetben is képes jelentésteli életre, mivel a környezet nem tartozik a szignifikációs folyamatok lényegéhez, csak körülményéhez.) Az elvárosiasodással azonban létrejöttek a tömegek, melyekben az ember hirtelen egyedül találja magát, felerősödik (vagy elkerülhetetlenné válik) az individualizmus, és kialakulnak az “egyszemélyes csoportok”, ami az jelenti, hogy már nem egy szignifikációs közösséghez tartozik, hanem önmagához lesz hűséges, a saját élete, életkörülményei lesznek fontosak. Nem (szívesen) alkalmazkodik másokhoz, nem mutat lojalitást, kapcsolatai inkább szerződészerűek és érdekorientáltak, semmint önzetlen, lemondó aktusok egy közösségért. De miután közösségépítő mechanizmusai genetikailag adottak, nem tudja magát kivonni ezek alól, tehát számtalan közösség, csoportosulás vagy szervezet “tagja” lesz. (Révai, G., *Beszélgetések nemcsak tudományról Csányi Vilmos etológussal és Lukács Béla fizikussal*, Budapest, Corvina, 2008, p. 110-120.

problémamegoldásokban) az ágensek jelentései a felkészültségek révén integrálódnak egy közös szignifikációs rendszerben, és hoznak létre közösséget.

Minden ágens (akár egyéni akár kollektív) tapasztalata ugyanakkor azt mutatja, hogy a kommunikáció által létrehozott jelentésteli világ (közösség mint közösség) impliciten ingató és folyamatosan ki van téve olyan emberi tényezőknek (az egyének konfliktusos érdekeinek), melyek szabotálják annak létrejöttét vagy fenntarthatóságát. A szocializáción (utánpótlás és tanulás) valamint a társadalmi kontrollon múlik, hogy a kommunikáció sikeres tud lenni vagy sem. A szocializáció biztosítja a konszenzust a közösség (társadalmi világ) aspektusairól, a társadalmi kontroll biztosítja, hogy az ágensek hatalmi (kommunikációsan inadekvát) törekvése korlátok közé szoruljon és a kommunikáció visszanyerje (vagy megőrizhesse) uralommentes formáját (a nyilvánosság védelmével) az egyirányú, hierarchikussal szemben. Ebben a folyamatban fontos szerepe van a legitimitásnak, mely egy közösség objektív jelentéstulajdonítását interpretálja és igazolja, valamint a mediátizáló ágensekben (intézményekben) felmerülő mértékre választ ad. A legitimitás olyan közösségi tudás, mely különbözik az egyéni ágensek szubjektív tudatosságától. Következésképpen ez a tudás egyszerre kognitív és normatív, mert nemcsak azt kommunikálja, hogy egy dolog mi kellene legyen, hanem, hogy mi micsoda. Ilyen kognitív alapon lehetséges, hogy egy tudásközösségben egy normatív előírás jelentésteli legyen. A legitimitás tudás legtöbb esetben megelőzi az egyéni ágensek időbeliségét azáltal, hogy egy áthagyományozott tudást tesznek elérhetővé, éppen ezért a legitimitás ereje is abban áll, hogy van. Vagyis a társadalmi tény (*social facts*) éppolyan valóságként jelenik meg egy ágens számára, mint egy természeti tény (*brute facts*).⁷⁵

⁷⁵ Ezt a terminológiai megkülönböztetést, amelyet már Durkheimnél megtalálunk, és amelyet G. E. M. Anscomb vezet be, Searle azzal a példával illusztrálja, hogy egy bírói ítélet éppúgy megsemmisítheti az embert, mint a hegyről lezúduló kő, de a kettő jelentése nem ugyanaz. A tudásszociológia hasonló megkülönböztetést tesz, amikor a szocializáció és társadalmi kontroll kapcsán a legitimitás fontosságát hangsúlyozza: nemcsak a bűnösöknek kell elnyerni méltó büntetésüket, de a bírót is igazolnia kell az ítélethozatalnak; nemcsak a gyerekek kérdéseire kell válaszokat adni, de maguk a felnőttek is felejtnek, őket is emlékeztetni kell, tanulókat és tanítókat egyformán meg kell győzni. (Searle, J., *The Construction of Social Reality*, New York, Free Press, 1995)

(0.3.2.1.2) *Kommunikáció = participáció*

A kommunikáció-elmélet a kommunikációról a legáltalánosabb szinten mint *eseményről* vagy mint *aktusról* gondolkodik, melyet lehet tartalomként (pl. egy kommunikációs fogalom, ill. modell mentén) vagy kommunikatív jelenségeként vizsgálni.

Ha információátvitelről van szó egy feladó (címző) és egy vevő (címzett) között, akkor beszél(het)ünk *transzakciós* modellről, melynek ágensei éppúgy lehetnek személyek, mint szervezetek vagy tömegtájékoztatási eszközök.

A kommunikatív jelenségszféra mint a kommunikáció színtere azonban sok más felfogás szerint is értelmezhető, következésképpen számtalan diszciplína teszi meg kutatása tárgyává, mely sajátos módon nem az információátvitelre, hanem arra helyezi a hangsúlyt, hogy a közös cselekvések, *interakciók* során milyen más faktorok játszanak közre, hogy az eredmény létrejöhessen.

Létezik emellett a kommunikáció *kultivációs* (rituális-kulturális, participációs) felfogása is, mely nem csupán a kommunikatív jelenségek felszínén megjelenő esetlegességeket vizsgálja, hanem mindazokat a szignifikációkat, melyek alapján gondolataink, ítéleteink helyességét tekintjük annak, aminek. Eszerint tehát a kommunikáció legmélyebben érinti mindazt, akik vagyunk, amit teszünk. Kommunikáció által leszünk teljessé, kultúrlényekké. A kultúra pedig egy közösség tagjainak egymás iránti önkifejezéséből és participációjából áll. A kommunikáció egy közösségen belül azt jelenti, hogy gondolatokat, értékeket, morális normákat, viselkedési mintákat kommunikál ágensek egy csoportja a másoknak egy sajátos kulturális kontextuson, tudásközösségen belül.

Arra a kérdésre tehát, hogy miért a kommunikációkutatás az egyik legadekvátabb módszer az egyház vizsgálatára, válaszként legalább két okot említhetünk. A kommunikációelmélet alkalmazása egyrészt a különböző tudományterületek ismereteinek integrálása révén interdiszciplináris megközelítésmódot tesz lehetővé. Másrészt a kommunikáció (ahogyan a fogalmat ebben a dolgozatban

értjük és használjuk) „olyan eljárás, amely során jelentések képződnek, jönnek létre, az abban a szituációban lévő, közreműködő ágensek aktivizálódó felkészültségei által”⁷⁶.

A kommunikáció fogalom etimológiája arra utal, hogy a szó jelentéstartománya középkori, egyházi képzésű (*communis* és *communio*), mely alapvetően két prelatin töből a *munis* [-e], *municus* [-a, -um] származik. Ezek jelentéstartományában egyszerre van benne a közösségalkotás és a felelősségvállalás.⁷⁷ Nem véletlen, hogy a participációs kommunikáció modell, amikor a kommunikációt a közösségképzésben betöltött szerepe felől tekinti, ehhez az elsődleges jelentéshez tér vissza.⁷⁸ Az egyén participáció révén válik egy közösség tagjává, és általa lesz bizonyos közösen osztott

⁷⁶ Korpics, M., *A zárandoklat mint a szakrális kommunikáció egy színtere* (Doktori disszertáció), Pécs, 2008, p. 8.

⁷⁷ Aquinoi szt. Tamásnál egyik leggyakoribb kulcsszó a *communicatio* és *communio*. Ezek olyannyira rokon fogalmak a latinban, hogy műveiben gyakran cserélte fel a fogalmakat és *communicatio* kifejezést használta a *communio* vagy *communitas* szavak helyett. Sem a *communio* sem a *communitas* nem lehetséges *communicatio* nélkül, mert mindkettő ez utóbbi eredménye. “... a *communicatio* és annak származékai 2878 előfordulással (ez a teljes szókincs 0,3%-a). Ez annál figyelemreméltóbb, mert a rokon *communio* és *communitas* szavakkal együttesen 3677 alkalommal szerepel, túlszárnyalva az ugyancsak lényegesen és egyazon irányba mutató *participatio* szavát (3464 előfordulással).” (Nyíri, K., szerk., *A 21. századi kommunikáció új útjai, tanulmányok*, MTA Filozófiai Kutatóintézete, Budapest, 2001, p. 197.) Szt. Tamásnál a *communicatio*, *ex-communicatio* mindig az Eukarisztiában való részesedést vagy abból való kizárást jelenti.

⁷⁸ A kommunikáció kifejezés a *municus* és a *munis* szavakból származik, mint ahogyan a *civicus* jön a *civis*ből. A *munus* jelentése: felelősség, feladat, aki a feladatát betölti. A *cum-munis* jelentése: aki a felelősséget vállalja. Átvitt értelemben jelentheti: közösen osztott. Ilyen értelemben jelenthet banalitást, vulgaritást, tisztátalanságot. Cicerónál is megtaláljuk abban az értelemben, hogy valamit közössé tenni, közösen birtokolni, aminek közösségi jellege van, néha magát a közösséget jelöli.

A *communicatio* aktív értelemben részt venni, passzívban, részletetett lenni jelentéssel bír. Az első századok keresztényei a *communicatio* szót preferálták a *communio* helyett, mivel az előbbiben sokkal több a dinamizmus. Jézus az üdvösség kommunikátora, a Lélek az atya kommunikátora. A Vulgata fordítja a *koinoniat* *communiore*, *communicatiore*. A *koinonia* (*koinonein*, *koinonos*, *koinonikos*) jelentése: a közösen való részesedés, társulat, ugyanannak a dolgnak a közös birtoklása, hasonló tehát a *communishoz*. Az Újszövetségben inkább a fenti negatív (vulgáris) értelmében találjuk meg (Mk 7, 2-5, Apesl 10, 14-15, Rom, 14, 14). Ugyanakkor más értelemben is szerepel: mint participáció (1 Kor 9, 23; 10, 16; Rom 15, 27), mint társ (2 Péter 1,4, Mt 23, 30; Rom, 11, 17). A görögben a *koinoniát* *methokosnak* is lehet fordítani vagy értelmezni: ami néha *societast*, *communicatit*, *collatit* (összeálló egész) vagy *participációt* jelent. A *koinonia* a görögben a közjóban való közös participáció. Platónnál mint az istenek közti kapcsolat szerepel (*Gorgias*, 508a), a sztoikusoknál a *koinonikok zoon* jelentése: közösségi lény (*être communautaire*). A *koinonia* a barátság gyümölcse (virága is): *elle a sa fine fleur dans l'amitié*. “*Enter les amis, tout est commun*.” Az Újszövetségben 73 alkalommal szerepel a *koinos* forma, de csak 19 alkalommal a *koinonia*, 13- szor Pálnál, más formái 33-szor. Az Újszövetség szerint az ember kapcsolati (*relationel*) lény, a másik fele fordul, aki számára Isten képmása. Így lesz Isten partnere, beszélgetőtársa. Az Újszövetség sohasem definiálja az egyházat *communio-koinoniaként*, hanem maga az egyház az, mely kinyilatkoztatja (*reveler*) az Atya, a Fiú és a Lélek közti kommuniót. Ágoston több ízben nevezi a húsvéti közösséget a Szentháromság kommuniója képének. (*Dictionnaire Critique de Théologie*, Dir., Lacoste, J-Y., Paris, 1998, Presses Universitaires de France, pp.236-242)

jelentések birtokosa. A közössé tett tudásban pedig a szignifikációk által, azaz kölcsönös eljárásokkal részesülnek az ágensek.

A kommunikáció által létrejött kommuniónak széles spektruma van. Létrejöhet például akkor, amikor egy idegenek közti alkalmi kommunikációról van szó vagy éppenséggel két jó barát között. Ha egy egyházi liturgiára gondolunk mint kommunióra, világossá válik, hogy az ott elérhető közös tudások (vagy felkészültségek) skálája a legszűkebb formától (“ahol ketten vagy hárman összejönnek az én nevemben”, azaz egy egészen sajátos kulturális és nyelvi közegben) egészen a vatikáni Szt. Péter téren a világ több országából összegyűlt több ezer zarándok közöttig terjedhet. Ez a fajta kommunikáció mint participáció annak a módja, ahogyan a közösségbe tartozás és a közös felkészültségekben való részesedés révén az ágensek számára lehetségessé válik a kommunió. A közösen vallott hit olyan kommunikációs teret (nyilvánosságot) teremt, melyben a különféle hozzáférések által az ágensek bizonyos tudásokban részesednek és részesítenek, valamint a közössé tett felkészültségek által az egyéni ágensek kommuniókban lévő (kollektív ágensekké) alakulhatnak. A kommunió egy mélyebb szintje akkor valósul meg, ha a közös tudások nemcsak hozzáférhetőek, hanem azok mentén közös cselekvések születnek meg a közösségen belül. Mindennek természetesen csak akkor van értelme, ha az ágensek közti kommunikációt nem tranzaktív szemlélet szerinti, mechanisztikus információ-átvitelnek tekintjük, hanem olyan közlésnek, melyben az emberek önmagukból osztanak meg valamit másokkal.

A kommunikáció által létrejött kommunió nem csak egyházi közösségben lehetséges. Emberek általában különféle közösségekbe (gyakran formalizált szervezetekbe) kapcsolódva sajátítanak el tudásokat és alkotnak kommuniót. Az egyházi kommunió azáltal válik többlétevé, hogy az ágensek úgy hiszik (konstatálják), hogy az idő és tér keretei között nemcsak egymással, hanem Istennel is kommunióba kerülnek - teológiai szakkifejezéssel - az Ő életében részesednek.

A közösségi tudások tehát nemcsak különféle élethelyzetek megoldására vonatkozó felkészültségek (azaz egy felismert problémának valamilyen közösségi érdek mentén való megoldása), hanem a felkészültség bizonyos típusai (pl. egy egyházi kód) mentén közösséget (kommuniót) teremtenek. Ez azt jelenti, hogy egy ilyen kommunikációs jelentésalkotásban az ágensek (egyéni vagy kollektív) a helyzetet különféle módokon érzékelve érkeznek, de egy sor interaktív megközelítésben a különféle értelmezések konvergálnak, míg végül bizonyos fokú egyetértés jön létre.

A kommunikáció tehát nem más, mint a jelentések konstrukciójának a folyamata egy közösségen (vagy társadalmon) belül. Magától értetődően egy kulturális kontextusban, azaz “az ember jelentések magaszötte hálójában”.⁷⁹

Egy közösség tudása (melyet a közösségek generációról generációra továbbörökítenek szocializáció által) úgy válik elérhetővé az ágensek számára, hogy abban (kommunikáció által) participálnak. Ezek a tudások vagy felkészültségek pedig kulturálisan érhetőek el. A kultúrák pedig, amelyek mindenekelőtt gondolkodási és cselekvési módokat kínálnak az ágensek számára, nagy változatosságot mutatnak. Ez utóbbi alatt egyszerre értünk részesedést, és megosztást azokban a jelentésekben, amelyeket egymással kommunikálnak. A participációs szignifikációk ugyanakkor, miközben közösséggé tesznek bennünket, el is választhatnak olyan csoportoktól, amelyek egészen más jelentéseket osztanak meg. A participációs kommunikáció ilyen értelemben a nyilvános jelentéstulajdonítás aktusa, ahol a felkészültségek mentén különféle kommunikatív viszonyulások jöhetnek létre: *kompetitív* akkor, ha eltérő felkészültségű csoportokról van szó, vagy *kooperatív*, ha hasonló módon részesülnek a hozzáférésben.

A kommunikáció során nem csinálunk mást, mint különféle szignifikációkat állítunk elő, osztunk meg másokkal, és részesedünk abból a közös tudásból, amit mások megosztanak velünk. Ezek a jelentéstartalmak legtöbbször szimbolikusak, (a vallási szignifikációk esetében mindig), mivel a szignifikáció szignifikátuma nem érhető el semmiféle közvetlen tapasztalati vagy érzelmi modalitás által az ágensek számára.

Az ember azért találja magát állandóan kommunikatív helyzetben (állapotban), mert - a hétköznapi személyes észleléstől a legbonyolultabb viszonyokon át a különféle jelentéstartalmakig - mindent áthat a problémamegoldás (faktuális állapotának) szempontjából a felkészültség hozzáférése tette igyekezete. Így csatlakozunk csoportokhoz, ápolunk hagyományokat, ha szükséges, váltunk identitásokat, mert legtöbb társadalmi felkészültség nincs meg számunkra saját erőből (*innatus*), hanem olyan tudásokból áll, melyekben szocializáció (utánzás és tanulás) által részesülhetünk.

Legtöbb társadalom vagy közösség a felkészültségeit az ágensek számára nyilvánosan elérhetővé teszi. Vannak olyanok is, amelyeket történetileg közvetített

⁷⁹ Geertz, C., *Az értelmezés hatalma* (szerk. Niedermüller, P.), Budapest, Századvég, p. 173.

szimbolikus formák hordoznak, amelyeket legtöbbször szociális ágensek (intézmények) közvetítenek.

(0.3.2.1.3) Kommunikáció = Egyház

Ha ez az emberi kommunió participáció által létrejön, és az ember nemcsak passzív részese, de aktív teremtője is a jelentések létrejöttének, akkor jelentkezik benne a vágy arra, hogy mindez (az ő jelentésteli világa, mely számára magától értetődő) benne foglaltasson a világmindenség jelentésteliségében. Ebben a folyamatban a vallási közösségek (egyházak) akkor kerülnek előtérbe, amikor azzal az igénnyel állnak elő, hogy az emberi kommunió nemcsak individuális és kollektív ágensek esetében lehetséges, hanem a világegyetemmel, következésképpen Istennel (is). Ha igaz az, hogy a kommunikáció a hozzánk legközelebb állókkal a legintenzívebb, és az alkotja a legteljesebb kommuniót, akkor érthető az a vallási kép (is), hogy a család a Szentháromság kommuniójának (Isten belső életének) a prototípusa. Isten maga is éppúgy "személyekből" álló kommunikációs közösség (kommunió), mint ahogy azt az ember analóg módon a társadalmi kapcsolatain keresztül megtapasztalja.

A vallási közösségek tehát nemcsak emberi jelentéskonstrukciókat legtimálnak az isteni szféra szempontjából, hanem azt is állítják, hogy mindez valamilyen módon részesedik (participál) az Isten életében. A profán közösség a szakrális jelentéstulajdonítás által hozza létre a teljes kommuniót. Így lesz a humán kommunikáció az ember legfőbb tevékenységének teljesítménye, mivel a kommunikáció által létrehozott társadalmi világot a kozmikus valóság jelentésteliségében értelmezi.

Egy egyházi közösség számára a hit tartalma (mint közös tudás) jelenti a legitimitást, mely az idők folyamán különféle történelmi-társadalmi helyzetekben bizonyos megfogalmazásokban (Szentírás, Szentagyomány, zsinati szövegekben) jut kifejeződésre és biztosít folytonosságot. Ebben a szignifikációs folyamatban alakulnak ki a mediatizáció kódjai (intézmények, szerepek, rítusok és liturgikus cselekedetek), melyek önmeghatározásukban úgy közvetítenek hozzáférhetőséget az ágensek számára, mint amelyek legitimitációjuk okán transzcendálják a történelmet és magát az embert. Az ágens úgy részesül a közös tudásból, hogy rituális folyamatok révén bekapcsolódik az

aktuális közösség cselekvéssorozatába, melyben a jelenidő és a közösség hagyománya (az egyéni és a csoport tapasztalata) történelmi kontextusba helyeződik.

Egy közösség objektív valóságérvénye (létjogosultsága) tagjai számára azon múlik, hogy képes-e úgy közvetíteni az ágensek számára, hogy elérje a magától értetődőség szintjét azáltal, hogy képes itt és most (is) jelentéskonstrukciókat képezni. Minden társadalmi konstrukció fenntarthatósága csak addig lehetséges, amíg ezt képes teljesíteni. Ez még inkább érvényes vallási közösségekre, ahol a fenntarthatóságot és a legitimitációt maga a közösség (közös hite, tudása, cselekedetei) és az abban kommunikáció által kialakított szignifikáció adja. Egy vallás esetében tehát a közösség kommuniója jelenti azt a magától értetődőséget, ami által az egyéni ágensek számára a valóság objektivitását adja. Minél erősebb egy közösség struktúrája, és minél inkább élük meg a tagok úgy, mint kommuniót, annál erősebb alapokon fog nyugodni az a jelentésteli világ, melyet ágensei kialakítottak, következésképpen annál kevesebb legitimitációt igényel, mert maga a léte és elfogadottsága a legitimitáció legmagasabb foka. A miért kérdés szinte érvényét veszíti, ellenkező esetben annál több legitimitáció szükségeltetik.

Minden társadalmi valóságot, beléértve a vallási (egyházi) jelentéskonstrukció létrejöttét és fenntartását, a (participációs) kommunikáció hozza létre. Ez a szignifikációs folyamat akkor éri el teljességét, ha az ágensek olyan szinten részesülhetnek a közös tudásokban (felkészültségekben), hogy közös akciókra lesznek képesek, és létrejön köztük a kommunió, a kommunikáció legfőbb normája.

(0.3.2.2) A PTC rövid bemutatása

A PTC a kommunikációra nem aktusként, hanem állapotként tekint, amelyben az ágensek (individuálisak vagy kollektívek) a problémák megoldásához szükséges felkészültségekhez jutnak. A megoldás feltétele, hogy a kommunikációban részvevő felismerje egyrészt magát a problémát, másrészt azoknak a felkészültségi készleteknek (genetikusan adottaknak vagy tanulással szeretteknek) a birtokába legyen, amelyek a szignifikációs folyamatban szükségesek.

Az *intézmény* (esetünkben az egyház) a PTC keretében mint “többsétfelkészültség definiálódik, mely a közösség tagjai számára egyaránt elérhető” “tematikus mező”.⁸⁰ Ezek a “tematikus mezők” olyan horizontokként mutatkoznak a közösség tagjai számára, amelyekre “ugyanolyan vagy hasonló perspektívából tekintenek rá” és egy bizonyos módon strukturálják a világot. Az egyház társadalmi intézménynek tekinthető, mivel nem genetikusan felkészültségek alapján alakítja tagjait, hanem “utánzás” és szimbolikus tanulás által. Az intézmény tehát az értelemadásnak a helye, mely a részvevők részéről “két dolgot jelent:

- (1) ennek vagy annak, ilyennek vagy olyannak tartani valamit;
- (2) rendelkezni azzal a konstitutív szabállyal, aminek alapján ennek vagy annak, ilyennek vagy olyannak tartunk valamit.”⁸¹

A *szignifikáció* a megértés egy módja, lényegét tekintve nem más, mint kategorizáció. Ez a jelentéstulajdonítás (mint reláció a szignifikáns és szignifikátum között) egy konstitutív alapra (és benne konstitutív szabályokra) tekintettel jön létre. Esetünkben az a kereszténység tekinthető konstitutív alapnak, amelyben az Istennel való találkozás egy partikuláris tapasztalata fogalmazódik meg. Az egyház(ak) olyan intézményrendszer(ek), mely(ek) a tapasztalatban szerzett jelentéstulajdonításokat rögzít(ik), értelmez(ik), áthagyományoz(zák). Az egyház az erre vonatkozó *hogyan típusú tudások* összességét kategorizálja vagy kódolja. Az *hogyan típusú tudások* alatt az intézményben (egyházban) történő problémamegoldás során alkalmazott szabályok összességét értjük.⁸² A szignifikációs folyamat tehát előfeltételez olyan felkészültséget,

⁸⁰ Horányi, Ö., szerk., *A kommunikáció mint participáció*, Budapest: AKTI - Typotex, 2007, p. 42.

⁸¹ Ibid., p. 44-45.

amelyek segítségével az ágens a tapasztalatokat és észleléseket képes beazonosítani, és ezáltal valaminek tartani. Ezt a helyzetet hivatott illusztrálni az ostya példája, mely a katolikus és sok más keresztény felekezet számára ilyen vagy olyan formában Jézus Krisztus jelenlétének szimbóluma. Az ostya egy gyerek számára, aki nem rendelkezik az egyház mint intézmény többletfelkészültségével, nem ugyanazt jelenti, mint egy felnőttnek, aki vallásos meggyőződésével összhangban (egy konstitutív alap mentén) tudja azonosítani.⁸³ Egy vallási szignifikáció lényege abban áll, hogy az ágensek egyrészt képesek felismerni a transzcendens mutatkozását, másrészt az elérhetővé válik számukra. A hívő ember számára a kenyér és a bor színe alatt a transzcendens (a feltámadt Krisztus) mutatkozik és lesz elérhető. Mindkét elem a közösségek, a mi esetünkben egyházak tanításában és gyakorlatában (liturgia, rítus, ima és egyéb cselekedeteiben) válik elérhetővé. A felismerés és az elérés módja is szimbolikusan konstituáltak és ezek tanulás révén sajátíthatók el. A humán ágenseknek ugyanis nincs olyan érzékszervi modalitásuk, mellyel a transzcendenst közvetlenül észlelni tudják. A transzcendenst csak hatásában lehet elérni. Ami megragadható belőle az már a felfoghatóban benne van és következtetés útján lesz elérhető az ágensek számára.

A vallási közösségek (egyházak) ezeket a tapasztalatokat rögzítik (kódolják), melynek során egy keretrendszer (struktúra) alakul ki, ahol az ágens sajátvilága egy konstitutív alap mentén értelmeződik. Ezek a kódok egy vallási közösségen belül úgy jönnek létre, mint minden más társadalmi intézményben, vagyis létrejöttükben, fenntartásukban a közösség szokásait követik. Ezek a kódolt tudások elérhetők azok számára, akik ugyanazon kultúrának (kereszténységnek) részesei.

Az egyházak kétségkívül kialakítottak egy olyan tudáskészletet (*felkészültséget*), melynek révén az Istenről gondolkodni lehet. A vallási intézmények emellett a hit előidézésében is részt vesznek, hisz rendelkeznek azokkal a felkészültségekkel, amelyek által egy kereső vagy részvevő ágens istentapasztalatra tehet szert. Ilyen értelemben az intézmény feladata, hogy ezeket a kódokat minden korban és kultúrában hűségesen őrizze, értelmezze és továbbadja. Ebben a folyamatban fontos mozzanat a konszenzus megteremtése, hogy az értelmezés, a legitimálás és az érvényesség az ágensek számára kollektíve elérhető legyen.

⁸² Ibid., p. 43-44.

⁸³ Ibid., p. 45.

Szociális valóságok esetében a már beillesztett tapasztalatok és az új tapasztaltok közti analógia adja az értelmezés lehetőségét, az intézményi kódrendszer pedig legitimizálja az ágensek tapasztalatát. Egy ágens számára úgy válik ez a felkészültség elérhetővé, ha tudatában van annak, hogy ennek érvényességét kompetens módon képes az intézmény biztosítani.

Ezt az intézményi dialektikát (*externalizáció, objektiváció, internalizáció*⁸⁴) a mi esetünkben a következőképpen illusztrálhatjuk:

(a) A kereszténység kezdetben mint a Jézus tanítványainak közössége indult útjára annak ellenére, hogy kevés bizonyíték van arra, hogy Jézus akart-e valaha olyan közösséget, amelyet ma egyháznak nevezünk. Az egyház (mint sajátos felkészültség) Jézus személyéből, tanításából és tevékenységéből fejlődött ki. Az őt követő tanítványok tanúságtétele Jézus halála és feltámadása után egy olyan mozgalommá alakult, mely lassanként autonóm keresztény egyházzá fejlődött. A mozgalmat leginkább a “karizmatikus lelkeség” (rajongás és elkötelezettség) jellemzi, mely egyszerre személyes és egzisztenciális elkötelezettséget jelent, másrészt aktív igyekezetet, hogy Jézus tanítását környezete számára értelmezze, és az újonnan alakuló közösséget (egyházat) strukturálisan tartóssá tegye. Ez a mozgalom lett az egyház.

(b) Az első századok fejlődését, ahogyan bizonyos struktúrák (normák, attitűdök és szerepek) kialakultak, szociológiai értelemben objektivációként is leírhatjuk. A korai forrásokból tudjuk, hogy az apostolok és az első követők közössége a zsinagógába járt imádkozni, de fokozatosan kialakult bennük az igény egy önálló istentiszteleti formára, ahol a keresztény közösség a Jézusban felismert isteni mutatkozást kívánja egyedi módon megtapasztalni és továbbadni. A leírások szerint mindez a Lélek műve, aki nemcsak lelkesíti a Jézus-hívőket a tanúságtételben, hanem sürgetőleg hat a tagok tudatában, hogy önálló közösséggé, egyházzá alakuljanak.

(c) Egy ilyen objektiváció következtében vált az egyház (mint kódrendszer) a keresztény lelkeség médiumává. Ennek a közösségnek a fejlődése sok változatosságot mutat: nem zökkenőmentes és kronológiuksan sem idealisztikusan felfele ívelő. A kezdeti, Jézus lelkületéből fakadó életforma (*externalizáció*) fokozatosan egy *objektív* intézményi valósággá alakul, mely az új tagok számára már normatív jelleggel érhető el (*internalizáció*), és amely tagjait már nem egy mozgalmi lelkeségbe, hanem egyházas

⁸⁴ Berger, P., Ibid., pp. 4-25.

lelkületbe szólítja. A kezdeti személyes tapasztalatok (azoké, akik ismerték Jézust és akik olyanokat ismertek, akik találkoztak vele) beilleszkednek egy teológiai-spirituális rendszerbe, mely a későbbi generációk számára, akik ebbe a lelkiségbe akarnak tartozni, már olyan felkészültségként jelenik meg, amely szociális (doktrinális) tanulás révén sajátítható el. Az egyházi valóság és egyházi lelkiség konvergenciája fokozatosan eggyé válik, a kettő valósága és funkciója azonos lesz, azaz mindkettő egyszerre produktum és médium tagjai számára.⁸⁵

Berger szerint a vallások keletkezésénél mindig karizmatikus egyént találunk, akivel követőik személyes kapcsolatban állnak, és az illető személyes élete búvóli el őket. Amikor a karizmatikus alapító személyét már homály fedi az utókor számára, akkor alakul ki a hagyomány intézményesített formájában, mely rögzíti a személyes élményeket, rituálisan biztosítva és mediatizálva azt az állapotot, amely által az utókor is részesülhet a kezdeti tapasztalatban. A hagyomány és emlékezet így objektív szociális tényé lesz.⁸⁶

Az egyház tehát úgy működik, mintha kódrendszer volna mindazok számára, akik a transzcendenssel (szignifikátummal) való felismerésüket és találkozásukat egy konstitutív alap mentén nemcsak egyéni, de kollektív szinten meg akarják élni. Egy szignifikátumhoz a szignifikánsok számtalan változata rendelhető, mely legtöbb esetben kultúravariáns. Ez (is) magyarázza azt, hogy az ágensek különbözőképpen tekintenek a világban levő tényekre, a transzcendens mutatkozásának tényére is. Ez adja a vallások számtalan változatát. Fontos kitétel ebben a felfogásban, hogy az ágens felismerő képessége, az, hogy valamit ilyennek vagy olyannak ismer fel, kategorizál, nem szükségszerűen van benne magában a tényben, hanem az intézmények a konstitutív alapjuk mentén szabályozzák magát a szignifikációt. Egy intézménybe való

⁸⁵ Ezt az intézményi dialektikus (externalizáció, objektiváció, internalizáció) folyamatot, melyet a tudásszociológia fogalmi rendszerével írtunk le, hasonló módon leírhatjuk abban a modellben, ahogyan Victor Turner a *communitas* létrejöttét leírja. Turner az élmény létrejöttét az átmeneti rítusokban véli megtalálni. Antropológusként az ember rituális gyakorlatait elemezte: a színházat és egyéb kifejező művészeteket, amelyekben a *communitas* tapasztalatot az idő és örökkévalóság (utópia) küszöbeként vizsgálta. Meglátása szerint az átmenet három szakaszban történik: *elkülönülés*, *liminalitás* és *egyesülés*. Az első fázisban egy szimbolikus magatartás révén az egyén vagy közösség elszakad egy korábbi társadalmi struktúrától (pl. kivonul, elhatárolódik); a liminális állapotban a bizonytalanság jellemzi, sem a múlt sem a biztos jövő nem látszik még kialakulni; és az egyesülés szakaszában megtörténik a stabilizálódás, kialakulnak a szilárd struktúrák jogokkal és kötelezettségekkel.

⁸⁶ Berger, P., *Ibid.*, pp. 89-95.

betagozódás következképpen azt is jelenti, hogy az ágensek csak azt képesek szignifikátumént felismerni, ami a szignifikánsan keresztül számukra elérhető. A szignifikáció nem áll fenn egy ágens számára mindaddig, amíg nem rendelkezik felkészültséggel, hogy a transzcendens mutatkozást észrevegye, vagy ami alapján szert tegyen az ehhez szükséges többlet-felkészültségre. A vallásszociológia és a teológia ezt a folyamatot jelöli az "Isten halála" metaforával, amikor azt akarja kifejezni, hogy a mai szocializációs környezet elnyomja az ember természetfeletti iránti fogékonyságát (amely egyébként antropológiai univerzálé), ami miatt az nem feltétlen képezi "sajátvilágának" szerves részét, gondolkodási-viselekedési mintáját.

Természetesen ez nemcsak egyirányú folyamat és nemcsak az *ágens* felkészületlenségének a hiányosságát jelöl(het)i. Az egyházi intézmények maguk is kommunikálhatnak sikertelenül azért, hogy nem képesek ezeket a hozzáféréseket (felkészültségeket) adekvát módon *itt és most* elérhetővé tenni az ágensek számára. Más szóval, azok az intézmények, amelyek arra hivatottak, hogy a vallási szignifikációt egy adott társadalomban az ágensek számára megjelenítsék, azaz felkínálják és fenntartsák, különféle okokból nem akként jellennek meg. Az egyházak hordozói mindazoknak a felkészültségeknek, amelyek segítségével észrevehetjük a transzcendens mutatkozását, és azokat a technikákat is (liturgia, ima, meditáció, lelkigyakorlat), melyek által az egyén nyitottá válik az észlelésre. A társadalmi életnek számos olyan intézménye van (nyelv, művészet, jog, tudomány, gazdaság), melyek a valláshoz hasonló módon lehetővé teszik az ágenseket a szignifikációs folyamatban, de ezekről most nem adunk számot. A szignifikáció a társadalmi intézményekben hasonló módon történik, a különbséget a vallási (egyházi) kód jelenti.

Egy közösségen belüli felkészültség, melyet az ágens szociálisan (utánzással és tanulással) sajátít el, ugyanakkor nem jelenti azt, hogy a közösség felkészültségi készlete a tagok egyéni felkészültségének a summája lenne csupán. A vallási felkészültség is több részből tevődik össze, egyrészt a hagyományból és annak interpretációjából, másrészt a liturgikus gyakorlatok összeségéből és egyének élményéből áll, melyek egy szignifikációs folyamatban szimbolikusan a vallás (esetünkben keresztény egyházak) által értelmeződnek. Kétségtelen, hogy egy közösség (kultúrától függően) bizonyos ismeretet és tudásrendszert állít elő a világról. Ez legtöbbször a hagyomány és emlékezet formájában adódik tovább generációról

generációra. Ebben a folyamatban más társadalmi intézményekkel együtt az egyházak is fontos szerepet töltenek be.

Az elmondottakból kiderülhet, hogy az ágens problémamegoldása és felismerése egy konstitutív alap mentén részvételt jelent a felkészültségekben. Participáció alatt azt a folyamatot értjük, amikor az intézményi tudások (felkészültségek) a tagok számára elérhetővé, azaz nyilvánossá válnak. Ez az alapja annak a fajta kommunikációnak, amiről ebben a disszertációban szó esik, vagyis ami által egy közösség tagjai bizonyos közösen osztott felkészültségek birtokába kerülnek. A kommunikáció egy közösségbe tartozás révén elérhető felkészültségek birtoklását és megosztását – a szó szoros értelmében –, kommunikációban való részvételt jelent.

(0.3.2.3) Miért éppen a PTC a módszertani keret?

A szervezeti kommunikáció az elmúlt évtizedekben nagy előrelépést tett a szervezetek megértésében, amikor túllépett a szervezetszociológia keretein, és elsősorban nem a formalizált (racionalizált) elemeket tette kutatása tárgyává, hanem a szervezetek klímáját, kultúráját, azokat az emberi tényezőket, melyek a kötődések (otthonérzés) kialakulásáért felelősek (érzelmek, tudatalatti vagy intuitív rejtett mozgatóerők stb.). Egy szervezet kommunikációja nem a szervezet struktúrája mentén történik tehát, az csak szabályozza (korlátozza vagy előmozdítja) azt, a jelentéstulajdonítások az informális személyközi kapcsolatokban és más közösségi akciókban érhetőek tetten. Egy szervezet kommunikációja tehát mindenekelőtt kulturális praxis, konvenciók és formák halmaza egyszerre.

Szervezeti kultúra alatt egy szervezet tagjai által elfogadott, közösen értelmezett előfeltételezések, értékek és hiedelmek rendszerét értjük⁸⁷ (konstitutív alap). Ezek az előfeltételezések, értékek, közös tudások olyannyira természetesen az ágensekben, hogy lényegében tudat alatt működnek és maguktól értetődő módon határozzák meg azt, ahogyan a szervezet önmagát és környezetét értelmezi. A szervezeti kultúra emellett jelentéssel ruházza fel a szervezetet, mintegy csökkenti a bizonytalanságot és stabilitást

⁸⁷ Bakacsi, Gy., *Szervezeti magatartás és vezetés*, Budapest, KJK-Kerszöv Jogi és Üzleti Kiadó Kft., 2001, pp. 226-250

ad. Normatív, megmondja, mindenekelőtt azt, hogy mi van és mi nincs, hogy mi a jó és mi a rossz, mi a fontos és mi a lényegtelen, programozza a szervezet közösségi gondolkodását és cselekvését.

A kultúra lényeges elemei közé tartozik, hogy egyrészt *jelentéshordozó*, másrészt *szimbólumhordozó*.⁸⁸

Minden szervezeten belül, legyen az vallási vagy sem, a kultúra (mint konstitutív alap) tanulási folyamat eredménye, kialakulása a szervezet alapításakor kezdődik, amikor együttműködési mintákat kell kialakítani, amelyek, ha kiállják a megpróbáltatásokat, sikeresnek bizonyulnak és szabályszerűvé válnak.

Ami a nem vallási szervezetekben a kultúra, az az egyházakban a közösség egyik dimenziója abban az értelemben, hogy funkciójuk azonos: az egyéni hozzájárulásokat egy másik dimenzióba transzcendálják, amely ugyanakkor a közösség minden tagja számára elérhető lesz. A kultúra azáltal transzcendál egy szervezetet, hogy a szervezet és az ágensek számára is egy tanulási folyamatot jelent. Ezért kultúrája csak hosszabb időn át létező szervezeteknek lehet. Viszont a kultúra nem azonos az ágensek megfigyelhető viselkedési sajátosságaival, és fordítva sem igaz: hogy a kultúra lenne a viselkedési formák magyarázója.

A kultúra analógiáján keresztül egy nem vallási szervezeten belül is beszélhetünk tehát közösségről, ha a kultúra elemeit nemcsak a közösség strukturális összetartó elemeiként, hanem mindenekelőtt olyan kommunikatív alapként tekintjük, amelyben a szignifikációk létrejönnek. Egy szervezet kultúrájának (közösségének) lehetnek látható és láthatatlan jellemzői. A láthatók lehetnek azok a szignifikációk, amelyek (a jéghegy csúcsa metaforával kifejezve) a felszínen érhetők el és figyelhetők meg. Ide tartoznak a:

- ceremóniák, szertartások - amelyek megjelenítik és megerősítik a szervezet és/vagy közösség alapértékeit, a hősök példáját.
- történetek, mítoszok, legendák - többnyire alapítókról, kiemelkedő egyénekről, akikben a közösség értékei és hiedelmei összhangba kerülnek, mintegy megtestesülnek.

⁸⁸ Alvesson, M., *Understanding Organizational Culture*, London. Thousand Oaks, 2002

- sajátos, belső terminológia és szakzsargon - olyan beszédfordulatok, amelyek kívülállók számára érthetetlenek.
- szimbólumok, külső megjelenés is ezt erősítik.

A láthatatlan jellemzők közé tartoznak a hiedelmek, érzések, attitűdök, melyek többnyire tudatalatti szocializáció során internalizálódnak, melyek lehetnek explicitek: az ágensekben világosan megfogalmazódó értékek, és lehetnek implicitek: ez utóbbiak mélyén rejlő előfeltevések. Ezeknek az előfeltételezéseknek, hiedelmeknek sokszor tudatában sem vagyunk, olyan kézenfekvő, hogy tényként, adottságként fogadjuk el őket. Egy kultúra tagjai sokszor nincsenek tudatában kultúrájuk e rétegeinek egészen addig, míg egy másik kultúrával közvetlenül nem szembesülnek.

Amikor az egyházi közösség kommuniójának tartalmát keressük, kétségtelenül olyan többlettudásokhoz való hozzáférésről beszélünk, mely az ágensek közti kommunikáció által jön létre, a struktúra csupán formát ad a tartalomnak. Az így létrejövő kommunió transzcendálja a szociológiai kereteket, és egy misztikus közösség jön létre, amely több mint egy jogi vagy erkölcsi kifejezésekkel leírható érdekközösség vagy formális szervezet. Az egyházakban a kommunió a transzcendenssel való találkozásnak a helye, amely az egyéni ágens szempontjából részesedést és részesítést is jelent. Ez a kommunió azonban nemcsak a szignifikátum mutatkozásnak a színtere, hanem az ágensek egymás közti kommuniójának is a helye. Az ágens tagsága sem csupán jogi, hanem sokkal inkább organikus, spirituális valóság egy olyan kommunikatív állapotban, amely nemcsak a tagok közti relációt teszi teljessé, hanem a közös meggyőződés alapját konstituáló többletfelkészültséget is az adja: a Krisztusba vetett hit (közösségi tudás) és a vele való találkozás (mint tapasztalat). Az egyház kommuniójában participáló ágens hiszi (konstatálja), hogy ez a kommunió több mint emberi alkotás, mely nem csupán alulról jövő kezdeményezés, mivel a szignifikátum mutatkozása (kinyilatkoztatás) megelőzi az ő választát. Éppen ezért a participáció feltétele az ágens azon attitűdje (hite), mely nélkül a szignifikáció nem jöhet létre. Aquinói Szent Tamás ezért nevezte az egyházat olyan valóságnak, amely „lényege szerint istenítő kommunió Istennel”⁸⁹, amely egyrészt Isten kezdeményezése, de teljes

⁸⁹ Dulles, A., *Az egyház modelljei*, Ibid., p. 57.

megértése és megtapasztalása csak a teljes participáció által lehetséges (Tillich szavaival: „*through engaged participatory interest*”⁹⁰).

A kommunió alapú közösség és annak minél teljesebb elérésére tett emberi igyekezet a lehető legnagyobb mértékben figyelembe veszi az egyéni ágensek személyes elköteleződését és tapasztalatát: (teológiai kifejezéssel élve) a Szentlélek mint Isten immanens jelenléte a tagokban olyan többletfelkészültségként jelenik meg, amely az ágensek participatorikus kommunikációja által kívánt kommuniót hoz létre.

A keresztény ember számára a transzcendens mutatkozása lényegénél fogva egy felülről jövő kezdeményezés (Krisztusban) és egy alulról jövő válasz az egyházi közösségben. Felülről jövő, mert csak Isten képes magát megismerhetővé tenni, az ember önmagától képtelen erre a lépésre (állítja a teológia), másrészt az egyház biztosítja a transzcendentális mutatkozás színterét. A közösség (mint kommunió) ahogyan részesül ebben a többletfelkészültségben, maga is a transzcendens mutatkozásának a folytatásává válik, úgy a participáló mint a spektátor ágensek számára. Minél teljesebb és valósabb az egyházi kommunió (szeretközösség) az ágensek között, vagyis jelentéstulajdonítás történik, annál inkább szimbóluma a transzcendens mutatkozásának; ezzel szemben minél kevésbé az, annál kevésbé hivatott arra, hogy magát mint a szignifikátum szignifikánsát értelmezze, vagy mások annak értelmezzék. Itt ugyanis a kommunikáció nem participáció, hanem üzenetek passzív befogadása, és az annak való engedelmesség.

A kommunió szemléletű egyház feladatát tehát nem elsődlegesen abban látja, hogy közvetítő legyen (szemben a tridenti felfogással), hanem hogy részese legyen egy olyan szignifikációs folyamatnak, melyben kölcsönösen felismerik, hogy egyrészt ugyanannak a tudásközösségnek a részesei, másrészt mint közösség képesek szimbolikusan megjeleníteni azt, ami kommunióban tartja őket. A kommunió típusú közösség azért is adekvát a mai ember számára, mert embertársaival és Istennel közvetlen személyes kommunikációra szólít fel, ugyanakkor mint társas lény megtapasztalhatja a szeretet és bizalom legelemibb formáit, mint az ideális kommunikáció alapértékeit. Az individuális ágens Istennel való találkozása első szinten, a tapasztalat szintjén szavakkal kifejezhetetlen. Második lépésben ez a találkozás valami látható szimbólumon keresztül valósul meg. Úgy eszmél magára és a benne történetekre,

⁹⁰ Dulles, A., „The Symbolic Structure of Revelation,” *Theological Studies* 41, 1980, p. 60.

hogy szavakban vagy cselekedetekben, hitvallásban vagy más szimbolikus dolgokban kifejezi mindazt a tudást, amivel rendelkezik. Ezt a többlettudást általában a vallások (a mi esetünkben az egyházak) biztosítják doktrinálisan és szakrálisan egyaránt az ágensek számára.

Amit az ember a transzcendensből meg tud ragadni, az mindig közösségi aktus; legtöbbször azokon a kulturális és nyelvi közösségen belül, amelyben közösségi szinten is kommunióban érezzük magunkat. A közösségi jelentéstulajdonítás nem más, mint egy konstitutív alap mentén az intézményesített kódok használata. Az effajta interpretáció a tapasztalásnak is szerves része. A közösségek tartalmazzák azokat a tudáskészleteket (felkészültségeket), amelyek kommunikáció révén kommunióba hozzák az ágenseket. Amint láttuk, nemcsak a különféle vallási tradíciók tanúskodnak nagy eltérésekről, hanem a keresztény felekezeteken belül is eltérés van az ágensek felkészültségét illetően, mivel önértelmezésük és az abból fakadó strukturális felépítésük meghatározza a szignifikációs folyamatot. A közösség mibenléte (kicsi vagy nagy, hierarchikus vagy participatorikus stb.) előre meghatározza a transzcendens mutatkozására vonatkozó felkészültségeket és tapasztalatokat. Vagyis a közösségi gyakorlat függvénye lesz annak, hogy az ágens mit ismer fel a mutatkozás során.

Kétségtelen, hogy egy egyházi intézmény kommuniója a szervezeti kommunikáció értelmében tartalmazza mindazokat az elemeket, melyeket fentebb felsoroltunk. A többletet az adja, hogy az ágensek úgy konstatálják, hogy az egyház Krisztusban mintegy szakramentuma, vagyis jele és eszköze az Istennel való bensőséges egyesülésnek és az egész emberiség egységének (*Lumen Gentium*). Ez a többlettudás és az ehhez való hozzáférés (főként az Eukarisztiában) adja azt, hogy az ágensek felismerik, hogy egyrészt Krisztus Isten szakramentuma (mint aki felülről jött), másrészt Krisztus (szimbolikusán) a hívó ágens legtokéletesebb válasza is arra, amit az Istennek adhat.

Az (eukarisztikus) kommunióban a felülről jövő és alulról jövő kezdeményezés találkozik, így lesz teljes a kommunikatív állapot: a felismerés és a participáció, a tudás és a tapasztalat, a látható és a láthatatlan.

Az egyház mint szervezet tehát elsősorban szignifikáns, a benne található kommunió a transzcendens mutatkozásának a tapasztalati színtere. Mint társadalmi-történelmi intézmény, ezt a jelszerűséget nem mindig jeleníti meg mindenütt egyformán jól. Feladata, hogy adekvát, meggyőző jellé legyen minden ember számára. Éppen ezért

az Eukarisztia az a jelszerűség, amelyben a legteljesebben megvalósul a kommunió.⁹¹ Amikor az ágensek a liturgikus cselekedetre összegyűlnek, akkor éri el a keresztyén közösség a teljes kommunió szintjét. Az intézményi egység a kommunikációs egységnek a szignifikánsa, de az egyház többlet azáltal, hogy a kommunió a transzcendens mutatkozásában való participációra készíti fel az ágenseket. Az egyházi közösség szempontjából tehát a szignifikáns és a szignifikátum dialektikus viszonyban van, azaz a láthatatlan kötelék a láthatóban lesz érzékelhető és valóssá (reálszimbólummá) a tagok és (jellé) a nem tagok számára. A kommunió létrejötte nélkül (ha a szignifikációs aktus nem a transzcendens mutatkozását jeleníti meg, akkor) az egyház üres jel lesz a tagok számára is. Következésképpen minden egyházi közösség jelentéstulajdonító aktusának (pl. az Eukarisztia) *sine qua non*-ja a kommunió előmozdítása, mivel a megélt tapasztalat teszi az egyházat olyan szignifikánssá (reálszimbólummá), amely Isten megváltó szeretnének legfőbb bizonyossága és helye. A participatív gondolkodásmóddal megközelített kommunikáció úgy tekint az egyházi szimbólumokra, mint amelyek sémaként működnek abban, ahogyan a transzcendens számunkra megjelenik. A hozzáférést a transzcendenshez a rendelkezésre álló keretek határozzák meg.

A PTC mint kommunikáció elmélet olyan fogalmi keret, amely képes arra, hogy kommunikatív jelenségeket leírjon és elemzés tárgyává tegyen. Azzal az igénnyel lép fel, hogy mint *interlingua* vagy *lingua franca* egyrészt a különféle kommunikációkutatások eredményeit fogalmi és módszertani keretbe foglalja (le-, illetve átfordítsa), másrészt, hogy nagyon különféle kommunikatív jelenségekről számot adjon. A PTC arra vállalkozik, hogy kimerítően leírja a kommunikatív jelenség alapvető konstituenseit, mint az ágenst, a problémamegoldást, a felkészültséget, a participációt stb. Ebben az értelemben akár egyfajta notációs rendszerről⁹² is beszélhetünk, mely képes arra, hogy kizárja a többértelműséget, mivel fogalmi tisztaságra és egyértelműségre törekszik. A természetes nyelvek sajátossága a többértelműség: a véges szemantikai és szintaktikai szabályok elemeinek alkalmazása által végtelen komplexitású jelentéseket vagyunk képesek létrehozni. Így vagyunk képesek arra

⁹¹ A katolikus egyházban a liturgikus közösségi cselekmények szinte mindig az Eukarisztiában, vagy Vele összekapcsolva történnek.

⁹² Goodman, N., *Languages of Art*, (kül. 4. fejezet), Indianapolis, Bobbs-Merrill, 1968.

például, hogy leírjunk eseteket és tárgyakat, tényeket és dispoziciókat, kifejezzünk véleményeket és érzelmeket stb. A jelentések ilyen és hasonló komplexitása többszintű folyamat, mely egyszerre hozza magával a többértelműséget és a bizonytalanságot. A tudomány nyelve ugyanakkor - szemben a természetes nyelvvel - arra törekszik, hogy a többértelműséget kizárja azáltal, hogy pontosan definiált fogalmakkal operál. Más szóval a tudományos diskurzus nyelve a természetes nyelv egyfajta módosítása egy sajátos cél érdekében. Matematikusok és fizikusok állandóan arra törekszenek, hogy minél pontosabb és átfogóbb nyelve(ke)t, modelleket alakítsanak ki tárgyak pontosabb megértésére és értelmezésére. Az ember alkotta formális nyelvek, mint pl. a logika, matematika és statisztika arra szolgálnak hogy a kvalitatív, kvantitatív és valószínűségi jelenségeket és viszonyokat megjelenítsék és elemezzék. "Erejük abból az egyszerű tényből fakad, hogy tartalmilag üresek", ám verbális vagy képi ábrázolással kombinálva magyarázhatjuk őket.⁹³ A fizika sajátos nyelve például nem tartalmaz diskurzuskapacitást a fizika sajátos nyelvéről (és nincs is erre szüksége), miközben a természetes nyelvben beszélhetünk a nyelvhasználat jellemzőiről (pl. egy kijelentés sikerességéről vagy sikertelenségéről). A minket körülvevő jelenségek vagy éppen velünk történő események ugyanakkor mindig többértelműsége és magyarázatra adnak lehetőséget. A formális modellek ezzel szemben letisztultságuk és egyértelműségük okán nagyobb tisztánlátást adnak a "fordítások" (általánosítások) során. Ahhoz hogy egy nyelv *interlingua* igénnyel lépjen fel, szükséges, hogy a leírásokhoz extenzionális és intenzionális nyelvi tulajdonságokat tudjunk hozzárendelni. A PTC ilyen igénnyel lép fel. A PTC kategóriái metanyelvek abban az értelemben, hogy nagyobb (szélesebb) extenzionális deskripció képességgel rendelkeznek, mint a sajátos elméleti nyelvek. Egy ágens egyszerre írható le úgy, mint beszélő és úgy, mint véleményalakító stb., de nem csak a kommunikáció különböző elméletein vagy modelljein belül, hanem más diszciplinákat is átívelően, legyen az pszichológia, szociológia vagy egyéb kategória. A PTC mint *interlingua*, mely diszciplináris invariánst vagy semleges nyelvet mutat, képes arra, hogy más diszciplinák kategóriáit (fogalmait, problémáit, eredményeit) lefordítsa. A mi esetünkben például az ágens fogalmát használhatjuk a beszélő, hallgató vagy szóvivő főnév helyett a különféle melléknevek alkalmazása által. Az ágens fogalmát

⁹³ Rosengren, E. K., *Kommunikáció*, Budapest, Typotex, 2004, p. 57.

ugyanakkor (megőrizve annak eredeti főnévi jelentését), használhatjuk arra, hogy különböző ágenseket mutassunk be általa.⁹⁴

Összegezés: a PTC tulajdonságai okán alkalmas arra, hogy a legkülönbélebb (kommunikatív) helyzeteket leírja, ezért egyáltalán nem volna meglepő, ha az ekkleziológia fentebb vázlatosan bemutatott témáit képes volna, mint kommunikációs témákat leírni. A következőkben erre teszünk kísérletet.

⁹⁴ Horányi, Hamp, Bátor: *The Participation Theory of Communication and Methodological Analysis of Interlingua Perspectives*. (Draft), 2003, pp. 14-18.

(0.3.2.3.1) A történelmi-társadalmi kontextus és hiánya a PTC-ben

A PTC történelmi időtől függetlenül alkalmazható minden helyzetben, azaz hatóköre globális. Ezt azért mondhatjuk, mert a PTC-t alkotó elemek (*ágensek, probléma, felkészültség* stb.) egymáshoz képest relációs viszonyban vannak, és egyik elemnek sincs abszolút kötöttsége történelmi vagy társadalmi attribútumhoz. Vagyis az egyes elemek egymáshoz való kapcsolódása általánosítható. Ha egy *ágens* észlel egy *kritikus különbséget*, akkor azt bármely, számára épp adott helyzethez képest észleli. A megoldáshoz szükséges *felkészültség* ahhoz képest áll rendelkezésre, amilyen közösségben éppen van, ez meghatározza a szükséges tudásban való részesedésének lehetőségét, és az adott kódok határozzák meg, hogy ezeket hogyan tudja alkalmazni. A folyamatban nincs olyan megkötöttség, amely történelmileg vagy társadalmilag determinálná ezt az állapotot, vagyis a relációs viszonyulások folyamatosan léteznek és mozgatják a problémamegoldás folyamatait. Vallási, morális és jogi kódok egy ilyen posztulált világkonstrukcióra tekintettel adottak.

A felülről jövő ekkleziológia nem veszi figyelembe a történelmi-társadalmi viszonyokat, az egyház ebben a nézetben egy absztrakt modell, amely transzcendálja a társadalmi kontextust, a sokszínűséget nem kutatja, csak az állandó, változatlan lényegét. Ebben a modellben az egyház mint kollektív ágens jelenik meg, ugyanakkor tekinthetjük az individuumokat is mint egyéni ágenseket. Az ágensek absztrakt teológiai tudáson mint konstitutív alapon keresztül ismerik fel és oldják meg a kritikus különbségként felmerülő problémákat. A közös tudást maga az egyháztagság (keresztség) adja, így az egyes ágensek (hívők) azonos mértékben participálnak abban. Fontos különbségtétel, hogy ebben a modellben a participáló ágensek differenciálódnak: laikusokra (hívők) és szakértőkre (lelkész, pap, szerzetes). Ez utóbbiak az egyházat képviselő státusszal és többletfelkészültséggel rendelkeznek, akik ebben a vonatkozásban szignifikációképzők, mintegy őrzői ezen doktrinális modellnek történelmi-társadalmi kontextustól függetlenül. A szignifikációk a teológiai fogalomrendszeren keresztül kontrolláltak azáltal, hogy a szignifikánsok egyértelműen mutatnak egy-egy szignifikátumra. A hierarchikus egyházszervezet része a szignifikáció folyamatának abban az értelemben, hogy szabályozottsága révén a szignifikáció hogyanjára is válaszokkal szolgál, vagyis kódként viselkedik. A szignifikációk legitimitációját a doktrinális jelleg adja. A társadalom és a történelmi közeg sajátos

színteret nem alkot, mivel a felülről jövő ekkleziológia ezeket a szempontokat irrelevánsnak tekinti.

Az alulról jövő ekkleziológia beépíti a kontextust, figyelembe veszi az ágensnek szubjektív álláspontját, deszakralizál, relativizálja a múltat, a történelmet, számol a fejlődési folyamatokkal, elszakad az egyház kizárólag teológiai megfogalmazásától. A modell tehát tudatában van annak, hogy minden ágens (egyéni vagy kollektív) megjelenési formája és tartalma társadalomról-társadalomra, kultúráról-kultúrára különböző. Éppen ezek által meghatározott az a közösségi tudás, amelyben az ágensek a problémamegoldás érdekében részesedhetnek. A felülről jövő megközelítéshez hasonlóan a tagság alapja a keresztség, de itt sokkal inkább figyelembe vevődik a korunkra (inkább) jellemző felnőtt tagozódás. Olyan közösségekben, amelyekben az egyház konstitutív alapja a társadalom többsége számára hagyományosan mérvadó, a tagozódás a születéssel (keresztséggel) kezdődik, de a közös tudás elérése hosszas felkészültség eredménye (katekézis, liturgikus cselekedetekben való részvétel stb.). Ez a modell tehát jobban odafigyel azokra a tagozódásokra, melyek hosszas szignifikációs folyamat eredményei, az ágensnek valamiféle istentapsztalata volt, de a szignifikátum felismerése és a tapasztalat elrendeződése úgy lesz elérhető konceptuálisan, ha egy közösséghez tartozás, participáció révén megszerzi a közös tudást. Az alulról jövő modell arra épít, hogy az ágens nyitott a transzcendensre, teret ad a szignifikátum mutatkozásának, és felkínálja saját szakrális kódrendszerét mint hogyan tudásokat a tapasztalataihoz. A modell a helyi egyházat tekinti sajátos színterének, amelyben a problémamegoldás a leghatékonyabban képes működni, amely dimenzió épp azért tud releváns lenni, mert az egyház mint szervezet maga is participálódik az adott kontextusban, vagyis inkulturálódik. A szignifikációk legitimációját a közösség működőképessége adja.

(0.3.2.3.2) Egyféleség és sokféleség a PTC-ben

A felülről jövő modell szerint az egyház önmagából indul ki. Eszerint a normát és annak interpretációját is saját tanításából veszi, kontrollál, attitűdjében szemben áll más kezdeményezésekkel, értelmezésekkel, így zárt rendszernek tekinthetjük. Doktrinális kommunikációjában a Szentírást, a Szentagyományt és a

zsinati szövegeket megkérdőjelezhetetlen konstitutív alapnak tekinti, magyarázatát az ágensek egy szűk szakértői csoportjának tartja fenn (pl. a Római Katolikus Egyházon belül az Egyházi Tanítóhivatal, Magisztérium). Nem ad lehetőséget az egyéni ágensek (akár teológusok) sajátos magyarázatainak, ami által egyes ágensek akár el is szigetelődhetnek. A szakértők a kompetens ágensek, minden vallási tematika vonatkozásában a laikusok kompetenciája csak annyiban releváns, amennyiben a szakértők (papok, teológusok) útmutatását követik. A felkészültség a hozzáférésekhez szigorúan kontrollált feltételek között zajlik. A résztvevő szakértői ágensek (papok, szerzetesek) esetében pl. a többletfelkészültség megszerzése zárt rendszerben történik (csak papnövendékek számára létesített szemináriumokban), ahol nem csak a doktrinális tisztaság ellenőrizhető, hanem az intézmény által megkövetelt gondolkodási mód, viselkedés és attitűd is. A szervezeti stabilitás az invariabilitást preferálja, a strukturális változás csak felülről lehetséges, de azon a szinten nem kívánatos. A hívek (laikusok) hozzáférése szigorúan szabályozott, a participáció az előírt vallási gyakorlatokban preferált. A laikusoknak sem a jogi, sem a hatalmi struktúrához mint többletfelkészültséghez nincs hozzáférésük, következésképpen strukturális változtatás a faktuálisról a kívánt állapotra való eléréshez kétféle módon adódhat: tiltakozás vagy kivonulás által. Ez a modell a vallási szignifikációt egyértelműen egy egyházhöz (önmagához) köti, és lehetetlenné teszi, hogy partikuláris (privát) transzcendensre vonatkozó tapasztalatok érvényt szerezzenek. Ha mégis, hosszú szignifikációs procedúrához köti, legitimitása évtizedeket várhat magára, melyben az utolsó szignifikációs aktus a legfőbb szakértői tekintélyre esik (lásd. Lourdes vs Medjugorje).

Az alulról jövő modell szerint a transzcendenshez való hozzáférés több úton lehetséges. Ez a sokféleségre nem mint negatívumra tekint, vallja, hogy a transzcendens érzékelése épp a sokféleségben válik egésszé, nem lehet azt egy egyház keretein belülre korlátozni. Így válik ebben a megközelítésben az egyház nyitott rendszerré, intézménnyé. A plurális megközelítésből fakadóan az ágensek szerepe kiemelkedik, ugyanis ők válnak szervezőerőkké. A problémamegoldás és szignifikációk színtere maga a "világ", amely kellően tág ahhoz, hogy az egyes "megoldások" (vallásiak vagy egyháziak) teret kaphassanak. Az ágensekre jellemző a motiváltság, amely hatékony a hozzáférések megteremtésében és megszerzésében, és amelyet segít a participációs jelleg és a helyi egyházak nagyobb transzparenciája. A laikus és a szakértő ágensek között nincs akkora távolság, mint a felülről jövő modell esetében. A vallási szakértőre

inkább a próféta és karizmatikus többletfelkészültség a jellemző, a laikus egyéb szakértelme nagy hangsúlyt nyer a szervezet működtetésében. A többletfelkészültség elérési lehetősége nem korlátozott, a pluralitás innovációt is lehetővé tesz. A legitimitást maguk a szignifikációs tapasztalatok adják, éppen ezért nem zárkoznak el a dialógus jellegű kommunikációtól más többé-kevésbé hasonló konstitutív alappal rendelkező közösségektől, amelyeket nem vetélytársnak, hanem koalíciós ágensnek tekintenek. (Ez utóbbinak a plurális társadalmi valóság ad relevanciát.)

(0.3.2.3.3) Tekintély vs. participáció a PTC-ben

Amint már erről szó esett, a felülről jövő módszer megkérdőjelezhetetlen alapja a Szentírás, a Szenthagyomány és a Magiszterium. Ez utóbbi feladata az interpretáció, vagyis az előbbi két forrás mint konstitutív alap mentén történő szignifikáció. A szignifikáció ezen formája a szakértő ágens kompetenciája. Ők is és az egyéni ágensek is megkérdőjelezhetetlenek tartják ezeket a szignifikációkat. A közös tudásban való participáció szabályozott folyamat. A legitimitást szorosan összefügg az egyház Krisztus Misztikus Teste metaforaként történő koncipiálásával, mely a szervezeti struktúrát a test analógiájára képzelel el, miszerint Krisztus a fej, akit a hierarchikus sorrendben követnek a püspökök és a papok, a tagok pedig a világiak. A legitimitást az egyház feje biztosítja, kooperációban a különféle intézményi szereplőkkel. (A kollegialitás elve megkívánja ugyan, hogy a pápa konzultáljon a püspök(ök)kel, de az(ok) megkerülése nem ütközik semmiféle egyházi törvénybe.) A szintér értelmezése sajátos módon jelenik meg: mivel az egyház önmagából indul ki és saját magát legitimálja, irreleváns számára a "világ" mint kommunikációs szintér a jelentés-tulajdonítás folyamatában. Kommunikációja *ad intra* érvényes: szignifikációs folyamatok csak szűken, ezen a szintéren értelmezhetők. Az ágensek bevonódása lassú folyamat eredménye, hiszen a egyházi nyelvezet a hozzáférést nehezíti, és az csak hosszas tanulási folyamat eredményként képes kialakulni. Nem favorizálja a nem szakértők participációját a teológiai és egyházi szignifikációkban. Ezt teljes egészében fenntartja azon szakértői csoportnak, amely teljes identifikációt vagy maximális lojalitást mutat az intézmény doktrinája iránt. (Érzékelhető egy olyan

tendencia, hogy a nagy intézmények “fejlődésük” során akarva-akaratlanul a tekintélyi struktúra irányába mozdulnak.)

Markáns különbségeket látunk az alulról jövő modellben. A hierarchikus struktúra helyett a (helyi) közösségi konszenzuson van a hangsúly, a participáció sokkal inkább érvényesül az ilyen jellegű közösségekben, mint a nagy struktúrákban. A PTC a kommunikációt mint állapotot tekinti, amely állapot (egy konstitutív alap mentén) tudásközösségként értelmezhető. A közös tudásban való részesedés maga a participáció. Az alulról jövő, közös szignifikációkra épülő modell épp ezt hangsúlyozza, mivel megmutatkozik, ahogyan az individuális ágensek olyanokkal lépnek kommunikációba és alakítanak közös szignifikációkat, akikről tudják, hogy hasonló módon gondolkodnak és készek a kooperációra. A participáció ebben a szignifikációban azt jelenti, hogy a jelentések közös akciók és konszenzus eredménye, mely felkészültséget az ágensek közvetlenül érnek el. Ezek a tudások, élethelyzetek megoldására vonatkozó felkészültségek olyan kompetenciák, amelyek problémamegoldás szempontjából jobban érvényesülnek kisebb vagy helyi közösségek esetében, mivel nagyobb az esély a participáció következtében létrejött konszenzusra, vagyis legitimációra. A szignifikációk folyamatában az ágensek (szemben a tekintélyelvű megközelítéssel) inkább participátoroknak, mint spektátoroknak érzik magukat. A szakértők és a laikus ágensek közti hierarchikus távolság könnyen áthidalható, az intézményi szerephordozók legitimációját nem a szervezet konstatálja és nem ontológiai többletként tekint rá, hanem funkciójában, amellyel a közösség ruházza fel azáltal, hogy olyannak ismeri el. A közösség egyben az ágensek önkéntes szövetsége is, amelyben erős elköteleződéssel vesznek részt. Folyamatos a részvétel és a részesítés, ezáltal a közös tudás elérése könnyebbé és intenzívebbé válik. A hatalom decentralizált (uralommentes), egyszerre érvényesül benne a szolidaritás és a szubszidiaritás: a participációs kommunikáció alapfeltételei.

(0.3.2.3.4) A doktrinalitás vs. az empirikusság a PTC-ben

A felülről jövő modell leírása szerint az egyház alapjait a kinyilatkoztatás által ismerhettük meg, és az nem csupán történelmi esemény. Az idő kezdete óta benne volt Isten tervében. A történelmet nem kritikailag, hanem doktrinálisan kell értelmezni. Ez a

megközelítés a konstitutív alapnak, a közös tudásnak egyik kiindulópontja, amely azt is konstituálja, hogy Jézus Krisztus művében már benne foglaltatott a jelen egyházának a képe, vagyis Jézus és tanítványai relációja szimbolikus szignifikánsa a mai egyházi struktúrának. A közös tudásban az individuális ágensek (laikusok) participációja szinte a spektakció színjére redukálódik, így kötött szignifikációkról beszélhetünk. A közös tudásnak normatív jellege van, minimális vagy semmilyen kapcsolattal a történelmi-társadalmi törvényszerűségekkel, abban az értelemben, hogy az intézmény társadalmi, kulturális faktuális állapotára hatással lenne. A doktrinalitás kérdése szorosan összefügg azzal, amit az 1. pontban a történelmiség és társadalmiság hiányáról mondtunk a PTC vonatkozásában.

Az alulról jövő ekkleziológia megközelítésében empirikus egyházzól beszélhetünk, amely szervezeti módszerekkel leírható, emberi valóságként értelmezhető. A fentiekkel ellentétben az intézményi valóságot nem doktrinálisan értelmezi mint normatívát, hanem olyan empirikus szervezetnek tekinti, mint minden más társadalmi szervezetet, amelynek eredete a történelmi-társadalmi esetlegességeket viseli magán. Intézményi szerepei igényeknek megfelelően alakultak, majd rutinizálódtak, következésképpen egy szignifikáció által az egész újraértelmezhető. Ez a modell az empirikus közösség valóságában látja a transzcendenst mutatkozni, és nem úgy kezeli, mintha a transzcendens nem mutatkozhatna az immanensben. A felkészültség egyszerre jelent teológiai (normatív) és olyan más tudásokat, amelyek olyan szignifikációkat képesek előállítani, amelyek a közösség problémamegoldásában hatékonyan bizonyulnak. Ez a kettős tudás feltételezi a szisztematizálást, mely nem csak a közösség számára összerendezett szignifikációk halmazát jelenti, hanem azt a szignifikációs rendszerezést is, amely összhangba hozza az ágensek sajátvilágában és a különböző szintereken hozzáférhető tapasztalatokat. Az alulról jövő modell prioritást ad annak a felfogásnak, mely szerint a vallási szignifikációk szimbolikusak. Az érvényesség vagy legitimitáció kritériuma pedig a közösségi elfogadás. Ez azt jelenti, hogy ez utóbbi az így létrejött szignifikációkat, az azokban lévő szignifikánsokat és szignifikátumokat egymás mellé rendelhetőnek tekinti. Tudatában van annak, hogy az egyház mint tudásközösség egyszerre teológiai és történelmi-társadalmi, empirikus valóság. Az így létrejött szignifikációk által az ágensek nem csak a transzcendenst képesek a szakrálisban (vallási gyakorlatok, közösségi rítusok, liturgia, imák,

meditációk által) adekvátan megtapasztalni és értelmezni, hanem ezzel szoros kapcsolatban az élet értelmére (túlélés és fenntartás) vonatkozó tudást is konstatálják.

(0.3.2.3.5) *Krisztus vs. Pneuma a PTC-ben*

Mint már fentebb utaltunk rá, a felülről jövő egyházmodellnek a Misztikus Test a leghangsúlyosabb szignifikánsa. Ebben a metaforában Krisztus a fő, majd őt követik a tagok: pápa, püspökök, papok és a világiak. A Krisztus-esemény doktrinálisan legitimálódik, azaz Jézust, a földi embert a megváltáson (halála, feltámadása) keresztül interpretálja. Ebben a felfogásban Krisztus megtestesülése nem egyszeri történelmi esemény, hanem kultúrát, társadalmat átívelő állapot, amely az egyházban él tovább, és ebben részesülnek az ágensek (Krisztus megtalálható mindenben: püspökökben, papokban, hívekben, szentségekben stb.). konstituálja a szervezeti struktúra mindenféle legitimitását. Krisztus megtestesülése a legerőteljesebb szignifikáns is, amely legegységesebben kommunikálja az ágensek felé a transzcendenst mint szignifikátumot; amint említettük, állapotszerűen, azaz a kommunikatívban. Ebben a hierarchikus szemléletben az intézményi szereplők jogosultak a szignifikációra, a transzcendens interpretálására, a struktúra reformálására, a világi tagok participációját mindebben irrelevánsként konstatálja. Következésképpen a tagok nagyobb része nem része a kommunikatív jelentés-tulajdonításnak. Mivel a jelentés-tulajdonítás doktrinális és tekintélyi legitimációra szorul, nem favorizálja a karizmatikusként megjelenő individuális ágensek, próféták interpretációját sem. A szignifikációban (a keresztség révén) csak a tagok részesedhetnek, a szakértő és laikus ágenseknél differenciát az elérhetőség mértéke, ezzel szemben a nem tagoknak semmiféle hozzáférésük nincs a konstitutív alaphoz (a szignifikációképzés alapjához), de az intézmény doktrinális interpretációja szerint az intézmény jelentést mediatizál a nem tagok felé is.

Az alulról induló egyházmodell többféle intézményi struktúra kialakulását és egymás mellett élését engedi, tudatában annak, hogy egy konstitutív alap mentén képzett interpretáció és az ahhoz való hozzáférés kulturálisan és nyelviileg meghatározott, éppen ezért különféle szignifikációk lehetségesek. A konstitutív alap egyik meghatározó eleme a karizmatikus jelleg, ami a racionalizálás ellentétéként jelenik meg. Erőteljes a szimbólumok (itt: Lélek) használata, amely abban segíti az

ágenseket, hogy sikeresebbek legyenek a problémamegoldás tekintetében azzal, hogy a szimbolikus szignifikációk alkalmazásával a többletfelkészültséget máshol (extern módon) jelenítik meg. A Szentírásban és Szenthagyományban gyökerező konstitutív alap legjelentősebb szignifikánsát, a Kriszuts-eseményt nem mint szigorú, megmásíthatatlan doktrinális tanítást értelmezi, hanem mint valami olyan eseményt, amit a közösség a szignifikációk által folyamatosan interpretál és implementál az inkulturáció által. Az ágensek szignifikációban való részvétele ebben az egyházmodellben nem csak kívánt állapot, hanem strukturálisan is lehetővé tett, hogy olyan kommunikatív helyzet alakuljon ki, amelyben létrejöhet az a fajta participációs kommunikáció (közösségalkotás, felelősségvállalás), mely a kommunió alapját adja. Ebben a modellben a kommunikáció faktuálisan egyenlő a participációval, a kommunióval, vagyis magával az egyházzal, mert nem csupán kategoriálisan (normatív) jelenik meg az ágensek előtt, mint elérendő, kívánt állapot, hanem ténylegesen.

(0.3.2.3.6) Struktúra és szolgálat a PTC-ben

A felülről jövő megközelítés korábbi tárgyalásakor láthattuk, hogy a doktrinális egyházkép dominanciája és a történelmiség hiánya mint szempontok determinálják az egyház struktúráját is, ti. a hierachikus struktúrát. Ebben szembetűnő az ágensek csoportjainak elkülönülése. A szakértők és laikusok nem csak felkészültségük mentén különíthetők el, hanem státuszuk legitimációja is doktrinális, ezzel mintegy ontológiai. A felülről jövő ekkleziológia konstitutív alapja, hogy a hatalom és tekintély Istentől van, az egyház isteni szándéktól indítva született. Az intézményi szerepek legitimációja (szentesítése) feljogosít szimbolikus cselekedetek (beszédaktusok) megtételére, amely tudást szakértők és laikusok egyaránt interszjektív módon birtokolnak. A doktrinális legitimáció a szakértők kompetenciájába tartozik, amely azt jelenti, hogy ők hivatottak arra, hogy elbírálják, hogy mely szignifikációkat (hitrendszer) használjon a közösség (hiteles tanítás), és melyeket vessen el (herezis). A szignifikációk egymásra vonatkoztatását nevezik hitrendszernek, melyben a legitimált szignifikációk mint a transzcendens mutatkozásának bizonyítékai jelennek meg. Az intézmény szakértő ágenseinek

kompetenciája a szisztematizálásban az erőteljes cenzúrázás is, melynek révén megállapítják, hogy egy-egy individuális ágens privát tapasztalata beillik-e vagy kívül reked a konfesszionális kereteken. (A fent említett Mária jelenések vagy csodák példaként szolgálnak e tekintetben.)

Az alulról jövő módszer a struktúrát és a szolgálatokat nem transzcendens dimenziókban értelmezi, hanem a faktuális közösség keretein belül, funkcionalitás szempontjából. Ebben a szempontban válik leginkább kézzelfoghatóvá a résztvevő ágensek szerepe a jelen és kívánt állapot közti kritikus különbség felismerésében és megoldásában. A szolgálat ugyanis kifejezetten a probléma megoldására fókuszál, az egyházat a problémamegoldás sajátos kommunikatív színtereként értelmezi, amelyben az ágenseknek proaktív szerepük is lehet, vagyis nagy mértékben participálhatnak. Ebben a megközelítésben a konstitutív alap és hozzáférés egészen gyakorlatias formái nyilvánulhatnak meg. Ugyanakkor az ágensek ezen közvetlen közreműködése nem zárja ki azt, hogy ez a jelenség egyidőben a transzcendens mutatkozásának a dimenziójában is értelmezhető legyen, csak nem közvetlenül kapcsolódik össze a két (teológiai és szociológiai) dimenzió. Az alulról jövő megközelítés egyik fontos megállapítása a problémafelismerés és –megoldás folyamatának szempontjából is, hogy a teológiai normativitás történelmet átívelő, társadalmi, kulturális sajátosságokat felülmúló elemein túl (hűség a hagyományokhoz, érthetőség és koherencia, jövőbe mutató) vegye figyelembe azokat a szempontokat, amelyek a struktúra adekvátabb adaptációját, és a hatékonyabb szignifikációképzést mozdítják elő. A teológiai intelligibiliának nem szükségszerűen kell meghatároznia az egyháznak mint szociológiai, történelmi-társadalmi szervezetnek a strukturális kötöttségét. Ez utóbbiban az intelligibiliának sokkal kötetlenebb formában kellene megjelenie.

(1) *Összehasonlító egyháztan (általános)*

Alulról és felülről jövő ekkleziológiai módszerek alkalmazása szülte azt a disszonanciát, ami egymásnak ellentmondó, gyakran kisarkított következtetésekhez vezetett az egyházzal való gondolkodásban. Az eddig tárgyalt hat szempont (mennyiben történelmi; tekintélyelvű vagy participációs; doktrinális vagy plurális; kriszto- vagy pneumacentrikus stb.) arra világít rá, hogy azok egyoldalú hangsúlyozása alapján milyen következtetésekre jutunk. A felülről jövő megközelítés uralta a teológiát egészen addig, amíg a modern korban a történelmi-társadalmi (kritikai) tudományok megjelenésével egy újfajta szemléletmód ki nem kristályosodott a társadalomról, társadalmi intézményekről és a benne fellelhető identitásokról. Mindkét módszer egyházmodellje természetesen elméleti absztrakció, mely a valóságban vagy egyáltalán nem, vagy részben található meg a különféle konkrét egyházszerkezetekben.

A II. Vatikáni Zsinat egyháztana lényegében ennek a két módszernek a feszültségében született meg mint ideális modell (kívánt állapot). Hivatalosan itt fogadja el és alkalmazza (nem explicit módon) az egyház első ízben a modern tudományos módszert, de a végső dokumentum jelentős kompromisszumokkal született meg. Ez azt jelenti, hogy az egyházzal szóló *Lumen Gentium* dokumentumban öt olyan jegyet (isteni, misztikus, szentségi, társadalmi, történelmi) találunk, melyek az alulról jövő és felülről jövő ekkleziológiák szempontjainak ötvözetét igyekszik a teológusok számára normatívként állítani (ezt tárgyalja a disszertáció 1.1 fejezete). A két módszert elemezve hat szempontot találtunk relevánsnak (ez lehetne többi is, kevesebb is), ám a Zsinat öt egyháztani dimenziójában ilyen vagy olyan formában mind fellelhetők.

Amikor a Zsinat az egyház *isteni* és *misztikus* dimenzióit hangsúlyozza, akkor a felülről jövő ekkleziológiának tesz eleget, azaz a közel 2 évezreden át önmagáról vallott teológiai meggyőződését erősíti meg: az egyház láthatatlan valóság, amely öröktől fogva benne volt Isten tervében, Jézus Krisztussal indult el, és az Ő Lelke tartja össze mindazokat, akik az Ő nevében gyűlnek össze. A Zsinat ezen ekkleziológiai dimenziói tekintenek úgy az egyházra, mint ahogyan azt a felülről jövő ekkleziológia leírja: a történelmi-társadalmi kontextust mellőzi, csak egy egyházban, nem egyházakban gondolkodik, tekintélyét Krisztustól kapja, amely az apostoliságban folytonos, eredete Jézus működésében jelenik meg, a struktúra és szolgálat isteni eredetű.

Amikor a Zsinat az egyház *történelmi-társadalmi* dimenzióit emeli ki, akkor egyértelműen tudomásul veszi a kritikai tudományok (történelem- és társadalmtudományok) eredményeit és módszereit, elismeri, hogy az egyház nem csak doktrinális entitás és nem teljesen isteni mű, hanem magán viseli a társadalmi intézmények összes tulajdonságát. Vagyis emberek hozták létre, tartják fent, különféle kultúrák és történelmi korok jegyeit viseli magán. Következésképpen az egyház mint intézmény a társadalomtudományok módszereivel is vizsgálható és leírható.

A *szentségi* dimenzió tűnik az egyetlen olyan jellemzőnek, mely mindkét módszertannak közös jegye. A szentségi dimenzió még teológiai (normatív) megközelítésben is elismeri, hogy mindaz, ami isteni és misztérium (láthatatlan), valamilyen láthatóban nyer kifejezési formát: a Krisztus a názáreti Jézusban, a Szentlélek a hívő gyülekezetben, a kegyelem a különféle szentségekben. Így tekinti a teológia az egyházat minden szentség alapjának: *összentségnek (Ursakrament)*.⁹⁵

A Zsinat egyháztani dimenzióit tehát a kommunió ekkleziológia rendszerezi. A következő fejezetben, amikor a kommunió ekkleziológia normatív jellemzőit akarjuk leírni, akkor a zsinati dimenziók alapján tesszük azt olyan formában, hogy a két ekkleziológiai módszer megtalálja helyét, ne csak a különbségek, de az egymást kiegészítő szempontok is érvényre jussanak. Kommunió ekkleziológusok vallják, hogy csak akkor beszélhetünk kommunió egyháztanról, ha sikerül az aluról és felülről jövő megközelítést integrálni.

⁹⁵ Semmelroth, O., *Die Kirche als Ursakrament*, Frankfurt am Main, Herausgegeben: Knekt, J., 1953

(1.1) A kommunió típusú egyházmodell normatív megalapozása

(1.1.1) A kommunió dimenziói a II. Vatikáni Zsinat egyháztanában

Az 1985-ös rendkívüli püspöki szinódus záródokumentuma megjegyzi, hogy az ülésre azért volt szükség, mert különféle csoportok nagyon eltérő módon interpretálták a II. Vatikáni Zsinat egyházról szóló dokumentumait.⁹⁶

Vannak, akik a *Lumen Gentium* (LG) harmadik fejezetére összpontosítanak, vagyis a hierarchiára, és annak a fényében értelmezik mindent. Ez az értelmezés elmarad a zsinat igazi tanításától, mert a régi egyházban gondolkodik, amelynek szerkezetében csupán “kis javítás, olajozás történt.” Vannak, akik a második fejezetet veszik alapul, az Isten Néperől szólót, melyet úgy interpretálnak, mintha a zsinattal egy népi forradalom zajlott volna le az egyház életében, melynek során teljes egyenjogúság született meg, hasonlóan a modernkori társadalmakhoz. Az összegyűlt püspökök javaslata tehát, hogy az első fejezet fényében olvassunk minden aztán következő fejezetet. Ez szól az egyház misztériumáról, mely hangsúlyozza, hogy az egyház eredetének új értelmezéséhez jutott, amikor felismerte a küldetését: a Szentháromság szeretete Krisztusban jelent meg, az egyház pedig (hierarchia és világiak együttesen) ennek a küldetésnek a folytatásában vesznek részt szerte a világon.

Ugyanabban az évben jelent meg a már idézett Pottmeyer esszéje az egyházképekről, melyben kifejti, hogy “konzervatívok” és “progresszívek” egyaránt könnyen megtalálják azokat a szövegeket, ahol állításaikat bizonyíthatják. Arra hívja fel a figyelmet, hogy a zsinat az egyházat kommuniónak és az üdvösség jelének tekinti. Állítása szerint a zsinat interpretálásakor fontos a progresszív elemeknek elsőbbséget adni, de mindig figyelembe kell venni a konzervatív maradványokat, mert a zsinat semmiképp se vetette el vagy szüntette meg a tridenti vagy I. Vatikáni Zsinatban foglaltakat. Azokat is figyelembe kell venni az értelmezésekkor.

⁹⁶ Extraordinary Synod of 1985, “The Final Report”, *Origins* 15 (19 December 1985) 448. “We are probably not immune from all responsibility for the fact that especially the young critically consider the church a pure institution. Have we not perhaps favored this opinion in them by speaking too much of the renewal of the church’s external structures and too little of God and of Christ? From time to time there has also been a lack of discernment of spirits, with the failure to correctly distinguish between a legitimate openness of the Council to the world and the acceptance of a secularized world’s mentality and order of values.”

A kommunió kifejezés mindvégig megtalálható tehát a zsinati dokumentumokban, amely reláció és participáció különféle formákban írja le az Isten és a hívek, a katolikusok és más felekezetek, vagy éppenséggel férfi és nő közti kapcsolatot. Az alábbi lényegi elemek, dimenziók találhatók meg benne⁹⁷:

Isteni dimenzió - A dokumentumok egy másik szóhasználata a kommunióra a szeretet. A LG 5. fejezete, amely az egyetemes szentségre való meghívásról szól, kiemeli, hogy az egyház szívében a szeretetnek kell lennie. Az egyház és a keresztény tanítványság nem vonatkoztatható el egymástól, és ennek legkifejezőbb jegye a szeretet. A szeretet pedig úgy van körülírva, mint szentháromságos lelkiség, mely az Atya akaratát keresi, a Fiú útját járja és a Szentlélek jelenlétét közvetíti. Ez a szemlélet már az első fejezetben (az egyház mint misztérium) kifejezésre jut, amikor a statikus, juridikus felfogással szemben az egyházat egy dinamikusan narratív üdvtörténetbe ágyazza, mely az idők kezdete óta az Atya tervében van, a Fiú teszi le az alapjait és a Szentlélek jelenléte és küldetése élte. Az egyház olyan emberek gyülekezete, akiket a szentháromságos szeretet köt össze. Részesedni az egyházban azt jelenti, hogy a három isteni személy szeretetébe (kommuniójába) kapcsolódunk bele.

Misztikus dimenzió - A LG első fejezete az egyház meghatározására a korábbi jogi megfontolásoktól eltérően bibliai képeket használ: akol, halászháló, szántásra kész termőföld, élő kövek, Krisztus Jegyese stb. Mindezek közül elsőbbséget élvez a Krisztus Misztikus Teste kép. A hetedik fejezet az egyházat a Szentek Közösségével azonosítja, melyben nemcsak azok tartoznak, akik eltávoztak előttünk, hanem mindazon élők, akik a szeretetben egyé tartozunk. A nyolcadik fejezet Mária és az Egyház viszonyát elemzi. A bibliai megközelítés egyszerre ikonikus és tipologikus.⁹⁸ Ikonikus annyiban, amennyiben képek segítségével akar az egyház transzcendentális dimenziójára ráébreszteni (akol, halászháló, termőföld, élő kő, Krisztus Jegyese).

⁹⁷ A kommunió fogalmának teljes történelmi, teológiai áttekintése J.-M.R.Tillard (*Church of Churches, The Ecclesiology of Communion*, Minnesota, Liturgical Press, 1992) nevéhez fűződik, melyet bővebben ismertetünk. Az újkori kommunió-eszme teológiai áttekintését a II. Vatikáni Zsinat *Lumen Gentium* dokumentumának fényében viszont Dennis M. Doyle tette meg egyetemi oktatás keretén belül. Az abból született jegyzet struktúráját követjük a felsorakoztatott szerzők eredeti művei alapján. Doyle előadásainak szövege csak pár évvel később került kiadásra: *Communion Ecclesiology, Vision and Versions* címmel az Orbis Books (NY) kiadásában 2000-ben.

⁹⁸ Dulles, A., *Az egyház modelljei*, Ibid., pp. 15-26.

Tipologikus, amennyiben olyan „egyház-típusokat” talál, melyek bibliai személyekben (Mária, János, Péter, Pál) vagy dolgokban nyilvánulnak meg.⁹⁹

Szentségi dimenzió - A LG első fejezete leszögezi, hogy az egyház szentség. A nyolcadik rész kifejezetten beszél a látható és láthatatlan elemekről, melyek titokzatos módon vannak meg egymásban. Az egyház az isteni és emberi keveréke, úgy ahogyan a megtestesült szóban (Logos) jelen van.

A helyi egyház (egyházmegye) és egyetemes egyház szoros kapcsolatát az eucharisziában jelenlévő Krisztus adja.¹⁰⁰ Az egyház a helyi egyházak kommuniója. A püspök Krisztust jeleníti meg egyházmegyéjében, különösen az Eukarisztia ünneplésében “Üdvözítőnk az utolsó vacsora alkalmával azon az éjszakán, amelyen elárultatott, megalapította testének és vérének eukarisztikus áldozatát, hogy így a keresztáldozat a századokon át az ő eljöveteleig jelenlévő valóság legyen. Ezért szeretett jegyesére, az egyházra bízta halálának és feltámadásának emlékezetét, az irgalom szentségét, az egység jelét, a szeretet kötelékét, mint húsvéti lakomát, amelyen Krisztust fogadjuk szívünkbe, lelekünk megtelik kegyelemmel és megkapjuk a jövő dicőség zálogát” (*Sacrosantum Concilium 2*). Minden egyedi egyházmegye a megyéspüspökkel az élén, az egyetemes egyház mintájára épül fel. Ezekből a részegyházakból tevődik ki az egyedi katolikus egyház. A helyi egyházak ezen sokszínűsége és harmóniája mutatja legvilágosabban az osztatlan egyház katolicitását (LG 23). A helyi egyházak és egyetemes egyház viszonyának az értelmezése sok kommunió ekkleziológiai megfontolást tartalmaz.

Egyrészt rámutat a sokszínűség fontosságára az egységben. Az egyetemes egyház egységét nem úgy kell értelmezni, mintha azt felülről lefelé ráerőltetnék, hanem ahogyan abból a harmóniából születik, amelyet a különbözőségek összehangolása eredményez. A helyi vagy regionális szinódusok sürgetése is épp ezt a célt szolgálja. A püspök nemcsak az egyetemes egyházat jeleníti meg egyházmegyéjében, hanem fordítva is.

⁹⁹ Az egyháznak ezt a megközelítését leginkább Hans Urs von Balthasar dolgozta ki az egyházatyák művein keresztül.

¹⁰⁰ Ratzinger, J., *Weggemeinschaft des Glaubens, Kirche als Communio*, (Festgabe zum 75. Geburtstag, Hrsg., vom Schülerkreis, Szerk.,: Horn, O., Pfnür, V.), Augusburg, St. Ulrich Verlag, 2002, pp. 53-70.

Másrészt, a zsinat hangsúlyozta és előtérbe helyezte a “kulturális adaptáció”, mai szóval élve “inkulturáció” fogalmát. Az *Ad Gentes* kezdetű dokumentum úgy beszél az örömhírről, mint magról, amely különféle talajba hullva különféle termést hoz. Az evangélium mindig inkulturált formában jelenik meg, amelybe nem kell olyan kulturális elemeket erőltetni, melyek idegenek azoktól a helyiektől, akiknek hirdetik.

Harmadszor, a helyi egyház és egyetemes egyház viszonyának következménye van az egyházi tekintélyre is. A pápai primátus korábbi túlhangsúlyozásával szemben kiemelik a püspök szerepét az egyházmegyéjében és a püspökök kollegialitásáról beszélnek, melyben a pápát mint főt püspöktársnak tekintik. A püspök nem a pápa helytartója egyházmegyéjében, hanem Krisztust jeleníti meg, amikor az Eukarisztiát ünnepli. Szerepe (sok más mellett) abban áll, hogy megjelenítse az egységet. A püspökök testülete a püspökök kommunióját reprezentálja, mely egyben az egész egyház egységét is jelképezi. A pápa ennek a kollégiumnak a feje és az egység végső jele. Hogy hatalmát milyen formában kell gyakorolnia, mai napig viták tárgyát képezi az egyházban. Tény, hogy a zsinat megerősítette a püspökök szerepét, és hangsúlyozta, hogy egységük teljessége az Eucharisztia ünneplésében csúcsosodik ki. A pápa szerepe annyiban nyert megerősítést, hogy a zsinat kiemeli őt - jogi tekintélye mellett -, mint az egység és kommunió látható jelképét, szimbolumát.¹⁰¹

Történelmi dimenzió - A LG második fejezete úgy mutatja be az egyházat, mint Isten Népet. Az egyház történelmi gyökerei Izrael népében találhatóak. Akárcsak Isten messiási népe, az egyház is egy szövetségre épül. A hetedik fejezet pedig úgy állítja elénk az Isten Népet, mely állandó vándorlásban él, és sohasem befejezett. Mindenki meg van hívva az életszentségre, és ezen a spirituális szinten mindenki egyenlőnek számít (8). Az egyháznak az állandó reformok és megújulás ösvényén kell járnia, mely a szegénységben is követi Alapítóját.

Ez a kommunió-ekkléziológia (melynek képe a vándorló Isten Népe) új nyelvezettel fejezi ki a katolikus egyház kapcsolatát az ortodox és protestáns egyházakkal. A zsinat szerint a nem-katolikus keresztények részleges kommunióban vannak a katolikus egyházzal. Az *Unitatis Redintegratio* kezdetű dokumentumban az egyház úgy van leírva, mint egy történelmi és szerves kommunió Krisztusban és a Lélekben. A keresztény egyházak közti törést ezért a kommunió sebzettségének

¹⁰¹ Ratzigner, J., *Zur Gemeinschaft gerufen*, Ibid., pp. 44-67.

tekintik. A történelem folyamán kisebb-nagyobb csoportok távolodtak el a katolikus egyháztól, de ez utóbbi elismeri, hogy mindkét oldalról voltak hibák, amelyek kiküszöbölésén fáradozni kell, de ez nem jelenti azt, hogy a katolikus egyház nem ismeri el azok részleges kommunióját. Azok tagjai is “testvérek az Úrban”. Közösségeik, melyekben ugyanazon Szentlélek munkálkodik, az üdvösség eszközei.

A történelemben vándorló egyház fogalma arra ösztönöz sok teológust, hogy nagyobb hangsúlyt fektessen a strukturális reformokra, hogy a modern kor kihívásaiban a gyakorlati szempontok érvényesüljenek.

Társadalmi dimenzió -A *Dignitatis Humanae* (1) kezdetű dokumentum hangsúlyozza minden ember alapvető méltóságát függetlenül annak nemzeti és vallási hovatartozásától. A *Gaudium et Spes* (1) pedig arról beszél, hogy „Az az öröm és remény, az a szomorúság és gond, amelyek a mi korunkban az emberek, különösen a szegények és a szenvedők érznek, öröme és reménye, szomorúsága és gondja Krisztus tanítványainak is.” Kimondja, hogy “Istennek ugyanaz a szülői gondoskodása árad minden egyén iránt, ez tesz bennünket egy családdá, és így leszünk egymásnak testvérei” (24). Ugyanezen dokumentum hangsúlyozza a nemek közti egyenlőséget is, mely minden kommunió alapja. Rámutat az emberek közt fennálló alapvető szolidaritásra, és arra hív, hogy ez a szolidaritás még nyilvánvalóbb és teljesebb legyen Krisztusban: “Halála és feltámadása után mint elsőszülött a sok testvér között, Lelkének odaajándékozása által új testvéri közösséget alakított ki mindazokból, akik őt hittel és szeretettel befogadják; mégpedig saját testében, az egyházban, hogy ott mindnyájan, mint egymásnak tagjai – a kapott különböző adományok szerint – kölcsönösen szolgálják egymást.” (32). A társadalmi igazságosság eszméje, mely áthatja ezt a dokumentumot az emberiség globális szolidaritási antropológiájában gyökerezik.

(1.1.2) A kommunió-ekkléziológia eszmetörténeti fejlődése

(1.1.2.1) Az újkori kommunió-ekkléziológia kezdetei

Az elkövetkezőkben olyan szerzőket vonultatunk fel kronológikus sorrendben, akik a hagyományos (jogi és hierarchikus) egyházfelfogással szemben egyrészt elindították a történelmi-társadalmi tudatosságot az ekkléziológiai gondolkodásban másrészt, akik az Egyházak Világtanácsának létrejöttében és annak fennállásában meghatározóak, valamint olyanok, akik a II. Vatikáni Zsinat egyházfelfogásához lényegesen hozzájárultak és az egyházat a kommunió szempontjából interpretálják. Vannak szerzők, akik az isteni vagy misztérium jelleget vezetik be jobban (Möhler, Schleiermacher, Journet, Congar), vannak akik a szentségi jelleget (Rahner, Balthasar, Ratzinger, Himes testvérek) és vannak, akik a történelmi-társadalmi szempontoknak szentelnek nagyobb figyelmet (Küng, Boff). A szerzők közt megemlítünk két kontextuális kommunió-gondolkodót is, az egyik a feminizmus (E. Johnson), másik a latino, harmadik világ, perspektívákat tárja elénk (Gouzieta). Tudatában annak, hogy a kommunió a felekezetek közti párbeszéd alapfogalma, ismertetünk három olyan szerzőt is, akik a szakirodalom szempontjából lényegesen hozzájárulnak – ma is élő szerzőkről lévén szó (Tillard, Zizioulas, Volf) –, egy felekezeteket átívelő ekkléziológiához. Legtöbb szerző több kötetben írt egyháztant, ezért a leírások nem törekednek a teljességre csupán a kommunió dimenziói szempontjából közölnek adalékokat.

(1.1.2.1.1) Johann Adam Möhler és Friedrich Schleiermacher

A katolikus egyháztan Möhlert (1796-1838) tekinti a „Felvilágosodás utáni teológia újraélesztőjének”,¹⁰² a modern ekkléziológia előfutárának. Félrevezető lenne ugyanakkor azt sugallni, hogy munkáiban kifejezetten használta a kommunió kifejezést. Egyháztani megközelítése azonban nagyon fontos elemeket tartalmaz, amelyeket olyan 20. századi teológusok vettek át, akik jelentősen hozzájárultak a kommunió-egyháztan

¹⁰² Ratzinger, J., *Church, Ecumenism, and Politics*, New York, Crossroads, 1988, p. 4.

fejlődéséhez és a II. Vatikáni Zsinat egyházképéhez (Congar, de Lubac, Rahner, Ratzinger, Kasper). 1825-ben kelt műve *Az Egyház egysége*¹⁰³ (a továbbiakban E rövidítéssel hivatkozunk erre a műre), egy dinamikus és organikus katolikus egyháztant nyújt. 1827-ben megjelent, Nagy Szt. Atanázról szóló művében¹⁰⁴ és a “Symbolik”¹⁰⁵ különféle kiadásában eltávolodik ugyan első művének egyháztanától, de mindkettővel lényegesen hozzájárult a későbbi értelmezésekhez. A Möhler-kutatók különbséget tesznek a “korai” és “kései” Möhler között.

Schleiermacher (1768-1834) *A keresztény hit* c. művében¹⁰⁶ (a továbbiakban az eredeti német cím {*Der Christliche Glaube*} alapján CG rövidítéssel hivatkozunk a műre) fekteti le a protestáns kommunió ekkléziológia alapjait. Őt tekintik a modern teológiai atyjának. Möhler munkái sokat merítettek belőle, van, ahol kifejezetten őt kritizálta névtelenül. Mindketten arra tettek kísérletet, hogy a középkorban előtérbe helyezett jogi, intézményes egyháztannal szemben az addig elhanyagolt közösségi és személyes dimenziókra világítsanak rá. Abból a megfontolásból indultak ki, hogy az egyház alapjában véve egy olyan emberi közösség (kommunio), melynek prototípusa a Jézus és tanítványai közti viszony. Elemzéseikben a történelmi és emberi tapasztaltban gyökerező szempontok domináltak. Bizonyos értelemben koruk pietista mozgalmára keresték a választ, mely az egyház közösségi szemlélete helyett az individuumra helyezte a hangsúlyt. Emellett egyedülálló módon éltek koruk társadalom- és történelemtudományainak a módszerével. Így sikerült elszakadniuk a megszokott teológiai, fogalmi okoskodástól, és képesek voltak visszanyúlni a kereszténység kezdetének és terjedésének az időszakához. A természetfeletti és statikus egyháztani megfontolásokkal szemben teret engedtek olyan elképzeléseknek, hogy mi történhetett valójában a kereszténység indulásakor. Ugyanakkor szembeszegültek a modernizmus radikális természetfeletti-ellenes törekvéseivel is. Koruk értelmiségi kérdései mélyen

¹⁰³ Möhler, J. A., *Die Einheit in der Kirche, Das Prinzip des Katholizismus dargestellt im Geiste der Kirchenväter der drei ersten Jahrhunderte*, Tübingen, 1825

¹⁰⁴ Möhler, A., *Athanasius der Grosse und die Kirche seiner Zeit*, Frankfurt, Minerva Journals Verlag, 1972

¹⁰⁵ Möhler, A., *Symbolik, oder der Darstellung der Dogmatische Gegensätze der Katholiken und Protestanten nach ihren Öffentlichen Bekenntnisschriften*, Mainz, Florian Kupferberg Verlag, 1843.

¹⁰⁶ Schleiermacher, F., *Der Christliche Glaube, Nach den Grundsätzen der Evangelische Kirche*, Berlin, Georg Reiner Verlag, 1861 (5. kiadás)

áthatják műveiket, melyekből egyrészt táplálkoznak, másrészt kritizálnak. Egyháztanaiknak vannak közös és egymástól eltérő elemeik is.

(1.1.2.1.1.1) Egyetértések a kommunió tekintetében

a) Az egyház az Istennel való közösség vagy kommunió Jézus Krisztus által a Szentlélekben, amelyben minden keresztény részesül (isteni dimenzió). Schleiermacher megfogalmazása egyértelműen túlmutat az egyház intézményes voltán, és a tagok közti kapcsolatra helyezi a hangsúlyt, mely nem jogi értelemben lesz teljessé, hanem a Krisztusba vetett hit által, amelyet a Szentlélek életet és tart össze. Möhler hasonlóan gondolkodik, amikor a következőket írja: “az egyházat a Szentlélek éltető ereje mozgatja, és a tagok közti kölcsönös szeretet tartja össze”.

b) Az egyházat Jézus Krisztus alapította, melynek eredete történelmi és dinamikus. Alapját a Jézus és követői közti lelki intimitásban kell keresni, terjedését pedig hasonló szeretet-kapcsolatok mozdítják elő (misztérium jellegű, történelmi dimenzió). Schleiermacher számára a vallási öntudat azonos az istentudattal. Ez minden vallás alapja. Ez a tudatosság vezet szinte magától értetődő módon a közösséghez vagy kommunióhoz, amely a keresztények esetében maga az egyház. “A vallásról”¹⁰⁷ szóló művében hosszan tárgyalja azt a fajta intimitást, amely szerint a vallási tudatosság feloldja személyiségünk mesterséges határait, és képessé tesz bennünket egy igazi együvé tartozásra. A keresztény megváltás a Jézussal való intimitás által jön létre, és az egyház létrejötte se más, mint ennek az együvé tartozásnak a szükségszerű kiterjedése. A “korai” Möhler, amikor az egyház eredetéről beszél, Krisztussal szemben a Szentlélek jelenlétét hangsúlyozza, hogy hangsúlyt adjon mindannak, “ami kevésbé ismert” (E 77). Az egyház terjedését pedig egy új élet kommunikációjának tekinti, mely a Lélek által történik, külsőre nézve azok által, akik megkapták azt, és akik képesek másokban új élet támasztani. Mindaz, akinek ez bármely korban, bármilyen kulturális közegben sajátjává válik, képes arra, hogy ezt az életet másoknak továbbadja (E 85). Ez az új élet pedig a Szentlélek isteni ajándéka (E 210), az egyház pedig úgy növekszik, mint egy élő szervezet (E 166).

¹⁰⁷ Schleiermacher, F., *Über die Religion*, Hamburg, Hrsg. v. Andreas Arndt. Meiner, 2004, pp. 127-9.

c) Az egyház a kinyilatkoztatás lényeges része, és nem valami külső, későbbi adalék. Schleiermacher szerint a keresztény megváltás - akár a modern időkben akár Krisztus korában nézzük -, mindig szükségszerűen egy közösségi kontextusban történik. Vagyis nem arról van szó, hogy egyének egy átfórmáló változáson mennek át, és utána jönnek össze, hogy ezt megosszák egymással, hanem egy létező kollektív megváltásvárás előzi meg. Krisztus megváltó műve hasonló elvárás közepette valósult meg. Következésképpen egy létező szervezet egy ilyen ön-szervező elvben találja meg a gyökerét. Möhler szerint egyház nélkül nincs ismeretünk és hozzáférésünk Krisztushoz. Az egyház nem csupán egy konstrukció vagy szövetség, amely azért jött létre, hogy megőrizze a keresztény hitet, hanem egy olyan szeretetaktus (kommunió), amely a hívőkben él a Szentlélek által. Az egyház léte abból a belső szükségből fakad, hogy kifejezésre juttassa az isteni szeretetet (E 209).

d) Az Eukarisztia az egyház egységének a legmagasabb reprezentációja, amelynek során létrejön a közösség Krisztussal és a hívőkkel. Az egyházat legjobban kifejező kép: a Krisztus Teste (szentségi dimenzió). Schleiermacher, aki kifejezetten visszautasítja a római *transzszubsztanciációt*, visszautasítja azt is, hogy az Eukarisztia merő figuratív megjelenítés volna. Az Eukarisztiában mindenekelőtt a Krisztussal való kommunió elsődleges módját látja. Minden más részesedést Krisztusból másodlagosnak vagy csupán halvány megközelítésnek tart. Nem alkalmaz képeket, hogy ezt az egységet kibontsa, műveiből mégis úgy tűnik, hogy a Krisztus Teste metafora kell ahhoz, hogy megértsük a viszonyt, ahogyan egymáshoz és Krisztushoz, a főhöz viszonyulunk. A tagok Krisztussal való misztikus egysége fejezi ki legteljesebben az egyház szerves egységét. Möhler szorosán összeköti a Szentlelket az Eucharisztiával mint a közösség alapjával, és fokozottan alkalmazza a Test képet visszanyúlva az egyházatyákhoz (Szt. Kelemenhez) és Szt. Pálhoz (E 82).

(1.1.2.1.1.2) Eltérések a kommunió tekintetében

Az Egyház egysége c. művében Möhler nem szentelt elég figyelmet a Szentháromság belső életének, inkább az egyház látható valóságával foglalkozott. Későbbi, Nagy Szent Athanázról szóló művében Schleiermacherhez hasonlóan a két réteg közötti további rétegeket különböztet meg. Így lesz az a felismerés kommunió-

ekkléziológiájuk alapja, hogy az intézményi struktúrák mellett az egyház egy lelki közösség is. Schleiermacher szerint az egyház szervesen fejlődött, melyet az emberi végesség és korrupció bizonyos pontokon szükségszerűen megszakított, aminek következtében csoportok szakadtak le. Ennek ellenére létezik ugyanakkor egy valós, szerves kapocs minden keresztény között (a keresztség és a Jézusba vetett hit megvallása alapján), ezért fontos, hogy a különbségeket a látható szinteken feloldjuk. Sajnálatos tény szerinte, hogy jogilag elkülönült egységek léteznek. Möhler ezzel szemben úgy véli, hogy az egyház a korai századokban olyan szerves egységként fejlődött, mely az egész világra kiterjedt püspökségek fennállásában fejeződött ki. Ő is úgy véli, hogy legmélyebb és leglényegesebb kapcsolatot a keresztények között a Szentlélek adja, miközben elismeri, hogy az egyet nem értékek és különbözőségek a keresztény élet fejlődésének és életképességének jelei is. Möhler ugyanakkor soha nem tartotta helyesnek csoportok elszakadásait, és a katolikus egyházat tekinti az egyetlen legitim egyháznak, akkor is, ha ez az egység nem mindig tapasztalható. Möhler egyháztana sokszor, mint említettük, Schleiermacher kritikája, miszerint ez utóbbi nem hangsúlyozza eléggé a látható egységet, ahogyan az az első századokban kifejlődött.

a) Az egység lényeges eleme a püspökség és pápaság, ahogyan az az első századokban kifejlődött (hierarchikus szervezet). Schleiermacher elképzelésében az egyház, amennyiben a világban kell léteznie, szükségszerűen tartalmazhat szervezeti elemeket, törvényeket, tekintélyi struktúrákat stb. Ezen elemek a történelem folyamán változtak, de vannak olyan lényeges elemek, amelyek a folytonosságot és az önanonosságot biztosították. A következőket jelöli meg: Szentírás, az Isten szavának a szolgálata, keresztség, Eukarisztia, az oldó-kötő hatalom, és a Jézus nevében történő imádság. Ezt a hat elemet összeköti Krisztus hármassága: próféta, papi és királyi szolgálatával, és úgy tekint rájuk, mint Krisztus művének közvetlen folytatására (CG 586-591).

Möhler szerint a keresztény kommunióban jelenlévő szeretetet a püspök személye szimbolizálja. Az egység, mely jelen van a hívők közt, a világon fellelhető püspökségekben jut kifejezésre, és a pápaságban csúcsosodik ki (E 230-262). Ezeknek a szükségszerű struktúrák eredetének, fontosságának és megkerülhetetlen voltának a bizonyítására az egyházatyák tanúságtételeire hivatkozik. Nem állítja azt, hogy ezek a formák és struktúrák közvetlenül Jézusra és az apostolokra vezethetők vissza, de egy belső szükségszerűség szerves képződményeinek tekinti őket.

b) Az egyház történelmi megnyilatkozása szükségszerűen sokszínű. Az egyház egysége nem egy szűk értelemben vett uniformizmus, vagy a különféle elemek egymásra hatása. Egység és különbözőség, nem ellentmondanak, hanem egymást kiegészítik. Az egyházi tekintély szerepe abban áll, hogy kivédje azt a visszasságot, hogy egyesek saját véleményüket az egyetlen helyesnek akarják elfogadtatni. Az egyház tartalmazza az összes legitim különbözőséget (történelmi dimenzió). Schleiermacher szerint egy világban létező, látható egyház sok korrump és alakuló elemet tartalmaz. Benne van a tévedés és a szakadás lehetősége. Csak a láthatatlan egyház egységes és tévedhetetlen. A látható egyház minden részének tudatában kell lennie a tökéletlenségének, és nyitottnak a más részekkel való közösségre. Protestantizmus és római katolicizmus a kereszténység tökéletlen közvetítői, amelyeknek szükségük van egymásra (CG 676). Möhler hasonlóképpen hangsúlyozza, hogy az egyház mint élő szervezet különféle elemeket tartalmaz. Visszautasítja azt a tekintélyt, amely szigorú uniformizmust erőltet. Ugyanakkor kiemeli, hogy a Krisztus alapította egyház látható, és a szakadás természetéből fakadóan eretnek (E 211). A látható egyház fogalmától való eltekintés a szerves egység gondolatát ássa alá (E 143). Minden apostoli közösség egy azt megelőző apostoli közösségtől származik. Kifejezetten elutasítja azt az érvet, hogy az egyháznak egy "magasabb rendű" egységet kellene alkotnia azokkal, akik nyilvánosan elszakadtak tőle. (E 197)

c) Az egyház egysége feltételezi a kinyilatkoztatás alapvető kifejeződésének bizonyos normáit. Az Írásnak szüksége van az élő hagyományra és az egyházra ahhoz, hogy betöltse szerepét. Az egyház helyes értelmezése feltételezi az egyházatyák tanúságát mint a hagyomány kulcsát (történelmi, sakramentális dimenzió). Schleiermacher szerint az Írás a kinyilatkoztatás legfontosabb normája. A protestánsokat a felekezeti dokumentumok kötik, a dogmák szükségesek, de csak ideiglenesek. (CG 689-92). Möhler ezzel szemben az Írást nem tartja elégségesnek, hangsúlyozza az élő hagyományt. Az egyház tanítása nem csupán emberi mű, hanem a Szentléleké (E 103). Legtöbb eretnység abban a hiedelemben gyökerezik, hogy a kereszténység kezdetben a maga teljességében született meg, és minden későbbi fejlődés a korrupció jegyeit viseli magán; és nem abban látja a Szentlélek működését, ahogyan az egyházat megőrzi. Legtöbb eretnység alapvetően a szerves fejlődés elvét tagadja. (E 125-127).

d) Az egyház trinitárius. A Szentháromság több mint egy szimbolikus módja annak, ahogyan az egyházzal beszélünk. A mód, ahogyan a kereszténységben az Istennel találkozunk, az Istenről magáról nyilatkoztat ki valamit (isten dimenzió). Schleiermacher számára a Szentlélek jelenléte adja a keresztény közösség élő egységét. A Szentlélek a jelenlévő Isten az egyházban, Krisztus műve folytatásának a garanciája. A szentháromságtan a Krisztusról és egyházzal szóló legfontosabb beszédmód. (CG 535-6, 738-51). Éppen ezért sem a protestantizmus, sem a katolicizmus nem közvetíti önmaga teljességében a kereszténységet, mindkettőnek szüksége van a másikra, hogy kiegészítsék egymást. (Önkritikája miatt tekinthetünk úgy rá mint a protestáns ökumenikus gondolkodás előfutárára.) Viszont következetesen visszautasítja a pápaságot, miközben sürgeti a püspökség arisztokratikus formájához való visszatérést a monarchikussal szemben. (Kollegialitás vs. Centralizáció.). Möhler (és a hivatalos katolikus egyház) visszautasítja ezt az ekklesiológiai relativizmust, miszerint a két felekezet egymást kiegészítő, dialektikus viszonyban lenne. Elutasítja azt a vádat, hogy a katolicizmus a kereszténységnek egy korrupt és infantilis formája, a protestáns pedig egy érettebb lenne.

Möhler későbbi művében¹⁰⁸ változtatott egyháztani álláspontján. A pneumatológiai megközelítésében két veszélyt vélt felfedezni: Isten transzcendenciáját leszűkíti a közösség szellemére, az emberi szabadságot megszünteti az Isten transzcendenciájának a túlhangsúlyozása által. Möhler abban az értelmezésben látta a veszélyt, hogy Isten szava és működése nem kívülről érkezik, hanem azonos a közösségben létrejövő dolgokkal. Mindaz, ami történelmi és emberi átcsap egyfajta szubjektívizmusba, és a kinyilatkoztatás végső transzcendenciájának a tagadásába. Ugyanakkor ha a közösség szellemét túlságosan azonosítja a Szentlélekkel, fennáll az egyház istenítésének a veszélye, és az emberi elemek eltűnnek. Ezt a pneumatológiai megközelítést egy krisztológiaival helyettesítette, miszerint a látható egyház Isten Fiának a megjelenése az emberiség történelmében, mely állandóan megújul és átalakul. Az egyháznak egy krisztológiai felfogása ezzel szemben azt jelenti, hogy az egyházban ugyanúgy jelen vannak az isteni és emberi elemek, mint ahogyan a kalcedoni zsinat kimondta Jézus tökéletes emberségét és tökéletes istenségét. Schleiermacher a modern

¹⁰⁸ Ibid., *Symbolik...*, 1843

kommunió ekkleziológia protestáns változatát jelenti. A korai Möhler a pneumatológikus megközelítésével előkészíti a 20. századi nagy teológusok (Congar, Rahner) egyháztanát. A kései Möhler egy másik kommunió-ekkleziológia felfogás alapjait adja, mely Journet, Balthasar, Ratzinger írásaiban teljesedik ki. A korai és kései Möhler különbség a mai napig végigkíséri az egyháztani irányzatokat. Nézeteltéréseik ellenére tekinthetők az ökumenikus kommunió ekkleziológia előfutárainak, mivel mindketten tettek azért (saját egyházaikban), hogy a középkori, jogi, intézményes, statikus, monarchikus, központosító felfogásával szemben hangsúlyozták az egyház dinamikus, szerves, kollegiális és plurális elemeit, és sürgették a reformok szükségességét. Mindketten úgy értelmezték az egyházat, mint a hívek közösségét a Szentlélekben. Az intézményi elemek fontosak, de másodlagosak a kommunió szempontjából. Tehát a leglényegesebb elem a hívők Istennel és egymással való kommuniója. Ezért volt képes a II. Vatikáni Zsinat az *Unitatis Redintegratio* és *Lumen Gentium* dokumentumaiban az addig eretneknek nevezett egyházakra az “eltávolodott testvéreink” kifejezést használni.

(1.1.2.2) A II. Vatikáni Zsinatot előkészítő kommunió-ekkleziológia

(1.1.2.2.1) Charles Journet és Yves Congar

A möhleri örökséget két nagy katolikus teológus műveiben fedezhetjük fel újra a 20. században: Charles Journet (1891-1975) és a francia domonkos Yves Congar (1904-1996) munkáiban. Az előbbi a kései möhleri egyháztan, míg az utóbbi a korai möhleri egyháztan neves képviselője. A kettejük közti feszültség elméleti eredetű, gondolataik termékeny hatással voltak a II. Vatikáni Zsinat előkészületeire.

(1.1.2.2.1.1) Egyetértések a kommunió tekintetében

Journet, lelkes szószólója a II. Vatikáni Zsinat előtti egyháznak. Nézeteit a *L'Église du Verbe incarné*¹⁰⁹ c. művében fejti ki, és ezt követi közel 19 nagyobb mű,

¹⁰⁹ Journet, Ch., *L'Église du Verbe incarné*, 3. vol., Paris-Bruges, Desclée De Brouwer, 1941, 1951, 1969.

melyekben Péter primátusáról és a tévedhetetlenség dogmájáról fejt ki nagy hatású gondolatokat. Ezek erősen befolyásolták a “maradi” zsinati atyákat¹¹⁰. Newmant és Möhlert követve a Misztikus Test metaforát alkalmazta, visszanyúlva az egyházatyákhoz, mellőzve a 19. századi egyháztani kézikönyveket, melyek legtöbbször csak az arisztotelészi kategóriák szerint értelmezték a katolikus egyházat, bizonygatva, hogy csak azt alapította Krisztus egynek, szentnek, katolikusnak és apostolinak.

Ezen kézikönyvek egyháztani érvrendszere az arisztotelészi okság elvén alapult, melyben a formális ok a hierarchia, a materiális ok a laikusság, a hatékonysági ok a Szentháromság (távoli) és Krisztus (közvetlen), a célok pedig a boldog színélátás. Az egyház egy olyan hierarchikus szervezet, melyben a szentségek formális okként vannak jelen. Journet érdeme, hogy ebből az egyházfelfogásból kiküszöbölte a hierarchiát mint formális okot, és helyére a Szentleket tette. A hierarchia így a közvetlen hatóok. (A szemléletbeli váltás lényeges, noha árnyalt – állítják sokan.¹¹¹) Ugyanakkor megvédi az egyháztól kialakult “ideális víziót”, melyben ezek után fel se merül a reform, a hierarchia bármiféle megváltoztatása, a struktúrák történetiségének elismerése, a korrupció fogalmának bevezetése stb.

Journet felismeri (noha óvatosan kezeli), hogy az egyház alapvetően szeretetközösség (karitás), és ha a jogi, hierarchikus jelleg a lényegéhez tartozik is, nem lehet formális oksága. A hierarchia lényege, hogy a szeretetet előmozdítsa és a misztikus kommuniót megteremtse. Enélkül az Egyház merő absztrakció. Az egyháztól szóló zsinati dokumentum, a *Lumen Gentium* (LG) két pontjában is megjelenik Journet gondolata: az egyháztól alkotott első és legfontosabb kép, a Krisztus Misztikus Test, és az 5. fejezetben kifejtett életszentség, melyre az egyház hivatott, és amely nem egy kívülről érkező adalék, hanem az egyház lényegéhez tartozik.¹¹²

¹¹⁰ A zsinat eredménye, a szöveg modernsége nagy csalódást okozott neki. Terminológiájára a neoskolasztika fogalmi rendszere jellemző, ami a maga korában nagyon is érthető volt a zsinati teológusok számára. Ennek ellenére voltak, akik támadták és tévesen Congarral egy szintre tették, mert a Bellarmini (jogi, hierarchikus és strukturális) egyházképet nem favorizálta.

¹¹¹ Fenton, C. J., „Father Journet’s Concept of the Church,” *American Ecclesiastical Review*, 127 (November 1952) pp. 370-380.

¹¹² Munkája, habár nagyban hozzájárult a dokumentumok szövegezéséhez, nem tartalmazott még olyan modern gondolatokat, mint a vádor egyház (Isten Népe), amely folyamatosan reformra szorult. Felszólalásaiban (VI. Pál idejében) egyértelműen kiáll a vallásszabadság mellett, de erősen érvel olyan teológiai szempontok mellett is, amelyek mindig az egyházi hagyomány részét képezték. A zsinatot követő időszakban a dokumentumok interpretálásában inkább a szigorúbb oldalon állt. Mindvégig

Congar egészen bizonyosan a II. Vatikáni Zsinatot előkészítő teológusok egyik legkiválóbbika, akit sokan tartanak a múlt század, de talán a poszt-tridentini egyháztörténelem egyik legnagyobb egyháztani teológusának.¹¹³ Kedvenc egyházképe a Misztikus Test, amely túlmutat az egyház látható valóságán és teret enged annak a kapcsolatnak, amely a Szentháromság és Krisztus elkötelezettjei közt fennáll. Őt is aggasztották a zsinat körüli liturgikus és doktrinális visszaélések, de jobban félt a minden változást ellenző törekvésektől. Az egyház igazi problémáját nem egyházinak gondolta, hanem olyannak, amely a valós életből és a modern világból érkezik a hívők felé.¹¹⁴ Egyháztanában sokat foglalkozik az ökumenizmus kérdésével. '37-ben készült *Chrétien desunis* c. művében¹¹⁵ azokat a kulturális és történelmi faktorokat elemzi, amelyek a szétesettséghez vezettek. Ebben a művében Congar az egyházat elsődlegesen és egyértelműen kommunióként fogja fel. A katolicitás számára inkluzivitást jelent, melynek értelmében a kereszténység meghaladja a látható egyház valóságát. Ebben a művében használt fogalmai a zsinati dokumentumok szerves elemeiként jelentek meg, mint pl. amikor "elszakadt testvérekként" vagy az "üdvösség eszközeiként" tekint a nem katolikus egyházakra. Hasonlóan jár el akkor is, amikor a kommunió különböző fokozatainak ad hangot. A francia protestantizmussal folytatott dialógusa kreativitásra ösztönözte a párbeszéd terén. Hosszasan tanulmányozta Luthert. Kiemeli a karizma és az intézmény fontosságát. Tanulmányozta a hívek általános papságát és szerepét. A párbeszéd, a tisztelet és a szabadság elsőbbségét hangsúlyozta a tekintéllyel és dogmatizmussal szemben. A folyamatos belső reform az igazi ökumenikus előrehaladás szükségszerű része, vallja. Számára a tradíció nem a változás hiányát jelenti, és óvott attól, hogy összekeverjük azt a történelmi kifejezési formákkal. Megkülönbözteti a

kritikával illette azokat a teológusokat, akik túlhangsúlyozták a teológiai tartalmak antropológiáját. Azokat humanizmusba hajló redukciónal vádolta és számon kérte a transzcendens elemeket a kinyilatkoztatás és a szentségek felfogásán.

¹¹³ Möhler jó ismerője, akiben gondolatainak a forrását látja. Elsőként tesz azért, hogy Möhler egyháztana megjelenjen francia nyelven. Találón jegyzi meg róla Komonchak: "there is no theologian who did more to prepare for the Vatican II. or who had a larger role in the orientation and even in the composition of the documents" (Komonchak, A. J. "The return of Yves Congar", *Commonweal* 110 (July 15, 1983) p. 402

¹¹⁴ Congar a zsinatot megelőző két évtizedben Róma gyanakvása mellett írta műveit, eltiltották számos ökumenikus konferenciától, és műveit nem adhatta ki. Az '50-es években jeruzsálemi száműzetésbe kényszerült. A gyanút A keresztények megoszlása c. (*Chrétien desunis*¹¹⁴) művével váltotta ki, melyben konkrét javaslatokat tesz a katolikus egyháznak a más felekezetekkel való párbeszédére.

¹¹⁵ Congar, Y., *Chrétien desunis*, Paris, Cerf, 1937, pp. 330-333.

Szenthagyományt a hagyományoktól és kimutatta, hogy a hit egysége fellelhető a különféle kifejezési formákban. Möhlertől inspirálva különbséget tett igaz és hamis reform közt. Journet-hoz hasonlóan megpróbált elszakadni az egyházzól alkotott felfogásban a 19. századi kézikönyvektől, és az egyház misztériumát hangsúlyozta. Elégtelennek tartotta a csak morális reformokat, kifejezetten apellált arra, hogy szükségesek a strukturális reformok. Elődeit a középkorban kialakult rendszerek foglyainak tartotta, akik képtelenek voltak új helyzetekben új kérdéseket feltenni.

(1.1.2.2.1.2) Eltérések a kommunió tekintetében

Az egyház világhoz való viszonya a lényeges eltérési pont Congar és Journet között. Az egyház misztériuma és az egyház történelmi valósága közt az előbbi nem formális okságot, hanem dialektikus viszonyt látott. A múlt egyháza tiszteletet érdemel, de nem kivétel a történelmi fejlődés alól. Szerinte a Magisztériumnak például, mely a püspökök testületének a pápával való közös megnyilatkozása, és csupán egy 19. századi képződmény, nem kell mindig így maradnia. A meglévő strukturális elrendezéseket nem szabad abszolutizálni. A tévedhetetlenség dogmájának egy redukált változatát tartotta lehetségesnek (ami semmiképp sem terjedhet ki az általános egyházi tanításokra), és a hierarchikus egyházszemlélettel szemben a kollegialitást emelte ki. A hierarchia feladatát az alázat, a szolgálat és a szegénység szellemében látta kivitelezhetőnek¹¹⁶.

Egyházfelfogásában fontos szerepet tulajdonít a Szentléleknek, ugyanakkor erősen különválasztja a krisztológiai értelmezéstől, amely Journet esetében nem különül el. Az egyháznak eszkatológiai (ideális, kívánt állapot) természete van, vagyis nem "kész", hanem tökéletlen és a teljesség (az eszkaton) felé tart. A Léleknek a szerepe nem csak a status quo megőrzése, de a reformok előidézése is. Módszerében szintén az arisztotelészi okságra támaszkodik, de a hierarchiát nem tekinti az egyház formális okságának, hanem a Szentlélekkel együtt az apostoli testületet az egyház hatékony és formális okságának tekinti. Vallja, hogy az egyház történelemben való kibontakozása érinti az egyház belső lényegének is az alakulását: az egyháznak a világban való

¹¹⁶ Congar, Y., *Power and Poverty in the Church*. Baltimore, Helicon, 1964.

jelenléte és aktivitása lényeges eleme annak, ami az egyház. Congar különbségtétele a lényeges és történelmi meghatározott struktúrák közt gyakran félreértésre adott okot, de sikerült Journet-hoz hasonlóan túllépni a jogi intézményi felfogáson, és az egyházat (Krisztus Misztikus Testeként, melyet közösséggé a Szentlélek egyesít) igazi kommunióként értelmezni.

Az, hogy Congar ragaszkodott az egyház történelmi valóságához, az nem akadályozta meg abban, hogy kimutassa az ekkleziológia és spiritualitás közötti mély kapcsolatokat, amelyeket a kommunió értelmezés sugall. Következésképpen sikerült ezáltal mind az egyház strukturális reformjára, mind pedig a belső morális megújulásra egyidejűleg felhívni a figyelmet. Ezzel elkerülte azokat a főleg újabbkori tendenciákat, amelyek az egyiket vagy a másikat hangsúlyozzák (Küng vs Ratzinger). 1950-ben megjelent, "Misztikus Test"-ről írt tanulmányában a következőt írja: "a Misztikus Test akkor lesz valóságos, amikor az életünk Krisztushoz tartozik. Ha úgy élünk ebben az életben, hogy az Ő élete van bennünk, az emberségünkben, akkor válunk igazán az Ő tagjaivá".¹¹⁷ Journet és Congar kommunió-ekkleziológiai megközelítései fellelhetők a II. Vatikáni Zsinat dokumentumaiban. Journet idealisztikus szemlélete erősen rányomja a bélyegét korunk egyes teológusaira (Balthasar, Ratzinger). Ebben a megközelítésben az alaptétel, hogy az egyházat a Szentlélek tartja fenn és mentes a büntől, nem kell strukturáiban reformálni. Ratzinger, aki az egyház isteni dimenzióját hangsúlyozza, a következőt mondja: "nem egy még emberibb, hanem egy még istenibb egyházra van szükségünk, mely ezáltal lesz igazán emberi."¹¹⁸ Congar ezzel szemben hangsúlyozza a struktúrák történelmi valóságát és reformokat sürget.

¹¹⁷ Congar, Y. *The Mystery of the Church*, Baltimore: Helicon, 1969, p. 118.

¹¹⁸ Ratzinger, J., *Called to Communion: Understanding the Church Today*, San Francisco, Ignatius Press, 1996, p.146.

(1.1.2.3) Arany középút (zsinati) kommunió-ekkléziológia

(1.1.2.3.1) Henri de Lubac

A múlt században sokan járultak hozzá a katolikus egyháztan fejlődéséhez, de Congar mellett legjelentősebbként a jezsuita Henri de Lubac-ot (1896-1991) említhetjük. Ő volt az, aki az egyház makulátlan felfogása (Journet), és misztikus jellegének társadalmi-történelmisége (Congar) mellett eredeti szintézisre és sokrétűsége törekedett egyházfelfogásában. Nem riadt vissza attól, hogy az egyház jellegét mint lényegében misztériumot ragadja meg (Journet nyomán) és a történelmi nyomoknak éppúgy jelentőséget tulajdonítson (Congar nyomán), de az egészet egy szociális testként (*corps social*) értelmezze¹¹⁹. Tisztelői benne látják a II. Vatikáni Zsinat egyházképének eredetét, mely maga a kommunió-ekkléziológia. Hogy egyesek félreértelmezik vagy a szélsőségekig kijátsszák meglátásait, abból fakad, hogy sokan nem rendelkeznek azzal az érzékkel, ahogy ő az ellentéteket integrálta, és a kizárás helyett az inkluzivitásra törekedett. Hermeneutikai éleslátással képes volt a különféle kommunió- és reláció- fogalmakat értelmezni.¹²⁰ de Lubac munkái a legjobb források arra vonatkozóan, hogy hogyan kell olyan teológiai megközelítésekkel operálni, melyek első látásra összeférhetetlennek tűnnek.

Paradox és Misztérium - de Lubac a paradoxonok mestere, állítják a szakértők. Egyszerre vizionálta az egyházat ellentmondásnak és misztériumnak. Az utóbbiról mondta: “Az egyház egy olyan misztérium, mely folyton kicsúszik az időben élő ember értelmezéséből. Kvalitatíve mindentől teljesen ‘másként’ jelenik meg az emberi megismerés számára. És mégis, közünk van hozzá, megérint és cselekszik bennünk, kinyilatkoztat rólunk valamit.”¹²¹ Úgy vélte, hogy az egyház misztérium természete

¹¹⁹ Avery Dulles az egyháztan kiemelkedő teológusa jegyzi meg róla, hogy de Lubac zsenialitására mind a “konzervatív”, mind a “liberális” jelző illik. Liberális volt abban, hogy ellenszegült minden olyan irányzatnak amely a katolikus hagyomány leszűkítésére törekedett (neo-skolasztikára), és arra is figyelt, hogy a szélsőségeket rehabilitálja, miközben párbeszédbe kezdett ateistákkal (Proudhon), és hidakat épített az Amida buddhizmus felé. Mindezen törekvései mellett mélységesen elkötelezett maradt a katolikus hagyomány tisztaságához és teljességéhez.

¹²⁰ Dulles, A., “Henri de Lubac: An Appreciation”, *America* 165 (28 September 1991) pp. 180-182.

¹²¹ The church is a mystery for all time out of man’s grasp because qualitatively, it is totally removed from all other man’s knowledge that might be mentioned. And yet, at the same time, it concerns us,

sokkal több és megalapozottabb, mint az egyház paradox természete. A misztérium de Lubac teológiai felfogásában az, ami Istent nyilatkoztatja ki nekünk. A misztérium szó az ő értelmezésében felcserélhető a “szentség” szóval. Mi emberek részesülhetünk ebből a misztériumból, de valósága túlmutat rajtunk. Az ember képes bensőséges tapasztalatra szert tenni a misztérium által, de teljes megértése felülmúlja az értelmünket. A paradoxon ezzel szemben - még akkor is, ha misztériumba hajlik - valami evilági. Ebből születik az, hogy léteznek a felszínen olyan dolgok, melyek együtt létezése első látásra ellentmondásosnak tűnik. “Létük nem szükségszerűen botránnyó a logikai szabályok számára, de gyakran ezek körén kívül van.”¹²²

A paradoxonok egy más értelmezési szinten működnek, akárcsak a spirituális igazságtartalmak. Az evangéliumok tele vannak ilyen paradoxonokkal. A kinyilatkoztatás folyamatosan szembesít bennünket ilyen tartalmakkal, pl. amikor az ember szabadságáról beszélünk és ugyanakkor a kegyelemre való teljes rászorultságunkat említjük, vagy amikor az üdvösségről mint Isten teljes irgalmáról és kezdeményezéséről beszélünk, de amely szervesen kapcsolódik az igazságossághoz stb. Ilyen értelemben paradoxon az egység és a sokaság, valamint az egyén és társadalom közti kapcsolat. Egy másik ilyen teológiai paradoxon a természet és természetfeletti közti reláció, mely sajnálatos módon teljesen különálló entitásként lett értelmezve a skolasztikus hagyományban, de amelyek egymást kiegészítve, kölcsönhatásukban léteznek¹²³. Az egyház maga is tele van paradoxonokkal. Hivatkozik az egyházatyák metaforáira: pl. az egyház egyszerre Krisztus Jegyese és Szajha, tavasz és ősz, eredmény és remény.¹²⁴

Katolicitás mindenekelőtt inkluzivitást jelöl (történelmi-társadalmi tudatosság) - A paradoxonok fényében a katolicitás definciója is új értelmet nyer de Lubac felfogásában, amely magába ölel mindent, ami jó, méltó és igaz. Legismertebb könyve, a *Surnaturel*¹²⁵ a teológia-történet metafizikai kérdéseit vizsgálja felül. Kulcsszöveg

touches us, acts on us, reveals us to ourselves.” (de Lubac, H., *The Church: Paradox and Mystery*, New York, Alba House, 1969, p. 14.) Saját fordítás.

¹²² de Lubac, H., *Paradoxes of Faith*, San Francisco, Ignatius Press, 1987, p. 12.

¹²³ de Lubac, H., *Catholicism*, London: Burns and Oates, 1950, pp. 177-178.

¹²⁴ *Ibid.*, p. 136

¹²⁵ de Lubac, H., *Surnaturel*, Paris, Aubier, 1946

abban a törekvésben, hogy eltávolodjon a neo-skolasztikus gondolkodástól, és megalapozzon egy társadalom- és történelemtudatos módszertant. Már ebben a szövegben megtaláljuk a kommunió-ekkléziológia csiráját, amely nem egy merő metafizikai absztrakcióra épít, hanem egy gyakorlati egyházformára. Azaz az egyháznak az a formája, amely konkrétan és gyakorlatilag mint társadalmi, történelmi és mint spirituális valóság értelmezi önmagát a modern világ kihívásai közepette.

Komonchak¹²⁶ de Lubac egyháztanáról kimutatta, hogy a korai és későbbi szövegek milyen szerves fejlődésről tanúskodnak. de Lubac élete minden szakaszában figyelmet szentelt a társadalmi kontextusnak, hogy ezáltal is még jobban ki tudja szabadítani a teológiai gondolkodást a szűk spekulációból, és a mai kor kihívásainak a függvényében értelmezze újra a felvetett kérdéseket. A '40-es években például egész Európának az elnyomó totalitárius hatalmi rendszerek hatalomra jutásával kellett szembenéznie. Az egyház pedig egy olyan teológiai felfogást (természetfelettit) őrzött önmagáról, mely szerint inkább szubkultúraként létezett a "világ"-ban, de sehogyan se szerves részeként. de Lubac metafizikai kutatásai a skolasztikus fogalmak tisztázásában épp abban állt, hogy az adott történelmi, politikai és gazdasági helyzetben az egyháznak méltó és hatékony szerepét újragondolja. Mint teológus nemcsak személyes küzdelmének tekintette az ateizmussal, új-pogánysággal és elnyomó rendszerekkel való harcát, hanem az egész egyházat akarta rábírn arra, hogy vegye komolyan a feladatát ezekkel az ideológiákkal szemben. "Intellektuális ellenállása" nemcsak személyes életének, hanem teológizálásának is a velejét adta. Az igazság és az inkluzivitás de Lubac munkájában az egyháziasságot jelentette, vagyis azt, hogy a legszélesebb egyetemesség egyszerre van összekapcsolva a szűk egységgel. Ezt később továbbfejlesztve H. U. von Balthasar úgy fogalmazta: "az inkluzivitás hatékonysága (ereje) az igazság fő kritériuma"¹²⁷. Az igazi kommunió ellenkezője mindennemű szektarianizmusnak, mely csak önmagát tartja igaznak és minden más ellenvéleményt

¹²⁶ Komonchak, J. A., "Theology and Culture at Mid-Century: The Example of Henry de Lubac", *Theological Studies* 51 (1990)

¹²⁷ Balthasar, H.U von, *The Theology of Henry de Lubac: An Overview*, San Francisco, Ignatius Press, 1983.

kizár. Az egyháznak következésképpen “egy rugalmas és életerős strukturális egységnek” és nem egy “egyhangú uniformitásnak” kell lennie.¹²⁸

A katolicitás tehát egy olyan egység, amely magába foglalja a legitim különbözőség széles skáláját. de Lubac számára ugyanakkor a katolikusság nemcsak egy spirituális és intellektuális, hanem társadalmi és történelmi értelmezés is. Az evangélium terjedése a legjobb példája annak, ahogyan a különféle kultúrákba beágyazódott a jézusi üzenet, és ahogyan átalakította azokat azáltal, hogy magába szívta.¹²⁹

A katolicitás több mint egy statikus és földrajzi egység. Az egység legmélyebb szinten de Lubac számára antropológiai. Az egyház az által katolikus, hogy ismeri, mi rejlik az emberek szíve mélyén. Éppen ezért minden ember valahol a “mélyben” és “titokzatos módon” az egyházhoz tartozik. Ezt az “egyedi” felfogását ma nagyon sok teológus vallja, mert csak így integrálható, hogy a keresztény kinyilatkoztatás a legteljesebb az emberi valóságról, és a keresztény kinyilatkoztatás egyedi és új olyannyira, hogy minden emberi elvárást (elképzelést) felülmúl. A keresztény kinyilatkoztatás titka és az emberi természet titka szoros egységet alkot.

Amint a bevezetőben megjegyeztük, a kommunió-teológusok gondolkodása kisebb-nagyobb eltérésekkel a következő kapcsolódási jegyeket viseli magán: isteni, misztikus, szentségi, történelmi és társadalmi. Hogy egyiket vagy másikat miért nevezünk “konzervatívnak” vagy “progresszívnak”, attól függ, hogy ezek közül melyiket hangsúlyozza jobban. Minden teológus közül de Lubac tűnik a legkiegyensúlyozottabbnak azáltal, hogy ezeket a jegyeket egyidőben volt képes

¹²⁸ Az igazság és tévedés felfogásában de Lubac hasonlít Möhlerre, ahol az eretnesség nem csupán egy bizonyos tévedésből, hanem az egyoldalúságból és szelektivitásból keletkezik. A kereszténység például egységesen vallja Jézus tökéletes istenségét és tökéletes emberségét, olyan, egyidejűleg ellentmondásos kijelentéseket, melyek közül ha egyiket a másik javára eltűzök, eretnességbe esek. Az eretnesség olyan szelektivitás, mely valamit úgy tart igaznak, hogy kizár más olyan dolgokat, melyek ugyanúgy igazak is lehetnek.

¹²⁹ Az egységre törekvő, és azt mindenhol előmozdító de Lubac világosan rámutat műveiben a tévedésekre is, amikor az ateizmushoz vagy buddhizmushoz közeledik. “Az ateista humanizmus drámája” c. mesterművében az ateizmus különféle formái által felvetett kihívásokat elemzi. Saját módszerét is hajlandó összevetni Nietzsche száraz racionalizmusával, és végül rámutat arra, ahogyan maga Dosztojevszij is megbirkózott az ateizmus kérdéseivel, csak neki sikerült integrált válaszokat találni, és túllépni a problémán. De Lubac szimpatizált az ateistákkal, és értette kérdésfelvetéseiket. Azért is vette olyan komolyan őket, de nem hagyott kételyt távlataik végső limitáltságának a kimutatásában sem. Hasonló következtetésre jut a buddhizmus elemzésében is. Rámutat annak ateista voltára és az 50-es évekbeli ismeretei alapján tévesnek és elégtelennek tartja. Mindössze a kereszténység előkészítője lehetne, de nem része. Ma minderről másként gondolkodunk.

hangsúlyozni. Tehette mindezt azért, mert képes volt a vallási igazságok paradoxon természetét felfogni, és így elkerülni az egyoldalúságokat.

Isteni dimenzió - Hitte és műveiben kifejtette, hogy az egyház egy meghívás a Szentháromság isteni életében való részesedésére: "Isten nem azért teremtette az embert, hogy beteljesítsen egy magányos földi sorsot, hanem hogy meghívjon bennünket az ő életébe. Krisztus azért lett emberré, és áldozta fel önmagát, hogy egységben legyünk a Szentháromsággal. A vele és benne levő élet itt kezdődik el a földön, 'Isten családjaként' kiterjed bennünk időben a Szentháromság. Az Atya, a Fiú és a Szentlélek nevében összegyűlt emberek alkotják az Egyházat. Az egyház telve van Szentháromsággal."¹³⁰ de Lubac számára ez az isteni kapcsolódás az egyház *sine qua non*-ja. A Szentháromság a legmélyebb kapocs az Egyház, az üdvösség és örök élet között.

Misztérium jellegű dimenzió - de Lubac jól használta a kapcsolódásnak ezt a misztikus formáját, melyet képek és szimbólumok által lehet visszaadni leginkább. Vallotta, hogy az Írás nem teljes önmagában. Ismerni kell az egyházatyákat, hogy megértsük a kinyilatkoztatás misztikus szimbolizmusát. Ebben az értelemben foghatjuk fel az egyház szimbólumaként az Énekek énekében szereplő Jegyest egyfelől mint előképet, másfelől pedig mint az egyén személyes spirituális útját. Az egyház az emberi egység spirituális és szociális teste, Krisztus Jegyese.¹³¹ de Lubac az Írásokból és a Hagyományból egyaránt használ képeket arra, hogy szemléltesse az egyház valóságát. Egyszerre volt képes arra, hogy miután rámutat az egyház sötét oldalaira (és azt akár Szajhának nevezi), meglátni az ideális, misztikus oldalát.¹³² Ő maga is tudatában van annak, hogy a klérus hajlik arra, hogy csupán az ideális az egyházat tegye diskurzus tárgyává, és szakrális legitimációval mintegy eltakarja az emberi gyengeségeket, rossz döntéseket és tévedéseket.

¹³⁰ Wood, K. S., *Spiritual Exegesis and the Church in the Theology of Henri de Lubac*, Edinburgh, T&T Clark, 1998, pp. 132-134.

¹³¹ de Lubac, H., *Catholicism*, Ibid., pp. 83-86.

¹³² Küng, H., *Das Christentum. Wesen und Geschichte c.* művében erősen kritizálja Möhler, Newman, de Lubac és Balthasar egyházképeit, mert túl romantikusan festik le az egyházat, mely annyira "idealisztikus, misztifikált és dicsőséges, hogy gyakorlatilag semmi következménye nincs a római rendszerre nézve. Mítosztalanítja az egyházat az ideális képektől, és mindenütt rámutat annak történelmi megnyilvánulásaira, sötét korszakaira.

Szentségi dimenzió – A Catholicism (a továbbiakban: C) című művében erőteljesen jelen van az egyháznak a szentségi (szimbolikus) jellege: “ha Krisztus Isten szakramentuma, akkor az egyház számunkra Krisztus szakramentuma; megjeleníti őt, a szó legősibb értelmében jelenvalóvá teszi számunkra” (C 29). Az egyház látható és láthatatlan valóságát nemcsak hangsúlyozza, de a kettő szétválasztását és külön tárgyalását rosszulja. Ez a szakramentális jelleg az, mely az egyházat mint Misztikus Testet összeköti a történelmi (egyházzal) Isten Népével. A LG zsinati dokumentum szinte szó szerint adja vissza de Lubac szavait: “Az egyház pedig Krisztusban mintegy szakramentuma, vagyis jele és eszköze az Istennel való bensőséges egyesülésnek és az egész emberiség egységének ...”. Ugyanígy, amikor a LG 8 pontja a látható és láthatatlan egyház szétválaszthatatlanságáról beszél de Lubac szavai csengnek vissza. A Krisztust megjelenítő egyház Isten titokzatos és szentségi megjelenítése is egyben. A látható és egyben tökéletlen egyház ugyanúgy a tiszta és makulátlan bárány. Az egyházban Krisztus van jelen számunkra akkor is, ha a hierarchiára gondolunk vagy éppenséggel az Eucharisziát ünneplő közösségre.

Az Egyháznak mint szakramentumunk a gondolata ott teljeseedik ki de Lubac felfogásában, amikor az Eukarisztia és az Egyház viszonyáról értekeznek. Az Eukarisztia az egység jele (és ez a gondolat megtalálható szinte minden egyházatyánál). Az első évezredben az Eucharisziát úgy tekintették, mint az egyház egységének legfőbb zálogát, és az egyházat mint Krisztus Misztikus Testét értelmezték. A kenyér és a bor valamint az egyház (Krisztus Teste) analogikus kapcsolata világos és erős az ő felfogásukban (C 35-50). Hasonló módon hangsúlyozta az Eucharisztia és püspökség/papság közti kapcsolatot. Kerülte ugyanakkor, hogy az egyházat csak a hierarchiával azonosítsák. A hierarchia létjogosultságát az Eukarisztia áldozatának bemutatásában látta: “ahol a test egy sejtje jelen van, ott az egész test jelen van virtuálisan. Az egyház sok helyen van jelen, de nem számos egyházzal van szó, mert az egész egyház jelen van a részeiben. Minden püspök az egész nyáj egységének a jele. Minden püspök kommunióban van püspöktársaival, akikkel ugyanabban az Eucharisziában részesülnek. Az ő testületük pedig kommunióban van Róma püspökével, aki Péter utódaként a látható egység jele. Az ő egységük által az egész hívő közösség egységben van.”¹³³ (Splendor 105) Az egyház szentsége tehát nemcsak a

¹³³ De Lubac, H., *The Splendor of the Church*, New York, Sheed and Ward, 1956, p. 105. (Saját fordítás.)

látható és láthatatlan jellegre vonatkozik, hanem a helyi és egyetemes egyház viszonyára egyaránt. Az egyház egész a részeiben, így lesz “az egyházak Egyháza, a kommuniók kommuniója”¹³⁴

Történelmi dimenzió - De Lubac számára az egyház, mely Krisztus Misztikus Teste, ugyanaz, mint az Isten Népe. Már a *Catholicism* c. művében tárgyalja, hogy az egyházatyák számára a kereszténység történelmi, horizontális víziója a feltétele és eredménye a vertikális vízióknak. Három módon közelítette meg a történelmiséget:

1) mint kapcsolatot a kereszténység és judaizmus közt. Ami új a kereszténységben, az nem a semmiből teremtődött, hanem valaminek az átlényegülése (*transfiguration*). Krisztus a beteljesülése az Ábrahám és utódai ígéréteinek. “Még akkor is, ha a kereszténység többsége a kezdetektől a “pogányságból” alakul, üdvösségfogalmát, mely lényegében társas, a judaizmustól örökölte (C 23). Amikor a LG az Isten Népe kifejezést használja az Egyházra, épp ezt a történelmi folytonosságot hangsúlyozza.

2) de Lubac tudatában van annak, hogy az egyház nem mindig teljesítette feladatát a történelemben, és nem felelt meg az elvárásoknak. Magának is szüksége van megváltásra. Nemcsak a tagok, de a vezetők is esendő emberek, sőt van egy olyan “milióje”, mely kifejezetten “táplálja” a gonoszt a világban, és amikor rosszul reagált a történelem eseményeire, elárulta a küldetését (C 168).¹³⁵

3) de Lubac vallotta, hogy az üdvösség valami olyasmi, aminek a történelemben kell megvalósulnia: “Isten üdvözítő akarata az egész emberiségre vonatkozik. Mivel az emberiség időben él és fejlődik, az üdvösség formája természetesen történelmi formát fog öltetni. Annak lesz a története, ahogyan Krisztus átjárja az emberiséget” (C 69). Az emberi történelem változatos és konkrét formája biztosítja a keresztény üdvtörténet kibontakozásához a keretet. Ezen történelem-felfogása messze meghaladta azokat a teológiai felfogásokat, amelyet addig ismertek.

Társadalmi dimenzió – de Lubac mindig ellenezte a kereszténység egyoldalú individualisztikus (exkluzívista) felfogását, és a társadalmi megközelítést hangsúlyozta

¹³⁴ Tillard, J.M.R., *Church of Churches: an Ecclesiology of Communion*, Collegeville: Liturgical Press, 1992, p. 29.

¹³⁵ II. János Pál kezdeményezése, hogy az egyház ismerje el és kérjen bocsánatot a bűneiért, teljesen egybecseng a de Lubac-i örökséggel.

(C 69). Az egyházat úgy kell felfogni, mint a hívők társadalmát. A kereszténység egyetemességét is úgy értelmezte, mint az egyének, és mint az emberiség üdvösségének transzcendentális megvalósulását. A szentségeknek azáltal van társadalmi dimenziójuk, hogy mint az üdvösség eszközei, az egység eszközei is egyben. Az Eucharisztia ünneplésére egybegyűlt kisebb közösségnek missziója van a széles társadalom felé. Ez a záró felszólító mondata: *Ite missa est.* (Menjete, küldetésetek van! A mai használati formában: „A szentmise véget ért, menjete békével!”)

Sokat foglalkoztatta az egyházon kívüli üdvösség kérdése. Hitte, hogy a kereszténységben Isten végérvényesen kinyilatkoztatta magát, mely felülmúl minden más vallási és spirituális utat. Ugyanakkor rámutatott az emberiség és az egyház egységének paradoxon rétegeire. Szerinte a katolikus egyházon kívüli üdvösség lehetőségének a hite része a katolikus egyházi hagyománynak, és ez a felfogás inkább kiegészíti azt, hogy az egyház léte szükségszerű, minthogy ellentmond annak (C 107-113). De Lubac nézetét világosan tükrözik a II. Vatikáni Zsinat *Gaudium et Spes* kezdetű konstitúciójának első mondatai: “Korunk embereinek, különösen a szegényeknek és az üldözötteknek az öröme és reménysége, gyásza és szorongása Krisztus tanítványainak is öröme és reménye, gyásza és szorongása. S nincs semmi olyan igazán emberi ügy, ami ne keltene visszhangot szívünkben.”¹³⁶ Ezeket a sorokat szinte szó szerint megtalálhatjuk a *Catholicism* (198) c. művében, és maga a dokumentum is de Lubac gondolatainak a kifejtése. Világunk kétértelmű, amely egyrészt a veszélyek és problémák helye, másrészt az a színtér, ahol a jó is megtalálható és az ember üdvössége zajlik. de Lubac mondanivalója alapján véve az, hogy az Egyház üzenete visszhangra talál az emberi szívben. Az egyház mindent átölel, és felemeli mindazt, ami jó az emberi kultúrákban: elismeri más vallásokban az igazat és szentet. Sürgeti a katolicizmus társadalmi szerepvállalását, másrészt óv ugyanakkor attól, hogy az egyház transzcendentális jellegét teljesen világivá és történelmivé zsugorítsuk. A társadalmi elköteleződést a kereszt titkában kell keresni, mert a végső paradoxon abban rejlik, hogy az új élet a szenvedés és a halál misztériumával szorosan egybetartozik.

¹³⁶ Kránitz. M. szerk., *A II. vatikáni zsinat dokumentumai negyven év távlatából 1962-2002, A zsinati dokumentumok áttekintése*, Budapest: Szent István Társulat, 2002, p. 443.

Nincs két külön valóság, a természetes és természetfeletti, amely utóbbihoz az üdvösség tartozna. A keresztény üdvösség gyökere e világban található. A keresztény egységfogalom abban áll, hogy az üdvösség közös sors, és erre az egész emberiség számára egyetemes meghívásról van szó.

(1.1.2.4) Útelágazásban: Zsinat utáni kommunió-ekkléziológia

(1.1.2.4.1) Karl Rahner és Hans Urs von Balthasar

Minden bizonnyal a 20. század két nagy teológusáról beszélünk a német Rahner és a svájci Balthasar személyében. Mindketten jezsuiták voltak, bár Balthasar később elhagyta a rendet és egyházmegyes pap lett. Értették, és sok mindenben csodálták egymás munkáit, de megfelelő időben helyet adtak a nézeteltéréseiknek is¹³⁷.

Rahner módszeresen dolgozott azon, hogy az ember “önmaga felülmúlását” (transzcendenciáját) és Isten végtelen misztériumát összekapcsolja. Szerinte az a végső kinyilatkoztatás, amellyel Krisztusban találkozunk, minden ember legmélyebb tapasztalatával összefér. A keresztény kinyilatkoztatás nyilvánvalóvá és teljessé teszi mindazt, ami mindig is implicit volt az emberi drámában. A keresztény kinyilatkoztatás bizonyos értelemben az önmagunk felfedezésének a folyamata (alúlról jövő perspektíva).

Balthasar számára a kereszténység egy nagy szimfónia. Teológiáját nem hiába hívják teológiai esztetikának. Nála Isten kezdeményezésén van a hangsúly, aki mint művész, képes az emberben olyan hangokat megszólaltatni, amelyeket az ember önerőből nem remélhet. A keresztény kinyilatkoztatás olyan szeretetről tanúskodik, amely felülmúl minden emberi elvárást. Az emberek is képesek nagy dolgokat cselekedni, és tevékenységüket harmóniába hozni, de a kereszténységben fellelhető

¹³⁷ Mindketten tagjai voltak a Nemzetközi Teológiai Bizottságnak is. Különbségük közös mesterük, de Lubac ellenére a mai napig érezteti hatását a katolikus teológiai gondolkodáson. De Lubac Balthasar tanítója volt a patrisztikában, de szoros barátság fűzte Rahnerhez is. Mint említettük nézeteltérésük inkább módszertani volt, a már említett Szt. Tamás-i distinkció alapján: Balthasar a szentségi jellegnek a felülről jövő verzióját hangsúlyozta (felülről jövő teologizálás: Isten belenyúl a világba), míg Rahner az alúlról jövőt tetszi meg kiindulópontként (alúlról jövő teologizálás: Isten a világon át, az immanensben manifesztálódik).

szereket nem az ön-megtalálás folyamatának, hanem Krisztus megváltó művének az eredménye (felülről jövő perspektíva).

(1.1.2.4.1.1) *Rahner az önfelülmúlásról és Istenről*

Rahner nemcsak absztrakt teológiai fogalmak kitalálója volt, hanem egész életében arra törekedett, hogy foglakozzon olyan gyakorlati dolgokkal, melyekkel az egyház szembesült. Gondolatainak mélyén (mi a kapcsolat Isten és az emberi önfelülmúlás között) az a kérdés állt, hogy ki az egyház tagja, és ki az, aki Krisztus által üdvözü.

A transzcendens számára azt jelenti, hogy valaki vagy valami túl lép önmagán. És az ember nemcsak képes erre, hanem gyakran túl is lép önmagán. Ez akkor figyelhető meg leginkább, amikor “az ember megismer, akar és szeret”. Amikor valamit meg akarunk ismerni, állítja, akkor nemcsak azt szeretnénk megtudni, hogy mi a hasznos és kényelmes a mi kis világunkban, hanem a teljes igazságot akarjuk megérteni, bármi legyen is az. Amikor akarunk (vágyunk) valamit, nemcsak azt akarjuk, ami nekünk jó, hanem a “Jót” akarjuk, bármi legyen is az. Amikor szeretünk, akkor nem a saját projekciónkat szeretjük a másik emberben, hanem kilépünk önmagunkból, és úgy szeretjük a másikat, ahogy van. Ebben a folyamatban az ember egy olyan világ fele mozdul el, mely túlmutat önmagán. Önmagunkat megfigyelve fedezhetjük fel önmagunkban az önfelülmúlást.

Miközben önmagunkon túllépünk, hogy megtaláljuk az igazság, jóság és szeretet nagy misztériumát, az Isten misztériuma felé mozdulunk el. Isten az, aki mint végső misztérium kontextust ad annak az emberi törekvésünknek, hogy túllépjünk önmagunkon. Rahner szerint Isten a *woraufhin* (végpont), ami fele törekszünk, amikor önmagunkon túllépve az igaz, a jó és szeretet fele tartunk. Ilyen módon vagyunk mi emberek folyamatos kapcsolatban Istennel. Az embernek valós istentapasztalata van, mely egyrészt teljesen misztérium, másrészt olyan tapasztalat ez, mely megelőz mindenféle koncepciót.

A fogalom előtti tapasztalatot Rahner “*transzcendentális*” szintnek nevezte, a fogalmi szintet pedig “*kategorikusnak*”. Azért használta ezt a distinkciót, hogy rámutasson arra, hogy milyen sok nem keresztény embert lehet implicite kereszténynek

tekinteni. Más szavakkal, ha egy más vallású személy vagy éppenséggel ateista visszautasítja Istent a fogalmi szinten, elfogadja a transzcendentális szinten. Vagyis állíthatja, hogy “nem hiszek Istenben”, de egy mélyebb szinten, amikor az igazságra, jóra és szeretetre törekszik, akkor az istenkeresés útját járja. Ez akkor is így van, ha a kereső ember nincs ennek tudatában. Első ízben ezeket hívta Rahner “anonim teistáknak”, de később elvetette ezt a fogalmat és helyébe az “anonim keresztényt” vezette be. Ezzel a distinkcióval sikerült neki kibékíteni azt a keresztény felfogást, miszerint a megváltás Krisztus által érkezik, és a tényt, hogy oly sok “jó” ember él a földön, aki nem ismerik Őt.¹³⁸

Rahner absztrakt teológiai diskurzusa mindig kapcsolódott valami gyakorlati problémához, mellyel az egyház akutálisan küzdött. *Theologische Untersuchungen* c. sokkötetes műve arról tanúskodik, hogy metafizikai spekulációi mindig tartalmaztak jelenkori problematikákat. Az “anonim keresztények” fogalma pl. arra a kérdésre kereste a választ, hogy a hagyományos fogalmat miszerint “az egyházon kívül nincs üdvösség”, hogyan lehet megtartani egy olyan globális korban amikor a kereszténység kisebbségbe kerül. A szimbólum teológiájának kidolgozása például abból született (legalábbis részben), hogyan tarthat az egyház igényt arra, hogy egyrészt Krisztust reprezentálja és mégis tökéletlen, bűnös legyen¹³⁹.

A *Vorgriff* fogalmát (egy tapasztalat jelentésének érzékelése annak konceptualizálása előtt) azért dolgozta ki, hogy megmagyarázza, hogyan képes az

¹³⁸ Rahner gondolatait sokan nem ismerik, nyelvezete miatt nehezen értik. Akik “A hit alapjai”¹³⁸ c. munkájából indulnak ki, csupán kis összefoglalását és leegyszerűsítését kapják mindannak a nagy műnek, ami Rahner gondolatainak szofisztikáltságát jellemzi. Sokan azt kritizálják, hogy kiiktatta a kereszténységbe vagy egyáltalán az Istenbe vetett hit megvallásának szükségességét. Az “anonim keresztény” vagy “anonim teista” fogalom azt sugallhatja, hogy az emberi jóság elégséges ahhoz, hogy valaki közösségben legyen más keresztényekkel, és az önmagán való túllépés elég Isten eléréshez, mintegy szükségtelenné téve a kegyelem meglétét. Ha a kereszténység csak valami, már egy eleve adottnak a teljesebb kifejeződése, és ha az ember üdvösségének transzcendentális drámája eleve működik az ember szívében, akkor miért kellene kereszténynek lenni, kérdezik sokan? Tény, hogy ma sok katolikus, de más felekezetű Rahner-kutató teológus is előszeretettel használja Rahner ezen gondolatait, hogy ezáltal elszakadhasson az egyház intézményes kereteitől. Rahner azonban mélyen hitte, hogy a kereszténység egyházi vallás. Richard Lennan a következőképpen vélekedik erről: “Rahner számtalanszor utal az egyház bűnösségére, és gyakran tűnik úgy, mintha az egyház inkább akadálya, mintsem előmozdítója lenne a hitnek. Rahner azonban azt az alapelvet hangsúlyozta, hogy ‘csak akkor kell elvetni egy jelentésteli tartalmat, ha valami még inkább jelentéstelit találtuk helyébe’ (*Theologische Untersuchungen*, xii, 151). Akik elhagyták az egyházat és egy szubjektív istenképpel maradtak, érzik, hogy sokszor egy “terhes” egyházhoz való tartozás is sokkalta kívánatosabb lenne, mint nélküli állapotuk.” (Lennan, R., *The Ecclesiology of Karl Rahner*, Oxford, Clarendon Press, 1995, p. 181.)

¹³⁹ *Ibid.*, p. 38.

egyház hiteles tanítását úgy továbbadni, hogy az önmagában több mint előfeltételezések sokasága.

Rahner egyik egyháztani cikkében¹⁴⁰ a zsinat különféle egyedi történéseit próbálja összegezni. Ott jelenik meg első ízben az a kitétele, miszerint “a II. Vatikáni Zsinaton az egyház első alkalommal valósította meg önmagát mint világegyház”. A történelem folyamán egyedülálló módon vett részt a zsinaton a világ valamennyi püspöke és ez a sokszínűség, multikulturalitás egészen új kérdéseket vetett fel, és olyan válaszokat generált, mint soha előtte¹⁴¹. Az egyház mint globális intézmény döbönt rá arra, hogy felelős az egész világ problémái iránt és nyitottan kell másokkal együtt a válaszokat keresnie. A zsinat nyitottságot is mutatott más vallások iránt, és első ízben ismerte el a vallásszabadságot. A dokumentumokban pedig hangsúlyt kapott Isten egyetemes üdvözítő szándéka.

Rahner az egyház három nagy korszakáról beszélt: 1.) a kereszténységnek a zsidóságtól való elmozdulása a Hellenizmus felé, 2.) a kereszténység teljes európaizálása, 3.) a katolikus egyháznak, mint világegyháznak a megvalósulása. Ebben az új “világegyházban” javasolta Rahner az igehirdetés és a liturgia pluralizmusát. A struktúrák terén kevesebb római központosítást és több kollegialitást sürgetett. Kollegialitás értelmezésében Rahner egyértelműen kimondja, hogy a tekintély folyamata a helyi és egyetemes egyház kölcsönös együttműködésben áll, és nem az egyirányú felülről érkezőben. Rahner, noha hangsúlyozta a hagyomány értékeinek megőrzését, nem sok időt szentelt ezeknek a szempontoknak. A páli bátorságot vette alapul: ahogyan ő saját korában az egyházi reformokat kezelte, úgy kellene ma az egyháznak a modern kor kihívásaira válaszolnia.

Ekkleziológiájának egyik sarokköve (melyen egész életén át dolgozott) az egyház kontinuitásának és változásának a kérdése volt. Az egyháznak hűségnek kell lennie a hagyományhoz, de foglalkoznia kell a jelenkori kérdésekkel minden helyen és kultúrában. Élete első felében azzal érvelt, hogy az egyháznak szerves folytonosságban kell lennie az eredetével, később azonban megőrizve mindezt arra appellált, hogy a

¹⁴⁰ Rahner, K., „Towards a Fundamental Theological Interpretation of Vatican II”, trans. by O’Donovan, L., *Theological Studies* 40 (December 1979), p. 716.

¹⁴¹ Egészen a gyakorlati szintig, mint pl. hogy Alaszkában szükséges-e a bor használata a misézésben vagy a népnyelv használata a liturgikus cselekményekben stb.

világ nagy kérdéseinek kell az egyház jelen és jövőbeli irányát megszabniuk. Amellett érvelt, hogy az egyházban strukturális változásoknak kell történni: a püspöki hivatalokat bizottságok vezessék, a tekintély ne legyen centralizáló¹⁴². A személyes döntéseknek az egyén lelkiismeretében kell megszületnie. Amit ma plébániának hívunk, hasonlíthatnának ahhoz, ami egy egyházmegye¹⁴³.

Talán gyakorlati orientációja nem engedte Rahnernek, hogy az egyház olyan képeivel foglalkozzon részleteiben mint a Misztikus Test, a Krisztus Jegyese. Inkább a történelemben vándorló egyházzal foglakozott, és a gyakorlati strukturális reformokat sürgette szemben a bibliai képek teológiai kidolgozásával. Mindaz, aki Rahner egyháztanát értelmezi, kiérezheti belőle, hogy mennyire szerette a világot, és mekkora jószágot tulajdonított az embernek. Gondolatai sok szempontból pozitív üzenetként hangzottak a modern tudományok, más kultúrák és vallások számára. Szemlélete mindenképp optimista és előremutató.

(1.1.2.4.1.2) *Hans Urs von Balthasar*

Már egy 1950-ben írt művében (*Karl Barth. Darstellung und Deutung seiner Theologie*¹⁴⁴) megtalálhatók azok a magvak, melyek később világos különbséget jelentenek Rahner és közte. Ahogy Möhler egyrészt adaptálta másrészt kritizálta Schleiermachert (a szubjektum fele fordulását), hasonló módon teszi Balthasar Barth teológiájával. Barth-tal együtt elutasítja azokat a teológiákat (pl. Rahnerét), amely szerint a kereszténység belesűríthető lenne egy előre megfabrikált filozófiai rendszerbe. Barth és Balthasar is hangsúlyozza a kinyilatkoztatás objektivitását és annak transzcendentális karakterét, amely Istentől és nem emberektől érkezik.¹⁴⁵ “A

¹⁴² Merész lépés volt részéről, amikor 1976-ban (*Inter insigniores*) felhívta a Hittani Kongregáció figyelmét azokra a behatároltságokra, ahogyan a nők papságának a kérdését kezelték és utasították vissza. Minden reformtörekvése ellenére Rahner hangsúlyozta, hogy meg kell őrizni az egyház lényegi strukturáját, mint pl. a püspöki kollegialitást, a pápaságot, a szentségeket és a hármas hierarchikus szolgálatot (bár ez utóbbi más formákat is ölthet).

¹⁴³ Rahner, K., *The Shape of the Church to Come*, New York, Seabury, 1974.

¹⁴⁴ Von Balthasar, H.U., *Karl Barth. Darstellung und Deutung seiner Theologie*. Hegner, Köln 1951.

¹⁴⁵ Balthasar és Barth nézeteinek eltérése elsősorban Balthasar katolikusságán múlik. Barth a katolikusságot úgy értelmezte, mint amely a filozófiai “létezők analógiáján” alapul, következésképpen

kinyilatkoztatás szépsége adja önmaga hitelességét.”

Balthasar szerint az egyház misztériumát leginkább akkor értjük meg, hogyha azt a bibliai személyek közti találkozásként képzeljük el. Az egyház végső soron Krisztustól kapja azonosságát, mely egyszerre jelent azonosságot és nem-azonosságot vele. Az egyház identitását ugyanakkor az egyéni tagok küldetése is adja. A biblia kulcsszereplői jelenítik meg leginkább az egyház missziós arcát¹⁴⁶. Az egyház eredete a kereszt tövében kezdődik, amikor Jézus Jánosra bizza anyját, Máriát. Mária az egyházat ideális, szeplőtelen formájában jeleníti meg. A János-Mária kapcsolat megelőzi az

bálványimádó, Antikrisztusként jellemezhető, és nem az igehallgatásából táplálkozó egyház. Ehelyett a “hit analógiáját” javasolja.

Balthasar a létezők analógiáját azonban nem bálványimádásnak tekinti, hanem olyan artikulált igazságnak, mely magából a kinyilatkoztatásból származik, és egyetlen helyes módja annak, ahogyan egyrészt Isten jelen van és aktív, másrészt, aki mindig rejtett, titokzatos és felfoghatatlan.

Balthasar úgy látta, hogy Rahner is a “szubjektum felé fordult” Kant és Schleiermacher nyomán. Önmagát Goethével látja összefüggésben: “Mindenekelőtt azt szeretném leszögezni, hogy Karl Rahner korunk egyik legerőteljesebb teológusa. Az is világos, hogy nálam sokkal felsőbbrendű a spekulatív ereje. 1939-ben együtt dolgoztunk egy dogmatikai művön, mely később a *Mysterium Salutis* lett. Kiindulási pontunk mindig különbözött. Simmelnek van egy könyve, melynek címe: Kant és Goethe. Rahner Kantot választotta vagy ha jobban tetszik Fichtét: a transzcendentális kiindulási pontot. Én, mint germanisztikus. Goethét (aki az alakzatot emeli ki): az egyedi, feloldhatatlan, szerves, ön-fejlődő formát (Goethe *Metamorphosis of Plants*-ére gondolok). Ezzel a formával Kant még az esztétikájában se foglalkozott”. Goethe visszautasítja a szubjektumhoz való visszatérést, a szubjektum és objektum egységét a látható formában kereste. Létezik egy olyan objektivitás, melyben a szubjektum megragadható. Ez az irány ösztönzi Balthasart arra, hogy a kinyilatkoztatás teológiájában a szépet és újat ragadja meg. A “Csak a szeretet érdemel hitelet” (*Nur die Liebe ist glaubwürdig*) c. művében ellentétbe állítja az ő teológiáját a hagyományos “kozmológiai modellel” (mely a felvilágosodással összedőlt), valamint az “antropológiai módszerrel” (melyet Rahnerrel azonosít, noha nem nevezi meg). Balthasar Kantot és Schleiermachert mint redukcionistaakat tünteti fel, Fichte elgondolása pedig, miszerint az abszolút szubjektivitás adva van az ember transzcendentális struktúrájában, súrolja az ateizmus határát. Ezekből gyökerezik a modernizmus, állítja Balthasar, melyet az alapján ítél meg, beleértve a kinyilatkoztatást is, hogy mennyire emeli fel az egyént. Tagadja, hogy a kinyilatkoztatás objektív mércéje a szubjektum befogadásának a képességén múlna. “Nincs olyan hagyomány, mely azt állította volna valaha, hogy a kinyilatkoztatás igazságának kritériuma a jámbor ember szívében van, sem azt, hogy a kegyelem mélységét az emberi szükség és bűn határozná meg, vagy egy dogma tartalmát az emberre gyakorolt hatása adná.” A kinyilatkoztatás célja Isten szeretetének a dicsősége, mely egyben hitelesíti is önmagát. Visszautasít minden transzcendentális módszert és sajátját “a szeretet útjának” nevezi. A szélsőségek közt (vak hit vs. teljes szubjektivizmus) a szeretet ajánlja. A szeretet ingyenes és ez a szeretetet szépségében ismerhető fel. Ez a szeretet leginkább a jegyesek közti kapcsolattal szemléltethető. Olyan szeretet, mely feltétel nélküli elköteleződésre hív, egészen az életünk feláldozásáig is. A szeretet semmi másra nem vágyik, mint kölcsönös szeretetre. A kinyilatkoztatásból érkező szeretet rádöbent bennünket a szeretet hiányára és lehetőséget ad a találkozásra magával a hiteles szeretettel. A “megtérés” nem egy lassú, folyamatos fejlődés, mely belülről érkezik, és lassan külső formát nyer, hanem abból az egyszeri felismerésből eredő öntudatosság megélése, melyet a Jézussal való találkozás eredményezett. Barth-ot követve, a kinyilatkoztatást egy nagy szimfóniához hasonlította, melynek dallamait hallani kell; drámához, amely egy nagy szerelemhez hasonlítható, amelyben a bűnös embert körbeudvarolja az isteni szeretet. Balthasar vallja, hogy ez a dráma végül egy egyetlen üdvösségbe torkollik (mert az Isten szeretete ellenállhatatlan) annak ellenére, hogy az ember szabad akarata mindvégig megmarad. Ezeket a gondolatokat nemcsak Órigenésztől, hanem Adrienne von Speyrtől is merítette.

¹⁴⁶ Chapp, S. L., “Who is the Church? The Personalistic Categories of Balthasar’s Ecclesiology”, *Communio* 23, 1996, p. 322-38

egyház mindennemű intézményi és hierarchikus formáját, és alapjaiban jeleníti meg az igazi kommuniót. Ebben a “rábízási” formulában nyilvánul meg az ideális és történelmi dimenziója az egyháznak. A lelki kommunió így megelőz minden, a későbbiekben szükségképpen kialakuló, intézményi formát.

Balthasar azzal járult hozzá egy modern kommunió-ekkleziológiához, hogy drámai képeket használt arra, hogy kifejezésre juttassa az egyház ideálját. Végeredményben a “kései” Möhler, Journet és de Lubac misztériumfogalmát alkalmazza, és fejleszti tovább az egyházra vonatkoztatva, amely kiemelten megtalálható a LG első fejezetében.

Ez a megközelítés, ha helytelenül alkalmazzák, sok veszélyt rejt magában: a hierarchia intézményi tévedéseit és emberi oldalát könnyen elmisztifikálja, az érthetetlen dolgokat ahelyett, hogy megvilágosítaná, egyszerűen a “titokzatossal” azonosítja. Számtalan 20. századi teológus, érthető okokból, tartja távol magát ettől a teológiai megközelítéstől. Balthasar esztétikai teológiája kevésbé alkalmas olyan mai témák kidolgozására, mint például az egyház viszonya más kultúrákkal, a tudománnyal, más vallásokkal, vagy a szegényekkel való elköteleződésben. Amennyiben egy kommunió-ekkleziológia meg akarja világosítani a hit fenségét, annak drámai jellegét, csodáját, szépségét, frissességét, abban az esetben a balthasari megközelítés fontos szempontokkal szolgálhat.

Balthasar tudatában volt annak, hogy a maga korában három egymástól eltérő egyháztani iskola volt forgalomban, ahogyan ő fogalmazta 1977-ben az Amerikai Katolikus Egyetemen egy előadásában: 1.) Rahner transzcendentális megközelítése, 2.) az ő munkái, melyek a kinyilatkoztatás szépségével és objektivitásával foglalkoznak, 3.) valamint a de Lubac-i társadalmi katolicizmus, mely leginkább a felszabadítási teológiában nyert visszhangra. Szerinte mindhárom megközelítés fontos, legitim és potenciálisan egymást kiegészítő.¹⁴⁷

¹⁴⁷ Balthasar, H. U., „Current Trends in Catholic Theology and the Responsibility of the Christian,” *Communio* 5 (Spring 1978) pp. 77-85.

(1.1.2.5) Társadalomközpontú kommunió-ekkléziológia

(1.1.2.5.1) Joseph Ratzinger és Michael és Kenneth Himes

A már többszörösen utalt megközelítési módok (Möhler és Schleiermacher, Journet és Congar, Rahner és Balthasar) közti különbség sok mai teológus munkásságán érződik. Ide sorolhatnánk a Ratzinger, valamint a Himes testvérek egyháztanának összehasonlítását. Míg az előbbire nagy hatást gyakorolt Balthasar, ez utóbbiak számára Rahner gondolkodása volt a mérvadó.

Mindkét részről vallják, hogy létezik egy speciálisan “katolikus” megközelítése az egyház és társadalom viszonyának, és mindkettő úgy állítja be, hogy az övé a reprezentatív. Különbségeik ellenére vannak hasonlóságok megközelítéseikben, mert mindkét részről az egyházat mint szentséget értelmezik, és annak társadalmi szerepét helyezik előtérbe. A különbségek ott jelentkeznek, hogy mi a pontos viszony az egyház és világ közt, hogyan és mennyiben lehetünk egyszerre óvatosak és optimisták, amikor a közjót mozdítjuk elő.

(1.1.2.5.1.1) Egyetértések az ekkleziológiában

a) A katolikus teológiai hagyomány és az ebből következő társadalmi tanítás gazdag forrást nyújt egy nyilvános teológia konstrukciójához. A Himes testvérek *Fullness of Faith*¹⁴⁸ c. munkájának fő témája ez. Meghatározásuk szerint a “nyilvános teológia” (*public theology*) nem más, mint “egy próbálkozás arra, hogy felfedezzük és kommunikáljuk a keresztény szimbólumok és hagyomány társadalmi jelentését” (FF 4). Ratzinger hasonló megállapításra jut *Church, Ecumenism, and Politics*¹⁴⁹ c. művében. Bővebben fejti ki mindezt, amikor mint a Hittani Kongregáció prefektusa, a *Libertatis Conscientia*¹⁵⁰ kezdetű dokumentumban a felszabadítás teológiáját bírálja.

¹⁴⁸ Himes, M. and K., *Fullness of Faith: The Public Significance of Theology*, New York: Paulist Press, 1993.

¹⁴⁹ Ratzinger, J., *Church, Ecumenism, and Politics*, New York, Crossroads, 1988.

¹⁵⁰ HK, “Instruction on Christian Freedom and Liberation”, *Origins* 15, 1986, p. 713-28.

Ratzinger hangsúlyozza, hogy a keresztény emberkép helyes értelmezése lehetővé tesz egy politikai víziót (ebben a dokumentumban épp ezt kísérli meg). Kiemeli ugyanakkor, hogy a kereszténység nem ad egy specifikus gazdasági, politikai és társadalmi programot. A Himes testvérek is egyetértenek ebben a kérdésben, miszerint “nem az egyház dolga egy bizonyos társadalom modelljét nyújtani”. Egyetértésük viszont csak arra korlátozódik, hogy az egyháznak igenis kell, hogy szava legyen ezekben a dolgokban, de nem programszerűleg (politika vs. pártpolitika).¹⁵¹ Az egyház társadalmi szerepvállalásában mindketten Luther Márton tanaihoz nyúlnak vissza, aki hosszan értekezik egyház és állam viszonyáról (lásd bővebben a lutheri ekkleziológia fejezetben). Ratzinger negative ítéli meg Luther felelősségét, mivel az, szerinte, a hitnek teljes egészében individualista értelmezést ad, ahol az üdvösség személyes biztosíték, a “*sola fide*” pedig háttérbe szorítja a szeretet cselekedeteit, ahogyan a “*sola scriptura*” a hagyomány szükségességét. Azzal, hogy Luther a hit radikális személyességét vallja, az egyházat egy egyszerű gyülekezetre redukálja. A katolikus egyház fogalma ezzel szemben vallja az egyház isteni (szentháromságos) és generációk (szentek közössége) közti kapcsolati jellegét. Luther lekicsinyli az egyház transzcendentális szerepét, és ezzel szemben az egyén és Isten közti közvetlen kapcsolatot hangsúlyozza.

A Himes testvérek azt kifogásolják Luthernél, hogy antropológiája túlságosan pesszimista, túlhangsúlyozza a bűnt (alátámasztják Ratzinger megállapításait az individualizmusról). Hozzáteszik, hogy a jelenkori liberális kapitalizmus gyökerei fellelhetők Luther teológiájában, pesszimista antropológiája pedig elvezet a hobbes-i társadalom-elmélethez,¹⁵² amely szerint az ember képtelen túllépni önnön érdekén. Még Adam Smith gazdaságtana is – amely értelmében hagyni kell, hogy az ember kövesse önnön érdekét, és akkor minden jó lesz –, egy pesszimista lutheri nézetten alapszik. A Himes testvérek megállapítása szerint a katolikus vízió egyensúlyt teremt az önérdék és altruizmus között, és az ember képes direkt módon hozzájárulni a közjóhoz egy “láthatatlan kéz” feltételezése nélkül is.¹⁵³ Tény, hogy mindkét részről hasonló

¹⁵¹ Himes, M. and K., *Fullness...* Ibid., p. 64.

¹⁵² Ibid., pp. 30-32.

megállapításra jutnak a modern idők történelmének értelmezésében. A társadalmat kooperációk és nem konfliktusok összességeként képzelik el.

b) Artikulálni kell egy modern katolikus víziót a felvilágosodás azon filozófiájával szemben, ahogyan az az egyént, a közösséget, szabadságot, jelentést és a transzcendenst értelmezi. Az említett szerzők az egyház és állam szétválasztását, a kormányzás demokratikus formáját és az emberi jogokra való odafigyelést elismerik mint a felvilágosodás pozitív eredményeit. Ratzinger ugyanakkor állítja, hogy a felvilágosodásnak nincs saját morális alapja, ami van, az mind a kereszténységből ered.¹⁵⁴ A Himes testvérek több értéket tulajdonítanak a felvilágosodásnak mint Ratzinger, s miközben támogatják a politikai demokráciát, komoly kritika alá vonják annak individualista és önérdékű filozófiáját. Mindkét fél úgy értelmezi, hogy a felvilágosodás emberképe csorbult azáltal, hogy nem hangsúlyozza eléggé a közösség fontosságát. Támadják az emberi értelem egyoldalú leszűkítését az instrumentális és pragmatikus szempontokra, miközben a hit és erkölcs kérdéseit a privát szférába száműzik.; másrészt, a szabadságot mint egyéni kiteljesedést értelmezik, és elvonatkoztatják azt mindenféle hagyománytól és közösségi részvételtől. A modern eszme, miközben tagadja az egyetemes értelmet, utat nyit a különféle lokalizmusoknak, nacionalizmusnak és mindenféle irracionálisnak.

c) A kommunió-ekkléziológia egy olyan katolikus emberkép keretrendszerét biztosítja, mely szemben áll a felvilágosodás egyoldalú emberképével. Amikor az egyház és társadalom kapcsolatáról értekeznek, mindkét fél a kommunió-ekkléziológia fogalmi rendszerét alkalmazza. Következésképpen rámutatnak az ember társadalmi természetére, melynek alapját a Szentháromság kommuniójában látják. Ratzinger arra hivatkozik, hogy a háromságos Isten szeretetközösség, és ha az ember Isten képmása, akkor létünk alapja is közösségi kell, hogy legyen. A szentháromságos életre való meghívás pedig azt jelenti, hogy meghívást kaptunk arra, hogy adjuk fel “kapcsolatainkban a függetlenség illúzióját”.¹⁵⁵

¹⁵³ Sajnálatos, hogy sem Ratzinger sem a Himes testvérek nem értelmezik Calvin vagy Weber protestáns etikáját, hisz Luther pozitív szerepe a modern korra, sőt a zsinatra, sokkal erősebb, mint a negatív ráhatása.

¹⁵⁴ Habermas, J., Ratzinger, J., *Dialektik der Säkularisierung über Vernunft und Religion*, Freiburg im Breisgau, Herder, 2005, magyarul: Habermas, J., Ratzinger, J., *A szabadelvű állam morális alapjai, A szekularizálódás dialektikája az észről és vallásról*, Budapest, Barankovics Alapítvány, 2007, pp. 35-49.

A Himes testvérek hasonlóan a Szentháromságban találják meg az önátadó szeretet mintáját, amely alátámasztja azt az emberi tapasztalatot, hogy “lenni, a kapcsolatok hálózatában való létet jelenti.”¹⁵⁶ A szabadság azt jelenti, hogy elfogadjuk Isten ingyenes kegyelmét. Politikai elköteleződésünk pedig azt az alapvető jogot biztosítja, hogy részt veszünk egy közösségben, amelyben megtapasztalhatjuk az önátadást. Az emberi közösségben való részvétel arra hív, hogy közösen reflektáljunk az Istennel való kommunikációra Krisztusban. Az egyház az Istennel és emberekkel való egységünk szakramentuma. A szentek közössége annak az ideálnak az analógiája, ahogyan közösségeinket strukturálni kellene.¹⁵⁷

Ratzinger számára a legalapvetőbb szabadság a Krisztusban való átalakulás szabadsága, amely a Misztikus Testben való tagságot jelenti. Az egyházban való tagság politikai vetülete az, hogy az ember lelkiismeretében Krisztusnak és nem az államnak válaszol. Az egyházi kommunikáció lényege az, hogy az “én” “mi”-vé változik.¹⁵⁸

Mindkét fél vallja, hogy a közösségben való részvételnek nemcsak egy technikai és utilitarista vetülete van, hanem morális, metafizikai és esztétikai is egyben. Értékeket nem csupán egyéni választások, hanem történelmi fejlődés, közösségi normák és célok határoznak meg, alakítanak ki.

d) A közjó azoknak a dinamikus társadalmi erőknek az összjátéka, amely magába foglal altruista magatartásokat az egyének részéről, és amelyben csoportok képesek öntudatosan egy jó társadalom felé törekedni. A Himes testvérek rendszeresen használják a “közjó” fogalmát,¹⁵⁹ Ratzinger,¹⁶⁰ nem. Viszont mindkét félnél

¹⁵⁵ Ratzinger, J., Church..., Ibid., p. 217.

¹⁵⁶ Himes, M. and K., Fullness..., Ibid, p. 57.

¹⁵⁷ Ibid., pp. 138-141.

¹⁵⁸ Ratzinger J., Church..., Ibid., p. 127.

¹⁵⁹ A Himes testvérek számára a közjó olyan valami, ami felé minden embernek egyforma reménnyel és optimizmussal kell közelíteni. A relatív egyenlőtlenséget úgy ítélik, mint a világ fő szociális és gazdasági problémáját. Állítják, hogy ez egy strukturális probléma, és a keresztények arra hivatottak, hogy a szegények pártján foglaljanak állást. Egészen konkrét ajánlatokat is tesznek arra vonatkozóan, hogyan kellene a keresztények kommunitarizmusának hozzájárulnia a közérdekhez. Vitapartnerük a liberális kapitalizmus és a laissez-faire, amellyel szemben az erkölcsi cselekvést sürgetik (Egyesült Államok).

¹⁶⁰ Ratzinger nagyon óvatosan közelíti meg a közjó kérdését. Vallja, hogy a jólét csak kevesek számára érhető el, és legtöbb embernek meg kell elégednie az adott lehetőségekkel. Olvasóit óvja attól, hogy túl magasra tegyék az elvárásaikat. Nem beszél a nagy gazdasági egyenlőtlenségekről, sem a szegények melletti elköteleződésről, és az ellen érvel, hogy a társadalmi problémák csak strukturálisak lennének.

egyértelműen az igazságos társadalom képe áll előtérben, noha vízióik nem tartalmaznak konkrét megvalósítási formákat vagy vázlatokat. A közjó pontos részletei nem egy *a priori* módon meghatározott valamik, hanem egy jól és dinamikusan működő társadalom összjátékából kialakuló forma. Következésképpen nem is lehet úgy elképzelni, hogy egy mestertervező előre megmondja, mi a közjó. Vagyis nem valósítható meg totalitárius rendszerek által, amelyek nem tartják tiszteletben a konkrét ember szabadságát. Mindkét fél kihangsúlyozza ugyanakkor, hogy a közjó nem is csupán egyéni érdekek tiszteletben tartása akár a közösség kárára is. A *laissez-faire* társadalmi és gazdasági megközelítés legtöbb esetben egy morális és politikai felelősség alóli kibúvót jelent. Egy társadalom tagjai, éppúgy mint csoportjai, nem cselekedhetnek pusztán önérdemből, altruista megfontolásokra is szükség van.

Mindkét fél az állam és egyház szétválasztásának híve, ugyanakkor hiányolják azokat a közösségeket, amelyek a kettő közti szerves kapcsolatot megteremtették: a család, a lakónegyed, az egyesületek, kisebb üzleti egységek, klubok, politikai csoportok és minden más önkéntes szövetségek, civilszervezetek stb. Ezt a víziót nevezik “*kommunitarista*” társadalmi elméletnek, amely szerintük a legteljesebben fejezi ki a katolikus egyház társadalmi tanítását.¹⁶¹ Ami lényegesen megkülönbözteti a kommunitarista felfogást a liberális individualizmustól, az épp a közjó előmozdításában áll. Ugyanakkor visszautasítják azt a fajta kommunitarizmust is, mely minden egyéni jogot tagad vagy semmibe vesz (kommunizmus). Ezt nevezik mérsékelt kommunitarizmusnak, mely a felvilágosodás szerződés alapú társadalomelméletének alternatívája, amelyben az egyén és közösség előnyt élvez az állammal szemben. A közösségeknek joguk és kötelességük a közjó keresése. Az egyén legfőbb joga, hogy értelmesen részt vegyen a közösség életében.

Ratzinger nem használja ugyan a “*kommunitarizmus*” fogalmát, megközelítésében mégis sok közös elemet találunk a Himes testvérekével. Ő kifejezetten védi a kisebb közösségek és hagyományok érdekeit a nagy anonim államapparátussal szemben. Számára a szabadság primér sejtje a család. A helyi egyház és az egyetemes egyház szintén a szabadság egy másik zónájaként jelenik meg. Még az

Nem tesz semmiféle ajánlatot a közérdekre vonatkozóan. A náci totalitarizmussal és a marxista kommunizmussal (amelyek aktív teológiai munkássága éveiben konkrétan kihívás elé állították) szemben állítja, hogy a társadalmi utópiák végesek.

¹⁶¹ Himes, M., and K., *Fullness...*, Ibid. p. 170.

állam is lehet a szabadság előmozdítója, amennyiben védi és erősíti a közösségek jogait az önkényeskedésekkel szemben. Az egyének arra vannak meghívva, hogy az önérdkekkel szemben a kötelességet és szeretetet helyezték előtérbe, egészen a mártíromságig. A tökéletes szabadság a kereszt felvállalásában teljesedik ki.¹⁶²

Ratzinger hangsúlyt fektet a hagyomány ápolására és megőrzésére ott, ahol már értékek születtek és kristályosodtak ki. Nem olyan hagyományokat sürget, amelyek romantikusan visszavisznek a múltba és anakronisztikusan régi struktúrákat favorizálnak. Elismeri, hogy a középkori társadalmaknak az egyház hegemoniájával együtt megvoltak a maguk problémái, és ezáltal sok egyént és közösséget sebeztek meg. Egy olyan állam és egyház együttműködésre van szükség, amelyben mindkét fél ismeri saját gyengeségeit, de közösségi-irányultsága révén törekszik a közjót együttesen előmozdítani. Ennek alapja pedig az emberi szabadság és jogok tiszteletben tartása. Ezért szükségesek a jó intézmények, amelyek ezt elősegítik.

A Himes testvérek szintén óvnak egy ipar előtti társadalmi forma iránti romantikától, és inkább egy politikai kommunitarizmusban, mintsem egy közösségi szentimentalizmusban gondolkodnak. A közjó fogalma náluk dinamikus, céljuk nem a múlt aranykorának a visszaállítása, hanem a jelen helyzetben a leghelyesebb megoldása annak, hogy az egyéni érdek és a közjó egyensúlyba kerüljön. Gondolataik összhangban állnak a katolikus egyház társadalmi tanításával, amely a liberális kapitalizmus és szocializmus közti arany középutat választja.

(1.1.2.5.1.2) Eltérések az ekkleziológiákban

a) Ratzinger nemcsak azzal vádolja Luthert (akivel vitatkozik), hogy a hitet túlságosan individualistává tette, hanem vele együtt az erkölcsöt is a privát szférába szorította. Az egyház, mint a transzcendens legfőbb hordozója, így képtelenné vált bármiféle befolyást gyakorolni a modern világra. A transzcendens hiánya hívta elő, hogy a tökéletes társadalom megteremtése lett a cél. De mivel a társadalmi reformátorok nem képesek különbséget tenni ég és föld között, mindent megtesznek a földi paradicsom megteremtéséért. A bűnt strukturálisnak tekintik és azon munkálkodnak,

¹⁶² Ratzinger, J., *Church...*, Ibid. p. 186.

hogy mérnöki precizitással eltávolítsák azt a társadalomból. Egy keresztény megközelítés ezzel szemben a megoldást a transzcendens (Krisztus és az egyház) újrabevetésében látná. Ha valami ugyanis nem oldható meg emberi eszközökkel, vissza kell helyezni "Isten kezébe", és miután a helyes szabadság és értelmezés megszületik, akkor lesznek az emberek képesek belátni korlátaikat és mérsékelt célokat tűznek ki maguknak. Az ember arra hivatott, hogy áldozatot hozzon, miközben óv a társadalmi előrehaladás túlzott optimizmusától.

A Himes testvérek hasonlóan gondolkodnak Luther individualista hit- és erkölcsfelfogásáról, de inkább pesszimista antropológiáját kritizálják, miszerint az ember romlott és nem képes önérdkeit önmagától felülmúlni. Egy katolikus válasz az optimista antropológia lehetne, amely felébreszti azokban az emberekben a társadalmi felelősséget, akik harcolnak a struktúrák megváltoztatásáért, főként a szegények és gazdagok közti különbség megszüntetéséért.

b) A kommunió kapcsán mindkét fél úgy beszél az egyházzal, mint szakramentumról. Ratzinger ezt a relációs és nem-jogi fogalmat kifejezetten alkalmazza az egyház intézményére helyi és egyetemes szinten egyaránt. A Himes testvérek nem sokat foglalkoznak az intézményes egyházzal, inkább annak mint az emberiség egységének szimbólumával foglalkoznak. Számukra az egyház akkor legnyilvánvalóbb, amikor egyetemes szolidaritásként jelenik meg az egész világon. A Misztikus Test fogalmába számukra mindenki beletartozik. Ugyanakkor ez nem jelenti azt, hogy nem ismerik el az egyház intézményi voltát. *Fullness of Faith* c. munkájukban hosszan tárgyalják az egyház hivatalos tanítását, de mivel az egész világot úgy tekintik, mint a transzcendens színterét, ezért kommunió-ekkléziológiájuk is az egész világra kiterjed. A Szentháromság, a kegyelem, a megtestesülés és a szentek közösségének a fogalmi szerintük mind arról beszélnek, ahogyan egy társadalom struktúráinak lennie kellene, mert az egész világ a kegyelem helye, amely bűnös ugyan, de Krisztustól megváltott. Ratzinger ezzel szemben nem beszél szolidaritásról, és nem támaszt egyházi igényt sem vele szemben. Számára az egyház egy olyan történelmi esemény, mely már itt bekapcsolódik az isteni szférába. Az egyház teszi jelenné a transzcendenst az immanens világ számára. Ami az egyház, azt az emberek nem képesek elérni a maguk erejéből, a kinyilatkoztatás nem kontrollálható, csak befogadható általa, hogy valaki szabadon válaszol rá ("felülről jövő"). Ratzinger nem értékeli alul jobban a világot, mint a Himes testvérek az egyházat, mert beszél a teremtés jóságáról és annak fontosságáról abban az

értelemben, hogy minél igazságosabb társadalmat hozzunk létre. Ugyanakkor nem tulajdonít transzcendenciát a társadalmi világnak. Számára az Istennel való kommunió Krisztusban az egyházzal való kifejezett kommunióban nyilvánul meg, míg a Himes testvérek számára az egyház azt teszi nyilvánvalóvá, ami eleve igaz a világról (“alulról jövő”). Ratzinger felfogásában az egyház egy szentségi zóna a világban, és kívül esik az evilági kritikán: “a katolikus egyház valóban emberekből áll, ami a külső formáját illeti, de a struktúra mögött Isten akarata van jelen, egy nem emberi valóság, amely fölött se reformátoroknak, se szociológusoknak vagy szervezőknek nincs hatalma”.¹⁶³ Több helyen elismeri ugyan a modern fejlődést, mint pl. a vallásszabadságot, az állam relatív autonómiáját stb., de sehol sem említi ennek hatását az egyház tanítására vagy annak reformjára. A Himes testvérek kifejezetten utalnak arra, hogy milyen átalakuláson ment át a katolikus egyház tanítása a múlt században: pl. az emberi méltóságra, egyenlőségre és a participációra vonatkozó felfogásában.¹⁶⁴ A világ és egyház egymásra hatása nem egyirányú, állítják.

A nyilvánosság teológiája (*public theology*) azt jelenti mindkét fél számára, ami az egyháznak (a hierarchiának és a laikusoknak) a mondanivalója a világ számára. Ratzingernek az egyház valami isteni többlet, a Himes testvéreknek az emberi egység szimbóluma.

(1.1.2.6) Felszabadítási és reform kommunió-ekklziológiák

(1.1.2.6.1) Hans Küng és Leonardo Boff

Küng és Boff egyaránt alulról indulva közelítik meg az egyházat. Olyan kommunió-ekkleziológiát tárnak elénk, mely dinamikáját az Isten Népe képből veszi, és amely inkább a karizmára, mintsem a struktúrára és intézményre teszi a hangsúlyt. Mindkét teológust cenzúrázta a Hittani Kongregáció.¹⁶⁵ Noha Küng és Boff teológiája

¹⁶³ Messori, V., *The Ratzinger Report*, San Francisco: Ignatius Press, 1985, p. 46. (saját fordítás)

¹⁶⁴ Himes, M., and K., *Fullness...*, Ibid. pp. 42-45.

¹⁶⁵ CDF (HK), *The Küng Dialog: Facts and Documents*, Washington, DC: USCC, 1980.

nagyban különbözik egymástól (az előbbi a reformáció stílusát követi, míg másik a felszabadítás teológiájában gyökerezik), lényeges egyháztani szemléletükben hasonlóságokat fedezhetünk fel. Mindkét teológus nagyban hozzájárult a kommunió-ekkléziológia fejlődéséhez. Mindkettejük munkája a II. Vatikáni Zsinat egyházfelfogásának a továbbgondolása, melyek kétségkívül nagy hatást gyakoroltak az ökumenizmusra és a társadalmi igazságosság kérdésére. Maga a zsinat is merész állításokat fogalmazott meg az Egyházra vonatkozóan, ami jogalap a két teológus számára, hogy gondolkodásuknak helye legyen a katolikus egyházban.

(1.1.2.6.1.1) Küng hozzájárulása a kommunió-ekkleziológiához

Küng első nagy műve *“Az Egyház”* (1967) egy olyan zsinat utáni egyházképet vázol fel, melynek lényege visszamegy az őskeresztény korra, és kimutatja, hogy az első századok, azaz Jézus követőinek az egyháza egy karizmatikus, dinamikusan alakuló egyház volt, telve Szentlélekkel. Küng világossá teszi, hogy Jézus Krisztus a kinyilatkoztatás legfőbb forrása, az evangéliumi iratok Jézus örömhírének legfontosabb kifejeződései, és a hivatalok mindig Isten Népeinek a szolgálatában álltak, sohasem fölötté. Az egyházat nem Isten Országának, hanem hírnökének (médiának) tekinti¹⁶⁶, mely vándorló és bűnös, de egyben az üdvösség eszkatológiai közössége is. Az egyház struktúráinak alapját azok a karizmák adják, amelyeket a Szentlélek ad a közösségnek.¹⁶⁷ A katolikus egyház Küng számára több és szélesebb, mint maga a Római Katolikus Egyház. Következésképpen az egyház Jézus tanítványaiból áll. Isten Népet a Szentlélek sugallja, mely változik a történelem folyamán, ezért az aktuális kérdésekkel folyamatosan szembe kell néznie, el kell ismernie saját hibáit, az alázat és szolgálat szellemében kell élnie. Üdvözli és sürgeti a kommunió-ekkléziológiát, mert ez az újszövetségi központi fogalom túlnő minden jogi és hierarchikus egyházfelfogáson, szellemét pedig a Krisztus és Lélek adja.

¹⁶⁶ Küng, H., *The Church*, New York, Doubleday, 1967, p. 96.

¹⁶⁷ *Ibid.*, p. 178-185.

Sokan vádolják azzal, hogy egyházfogalma elmarad a kommunió-ekkléziológia teljes képétől. Egyik tanulmányában arra szólít fel, hogy az egyház értelmezze újra a zsinati alapfogalmakat: a kommuniót, a pluralizmust az egységben, a kollegialitást, az ökumenizmust és az *aggiornamentot*.¹⁶⁸ Küng számára a “kommunió” mindenekelőtt azt jelentené, hogy a tekintélyelvű egyház egyenlőségre törekszik. Ennek a fogalomnak nem sok köze van a szentháromságos, a Misztikus Test és a Szentek Közössége egyházképekhez. Congar Küng szemére veti például, hogy egyházfelfogásában túlságosan a korai páli iratokra hivatkozik, melyek különböznek a későbbi páli iratoktól, amelyekben más egyházképet is találunk. A korai iratokkal az interpretáció nem szűnt meg, és későbbiek által nem is korrumpálódott. Ebben az értelemben még az egyházatyák és a későbbi tanítóhivatal meglátásai is magyarázatokként szolgálnak. Meglátásait Küng egy későbbi művében (*Christianity: Essence, History, Future*¹⁶⁹) még szélsőségesebbé teszi: tagadja az egyháznak az ideális voltát, amely szerinte nem vonatkoztatható el a történelmiségtől, beleértve a bűnöket és tévedéseket. Nem ismeri el a Szentlélek közvetlen szerepét az egyház struktúráinak és tanításának a kialakulásában. Állítja, hogy struktúra és doktrína funkcionálisan keletkeznek gyakorlati okokból, legtöbbször pedig inkább politikai, mint vallási vagy spirituális megfontolásból. Az igazi kereszténység a világban létezik, és onnan meríti lényegét. Következésképpen érvel:

“In all the negative factors at which criticism of the church rightly takes offence and which an idealistic admiration happily disguises, we do not simply have the expression of an historical “form” of Christianity. That would be to trivialize the evil in Christianity. Is the positive to be identified with the abiding “essence” and negative with the fleeting “form”? No, inconvenient though this is, we also have to take seriously the negative element in the church, the perversion of Christianity. And this perversion of Christianity conflicts with its essence, although it is

¹⁶⁸ Küng, H., Swindler, L., *The Church in Anguish: Has the Vatican Betrayed Vatican II?*, San Francisco, Harper and Row, 1987, p. 14-17.

¹⁶⁹ Küng, H., *Christianity: Essence, History, Future*, New York: Continuum, 1995, eredeti *Das Christentum. Wesen und Geschichte*. Piper, München, 2te Auflage (13-17 Tsd.), 1994.

dependent on it. It is not the legitimate essence of Christianity but its illegitimate essence, not its authentic essence but its perverted essence. As a dark shadow this perversion runs alongside the essence of Christianity through all historical forms.”¹⁷⁰

A kereszténység lényege abban áll, hogy hiszünk Jézus Krisztusban, következésképpen az egyház sem más, mint azok gyülekezete, akik hisznek Benne. Minden egyes helyi egyház teljességgel reprezentálja az egyetemes egyházat. Az Újszövetségben nincs szó a Szentháromságról, így az egyházak mibenléte nem is köthető hozzá.¹⁷¹ A kereszténység nevében egy humanista világetoszra szólít fel.¹⁷² Azzal biztatja a híveket, hogy a Szentlélek megtartja őket az igaz hitben a vezetők tévedései ellenére is.¹⁷³ A római katolikus egyház nem teológiai hanem pusztán emberi és politikai valóság, állítja.¹⁷⁴

Küng egyháztanának abban van legnagyobb érdeme a kommunió-ekkléziológia számára, hogy helyes egyensúlyt teremt a sokszor elidealizált egyházszemlélettel szemben azáltal, hogy figyelembe veszi a társadalmi és történelmi elemeket. Másrészt kiegyensúlyozza azokat a misztifikációkat, amelyek a híveket és az intézményi struktúrát emelik ki. Újra és újra felhívja a figyelmet a kinyilatkoztatás misztériumára. Fontos meglátása, hogy a katolikus jelzöt, nem szabad csak szűken római katolikusként kezelni. Jogosan hívja fel a figyelmet azokra a problémákra, melyekkel az egyháznak ma szembe kell néznie, többek között a keresztények megosztottságának a tényére (melynek Küng éppúgy fenntartója, mint bírálója).

¹⁷⁰ Ibid., p. 9.

¹⁷¹ A nem kalcedoni egyházaknak (monofiziták), mint teljes tagoknak, éppúgy az egyházhhoz kell tartozniuk. A kalcedoni zsinat (451) dogmafejlődése a császár politikai nyomására született. Ezen gyenge tanításbeli megfogalmazásnak az eredménye, hogy a kereszténység gyengeséget mutatott az iszlám világgal szemben. Emellett a pápaság fejlődése se más, mint a “Péter nevében elfoglalt császári hatalom megszerzése” (*Christianity 30*). A római katolikus egyház politikai rendszerként növekedett, amelyet az orthodox és a protestáns egyházak is elleneztek, éppen ezért a folytonosság megszakadt az első keresztények egyházával.

¹⁷² Küng, H., Ed., *Yes to a Global Ethic*, New York, Continuum, 1996

¹⁷³ Minden extremitása ellenére a legtöbb mai teológus elismeri Küng egyes pontjainak igazságtartalmát. Gondolatai de Lubac gondolatainak a folytatásaként is értelmezhetőek.

¹⁷⁴ Balthasar, H.U., *New Elucidations*, San Francisco, Ignatius Press, 1996, p. 282.

(1.1.2.6.1.2) Boff hozzájárulása a kommunió ekkleziológiához

Boff egyháztana *Church: Charism and Power*¹⁷⁵ sok szempontból visszatükrözi Küng gondolatait és meglátásait minden pozitívumával és hiányosságával együtt. Boff számára az egyház mindenekelőtt egy karizmatikus struktúra. “Inkább a karizma mint maga az intézmény az alapja az Egyháznak”, vallja.¹⁷⁶ Az egyházat a Szentlélek vezeti, ezért sokkal inkább arra hívatott, hogy új válaszokat adjon új helyzetekre, mint régi kijelentésekhez kösse magát. A IV. században történt egyház-állam összekapcsolódás inkább a korrupció története, mintsem a Lélekben való növekedés. Napjaink hierarchiája emberjogi visszaéléseket követ el az egyházban főként a nőkkel és nem kívánt teológusokkal szemben. Hatékony működéséhez a domináló erőfitogtatás helyett a szeretet erejét kellene választania.

Egyháztana azért tekinthető kommunió-ekkléziológiának, mert a jogi struktúra helyett a közösségre összpontosítja figyelmét. A Lélek és karizmák hangsúlyozása a II. Vatikáni Zsinat szellemét követi. Megfontolásaiban néha teljesen különválasztja a karizmat az intézménytől, van amikor szembe is állítja olyannyira, hogy ennek következtében a kommunió fogalma sérül, vallják kritikusai.

Boff abban különül el Küng korai egyháztanától, hogy erősen hangsúlyozza a társadalmi igazságosságot (Küng későbbi műveiben ez szintén erőteljesen jelen lesz). Az uralkodói hatalomból a szeretet erejébe való átváltást Boff abban látja, hogy annak konkrét társadalmi következményei vannak. Egy példával illusztrálja: felszabadítani az embereket úgy, hogy közben nem változtatjuk meg a társadalmi struktúrákat, olyan, mint “felszabadítani” a rabokat a börtönön belül. És lehet, hogy a feltételek valóban átalakultak, de ők még mindig a börtönben vannak. A felszabadítás a régi rendszertől való teljes kötetlenséget jelenti. Egyház és igazságosság nem képzelhető el egymás nélkül.

Boff teológiája tele van kommunió-ekkléziológiai szavakkal és fogalmakkal, mint például amikor Isten női arcáról értekezik vagy a Szentháromság és társadalom viszonyáról szól. Ezen dimenziók kidolgozása sokkal inkább felfedi Boff teológiájának

¹⁷⁵ Boff, L., *Church: Charism and Power*, New York, Crossroads, 1985.

¹⁷⁶ *Ibid.*, p. 159.

sokszínűségét, mert itt a hagyományában kutatja és értelmezi az egyházat, és nem csupán struktúráinak a megváltoztatásán fáradozik. Itt is beszél társadalmi felszabadításról, de még inkább egy teológiai és hitbuzgalmi kötelektől való felszabadulást sürget azáltal, hogy feltárja a keresztény hit lényegét. Hosszan tárgyalja Mária szerepét, akiben nem a jámborság megtestesülését látja, hanem a készséget arra, hogy a kinyilatkoztatást befogadja és élje. A Szentháromság pedig azt jelenti, hogy nem ítéltünk arra, hogy egyedül éljünk, egymástól elszigetelve, hanem mint emberi közösség kommunióban legyünk egymással és az Istennel. Ha a Szentháromság „jó hír”, akkor mennyivel inkább az mindazoknak, akiket elnyomnak és magukra hagyunk.

Boff számára az egyháznak van egy kegyelemmel teljes, relációs dimenziója, amely összeköti a kommunió és a társadalmi igazságosság szempontjait. Az egyház egy „trinitáriánus szentségi kommunió”, mely arra hivatott, hogy egyrészt önmagából, másrészt a világból kitépje az igazságtalanságot.¹⁷⁷

¹⁷⁷ 1985-ben a HK egy közleményt adott ki, melyben Boff „*Church: Charism and Power*” című művének egyháztani kifogásait kritizálta. Fő kifogásként azt hozza, ahogyan Boff az igazságot kezeli, megközelíti. Ha az igazság nem létezhet semmi értelemben tapasztalat előtt, akkor az igazságnak minden egyes konkrét helyzetben újként kell felbukkannia. Ha ez volna a helyzet, akkor az egyetemes egyház hitletéteménye (*depositum fidei*) nem lenne *a priori* felismerhető a helyi egyházaknak. Bázisközösségek, mint pl. a politikai motivációjú imacsoportok Latin-Amerikában úgy is felfoghatók lennének, mint az egyház születésének a sejtjei. Sem a HK, sem Ratzinger szemében nem tekinthetők ezek a bázisközösségek egyházaknak a szó igazi értelmében, bár elismerik, hogy tartalmaznak „egyházi elemeket”. Ennek az az oka, hogy a bázisközösségek nem tartoznak az alkotmányos, jogi egyházhoz abban az értelemben, hogy ez utóbbi feltételezi az eucharisztikus közösségek egy globális hálózatát, amelyeket a püspökök egysége fog össze és szabályoz. A bázisközösségek potenciálisan reprezentálhatnak olyan érdekeket, amely kizár más politikai nézettel rendelkezőket. Ratzinger számára „az egyház”, a szó legteljesebb értelmében nyitottnak kell legyen, legalább elvben egy jobboldali és baloldali elkötelezettségű hívő számára egyaránt.

A HK másik kifogása Boffal szemben az ún. „ekkléziológiai relativizmusa”. Boff szerint a katolikus és protestáns egyházak nem teljes közvetítői a kereszténységnek, és egyiknek szüksége van a másikra a dialektikus teljességhez. Ez az alapállás ellentmond annak a kijelentésnek, melyet a LG-ban olvasunk, hogy „Krisztus egyháza a katolikus egyházban áll fenn (*subsistit*)”. Ez azt jelenti, a zsinat kimondta, hogy a katolikus egyházban olyan teljesség van meg, mely más egyházakban nincs. Más egyházak tehát nincsenek teljes kommunióban a katolikus egyházzal. Gyakorlatilag vagy a konkrét történelmi szinten a katolikus egyházból hiányozhat, de lényegi és ideális értelemben teljességében tartalmazza az üdvösséghez szükséges eszközöket.

Egy harmadik kifogás Boffal szemben a szentségek kiszolgáltatásának a tárgyalása. Boff ebben egy marxista elemzést ad a hierarchia szerepéről mint a kegyelem eszköztárának a birtokosairól. A HK kifogása, hogy a szentségeket és a hierarchiát nem szabad úgy elemezni, mintha azok csak emberi eszközök lennének és különválaszthatók a kegyelmi rendtől.

Amennyiben Boff általánosan kritizálja az egyházi hierarchiát és amennyiben az egyházat mint a Szentlélek szentségét csak alulról kibontakozónak (emberinek) mutatja be, akkor lehet a HK-nak bizonyos legitim kritikája Boff ekkleziológiájára vonatkozóan (a hagyományos katolikus felfogás szerint). A Boff által bemutatott népi egyházközösségek, melyek hamarosan helyettesíteni fogják a régi, haldokló egyházi struktúrát, egyoldalúak és fanyarok. Boff állítása lehet megalapozott, személyes és társadalmi tapasztalatokkal felvértezett, írásait mégis egyfajta antiklerikalizmus jellemzi.

(1.1.2.7) A Hittani Kongregáció szempontjai a kommunió-ekkléziológiájával kapcsolatban

Mint többször is utaltunk rá, a II. Vatikáni Zsinat szövegeinek sokrétű magyarázata arra ösztönözte a katolikus egyház vezetőségét, hogy 20 év távlatából egy zsinatot kiértékelő rendkívüli püspöki szinodust hívjon össze 1985-ben. Itt született meg az a hivatalos álláspon, hogy a zsinat dokumentumai az egyházat kommunióknak és nem egyoldalúan értelmezhető képpekkel, vagy fogalmi kategóriákkal írta le. Ezt követően a Hittani Kongregáció 1992-ben kelt dokumentuma¹⁷⁸, mely a szinódus eredményeit összegezte, adalékokat tartalmaz a kommunió-ekkléziológiára vonatkozóan. Töredékessége miatt semmiképp se tekinthető véglegesnek. Nem az volt a célja, hogy megfogalmazzon egy kiegyensúlyozott és több-dimenziós kommunió-ekkléziológiát, hanem olyan szempontokat emelt ki, amelyek a kor egyháztanából vagy kimaradtak, vagy a teológusok figyelmen kívül hagytak (lásd Küng és Boff egyháztanát).¹⁷⁹

A dokumentum olyan kérdéseket akart megvilágítani, amelyek kritikusaknak tűntek a hagyományt illetően. Amikor a helyi és egyetemes egyház viszonyáról beszél, akkor világosan leteszi a voksot az egyetemes egyház prioritása mellett.¹⁸⁰ Ez a probléma azért nem alábecsülendő, mert beláthatatlan következményeket jelent az egyházi tekintélyre, inkulturációra és ökumenizmusra egyaránt. A következőkben lehetne megfogalmazni a helyesbítéseket.

Nem beszélhetünk úgy az egyházról, mintha¹⁸¹

- teljesen emberi szervezet lenne, amelynek nincs köze Istenhez és a kinyilatkoztatáshoz.

¹⁷⁸ CDF (HK), *“Some Aspects of the Church Understood as a Communion”*, Vatican, 1992

¹⁷⁹ Delisi, M., *Ecclesiological Divergence and Convergence: A Study of How the Congregation of the Doctrine of the Faith and Leonardo Boff Understand the Hierarchy*, Dayton, University Press, 1993. Cox, H., *The Silencing of Leonardo Boff: The Vatican and the Future of the World Christianity*, Oak Park, IL, Meyer-Stone Books, 1988.

¹⁸⁰ Itt bizonyára Komonchaknak van igaza, aki szerint egyrészt a kettő közti kapcsolat komplexebb, másrészt kölcsönös függésben állnak egymással, vagyis egyik a másikból keletkezik (Komonchak, J.A., *“The Local Church”*, *Chicago Studies* 28, 1989, p. 320-335)

¹⁸¹ Pelzel, M., *Ecclesiology, The Church as Communion and Mission*, Chichago, Loyola Press, 2001, pp. 53-71.

- annak csupán a most élő tagjaihoz lenne köze és semmi a szentek közösségéhez, akik előttünk távoztak el.
- a helyi egyházakból álló szövetség lenne anélkül, hogy elismernénk, hogy az egyetemes egyház, mely pünkösdkor született meg, megelőzi őket.
- nem tennék hozzá, hogy az Eukarisztia lényeges elemét képezi.
- a püspökség nem képezné lényeges részét.
- annak egysége és különbözősége kölcsönösen ellentétes volna és nem kiegészítő.
- a péteri szolgálat kívülről érkezne, és nem képezné minden helyi egyház alapját.
- az lényegében hiányos volna, mint ahogyan más egyházak azok.

Összegzés: a Hittani Kongregáció dokumentuma visszautasít minden olyan ekkleziológiát, amely az egyházat redukcionista módon közelíti meg, azaz amely ignorálja a transzcendentális és misztikus elemeit, amely alulértékeli az egyetemes egyházat, az Eucharisziát, a püspökséget és tagadja a pápa különleges helyét a katolikus egyházban.

A Hittani Kongregáció szerint nem beszélhetünk úgy az egyházzól:¹⁸²

- hogy közben tagadjuk, hogy minden egyes hívő egységben van a Szentháromsággal.
- mintha annak belső egysége távol volna egy szélesebb emberi szolidaritástól.
- hogy közben nem vesszük figyelembe, hogy az az Írásokon és patrisztikus hagyományon alapszik.
- hogy közben tagadjuk a vándorló státusát vagy eszkatológiai beteljesedését.
- hogy tagadjuk benne Mária szerepét.

Az alábbi szempontok (bár nincsenek különösebben kidolgozva), figyelmet érdemelnének. Nem beszélhetünk úgy az egyházzól, mintha¹⁸³

¹⁸² Ibid. pp. 89-115.

¹⁸³ Komonchak, J. A., „The local Church”, *Chicago Studies* 28 (1989) pp. 320-335.

- az csak transzcendentális valóság lenne mindenféle konkrét, történelmi és változó dimenziók nélkül, beleértve annak a módját, ahogyan a tanítás, a szentségek és tekintélyi struktúrák kialakultak.
- a helyi egyházak az egyetemes egyház részleges mutatkozásai lennének, és nem lenne meg bennük a teljesség.
- annak egysége statikus lenne, és csak a hierarchikus természetéből következne, és közben nem vennék figyelembe a dinamikus kölcsönhatást a helyi és egyetemes egyház közt.
- más felekezetek ne lennének részleges kommunióban a katolikus egyházzal a Szentlélek egysége által.
- annak az eszkaton felé való vándorlásában a jelenlegi társadalmi problémák ne lennének integrált részei.

Mindezek a szempontok alapján véve a kommunió-ekkléziológiával függnek össze, egyes elemei a túlhangsúlyozása vagy elhanyagolása jelent problémát a Hittani Kongregáció szerint. Ma a Hittani Kongregáció legfőbb gondjait ebben a teológiai gondolkodásban elsősorban a következő eltérések jelentik: a helyi és egyetemes egyház közti értelmezés, az egyház transzcendentális dimenziójának a tagadása, a katolikus egyház főségének a megkérdőjelezése más egyházak viszonyában (főként azok, amelyek az egyház belső szervezeti struktúráját veszélyeztetik).

A hivatalos kommunió-ekkléziológiai hagyományok kiegyensúlyozottan és szintetikusán hangsúlyozták ezeket a szempontokat. A Hittani Kongregáció ezeket a szabályokat mint követendő szempontokat adja a teológusoknak.

A Hittani Kongregáció kommunió-ekkléziológiájának is megvannak a határai. Az egyház Isten Népe, valamint az egyháztan és igazságosság kapcsolatának kérdésében a Hittani Kongregáció megközelítése a leggyengébb. A II. Vatikáni Zsinat dokumentumaiban új fogalmak jelentek meg, melyeket a Hittani Kongregáció nem vesz figyelembe eléggé hangsúlyosan: az emberi szabadság és méltóság, az egyház és világ kapcsolata, a társadalmi igazságosság fontossága, és a jelenkor különféle mozgalmával való párbeszéd.¹⁸⁴ A Zsinat kiemeli, hogy a katolikus és protestáns egyházak külön-

¹⁸⁴ Tillard, J.-M.R., *Church of Churches...*, Ibid., pp. 230-257.

külön nem tökéletesen mediatizálják a kereszténységet, azaz amikor az egyház mediatizáló szerepéről beszélnek a teológusok, akkor azt a történelmi, pragmatikus szinten teszik és nem esszencialista szempontból. A katolikus teológiai hagyományban az egyház “nem teljes” a gyakorlatban, csak akkor teljes “lényegét” tekintve, amikor az üdvösség eszközeként mutatkozik.¹⁸⁵

A Hittani Kongregáció szempontjai a kommunió-ekkléziológia kapcsán egyértelműen a II. Vatikáni Zsinat hagyományos elemeit veszik figyelembe, amikor az egyházi közösségeket és struktúrákat tárgyalja. Az egyház dogmatikus konstitúcióját 33-szor idézi, míg a haladóbb lekipásztori dokumentumot a modern világról mindössze egyszer, azt is csak úgy általánosságban és a lábjegyzetben. Alábecsüli a helyi egyházak szerepét szemben az egyetemes egyházzal azzal, hogy annak ontológiai és időbeli elsőbbséget ad. Komonchak szerint a helyi egyház és egyetemes egyház közti prioritási problematika az egész kérdéskört rosszul állítja be.¹⁸⁶ Ha a római tekintély az egyház struktúrájának lényegét alkotja, akkor a különbözőség és inkulturáció ugyanúgy. Rahner megállapítása, hogy a II. Vatikáni Zsinattal az egyháznak európai jellegűből sikerült világegyházzá emelkednie, komoly megfontolást igényelne és jobban követné a II. Vatikáni Zsinat szellemét, kiegyensúlyozottabb lenne.

Ironikus, hogy a kommunió-ekkléziológia, amely arra hivatott, hogy eszközként szolgáljon arra, hogy az egyház túllépjen önmaga túlzott jogi fogalmán, technikai és jogi eszközként arra lesz felhasználva, hogy korunk leginspirálóbobb teológusait elhallgattassák (Küng, Boff stb).¹⁸⁷

(1.1.2.8) Kommunió-ekkléziológia a határokon

(1.1.2.8.1) Elisabeth A. Johnson, Roberto Goizueta

A kommunió-ekkléziológia fogalma magába rejt egyfajta változatosságot. A benne lévő egység nem felülről erőltetett uniformizmus. Az egyetemes egyház a helyi

¹⁸⁵ Ibid, pp. 257-284.

¹⁸⁶ Ibid, p. 326.

¹⁸⁷ Lakeland, P., *Church...*, Ibid., pp. 170-173.

egyházakban és által formálódik éppúgy, mint ahogyan a helyi egyházak az egyetemes által. A kommunió-ekkléziológia így nemcsak a hivatalos doktrínában lelhető fel, hanem olyan irányzatokban is, amelyek a peremen vannak.

Participáció és reláció minden kommunió-ekkléziológia központi fogalma. Johnson a *“She Who Is”*¹⁸⁸ c. művében az Istenről való beszéd egy feminista változatát nyújtja. Legújabb művében pedig (*Friends of God and Prophets*¹⁸⁹) a szentek közössége képnek egy modern értelmezését adja. Goizueta *Caminemos con Jesús*¹⁹⁰ munkája pedig a teológia alapkérdéseinek egy latino változatát tárja elénk. Mindkét teológus munkája jól érzékelteti azokat a kombinációkat, ahogyan egyrészt képesek beilleszkedni a kommunió-ekkléziológiába, másrészt olyannyira eltávolodni, hogy a határhelyzetek világosan kiérződjenek belőle.

(1.1.2.8.1.1) Egy feminista megközelítés

Johnson fent említett két művét lehet úgy tekinteni, mint egy egészen másfajta hozzájárulást a kommunió teológiához. Megfogalmazása szerint “a kommunió Isten lényegét képezi”.¹⁹¹ Minden dolog szíve mélyén egy titokzatos, személyes kapcsolatot lát. A felvilágosodás Istenének képét (aki egy elszigetelt pátriárka), átvette egy olyan Isten képe, mely szeretetközösség (kommunio), amelyben a személyek teljes harmóniában és tökéletes interakcióban (kommunikációban) vannak egymással. A Szentháromság a kölcsönös szeretet és egyenlőség prototípusa. A szentek közössége kép pedig “egy mély kapcsolat keresztény szimbóluma”. Személynek lenni azt jelenti, hogy kapcsolatban lenni. A kapcsolat mindig ontológiai értelemben létezik, és nem hozzáadás egy már előre létező valósághoz. Isten nem egy különálló, mindenek fölött lévő entitás, hanem relációs, együttérző és együtt szenvedő. Johnson egyháztani

¹⁸⁸ Johnson, E. A., *She Who Is: The Mystery of God in Feminist Theological Discourse*, New York, Crossroads, 1996.

¹⁸⁹ Johnson, E. A., *Friends of God and Prophets: A Feminist Theological Reading of the Communion of Saints*, New York, Continuum, 1998.

¹⁹⁰ Goizueta, R.S., *Caminemos con Jesús: Toward a Hispanic/Latino Theology of Accompaniment*, New York, Maryknoll, Orbis Books, 1995).

¹⁹¹ Johnson, E., *She Who Is*, Ibid., p. 227

megközelítése hasonlít de Lubac vissza a forrásokhoz és *aggiornamento* (nyitás, naprakészség) módszeréhez. Ez mindkettőjük számára azt jelenti, hogy nagyon kritikusan kell a változáshoz szükséges folyamatokat végrehajtani. Az értelmezés pedig azt jelenti, hogy minden egyes kérdést a maga környezetében kell újra és újra felülvizsgálni. Johnson ezt azáltal is megteszi, hogy az egyenlőség és kölcsönösség kérdését nemcsak a skolasztikán és egyházatyákon, hanem a kinyilatkoztatáson keresztül is értelmezi, alkalmazva a feminista teológia módszerét. Eljárásmódjában nem veszteget sok időt az egyházzal mint intézményi struktúrával vagy lelki közösséggel, hanem a trinitárius és szentek közössége képeket alkalmazza rá úgy, hogy közben kimutatja, ezek hatása hogyan jelenik meg az emberi közösségben az egyház közvetítésével. Legtöbb ekkleziológia az egyházzal kezd és csak utána tárgyalja a világot. Johnson (Rahnerhez és a Himes testvérekhez hasonlóan) úgy kezeli a Szentháromságot, a közösséget, a relációt és a kegyelmeket, mint amelyek már megtalálhatóak a világban. Hosszan tárgyalja a kommunió implikációit az emberi szolidaritásra, elidőzik olyan kérdéseknél, mint a férfi és nő közti kommunió, melyet a *Gaudium et Spes* (12) dokumentum “a személyek közti kommunió első formájának” tekint de amelynek tárgyalása gyakran háttérbe kerül a jelenkori kommunió ekkleziológiákban. A *Friends of God and Prophets* című művében tovább megy, és a kommunió fogalmát kiterjeszti minden élőlényre, az egész ökoszisztémára és az egész teremtett világra.¹⁹²

Johnson gondolkodásában meghatározó Balthasar szerepe, szinte mindig pozitív kritikával illeti, kivéve egy alkalommal, amikor kijelenti, hogy a “férfiség” nem alkotja Krisztus lényegét. Átvesszi tőle Isten abszolút felfoghatatlanságának a kérdését, az Istenről való beszédmód analogikus természetét, és hangsúlyozza az ember egyetemes üdvösségében való reményt.

Negatív kritika Johnson teológiájával szemben, hogy a kinyilatkoztatás szubjektivitását célozza meg. A kinyilatkoztatás nem a mi megértésünktől lesz igaz vagy hiteles, vagy hogy mennyiben felel meg a mi elképzelésünknek, ellenkezőleg, sokkal inkább az teszi hitelessé a kinyilatkoztatást, hogy “széttör” minden emberi kategóriát, elhozta a váratlant azáltal, hogy megmutatta, miben áll az igazi szeretet. A másik kritika, hogy a Szentlélek jelenlétét a világban és az emberi tapasztalatban

¹⁹² Johnson, E., *Friends...*, Ibid., p. 240.

olyannyira magától értetődőnek veszi, hogy már nem is foglalkozik azzal, hogy az hogyan van jelen a kereszténységben.

Pozitívuma (feminisita megközelítése mellett), hogy teológiája Szentháromság-szemléletű és krisztológiáját mindig az Ószövetség háttérében magyarázza. A modern történelmi tendenciákat mellőzve képes a Krisztus eseményt mint teológiai egészet elemezni. Vallja, hogy a Lélek egyszerre transzcendens és immanens, mely nem hajlik az emberi manipuláció és visszaélés erejének. A szentek közössége értelmezésében sorra veszi a biblia alakokat, és új szempontokkal gazdagítja a teológiai jelentést. Hagyományos képeket merész és kreatív módon alkalmaz, és nemcsak úgy, mint a kinyilatkoztatás példáit, hanem amelyek kifejezik a kinyilatkoztatást magát a maguk konkrétságában, partikularitásában és részleteiben. A történetek és képek elemzése nem egy teológiai alkalmazás, hanem teologizálás maga, vallja.¹⁹³

Johnson munkáján erősen érződik Rahner hatása is, amikor a kegyelemről beszél, és annak lókuszként a világot és nem kifejezetten a kereszténységet jelöli meg. A kinyilatkoztatást mindig összeköti a jelenkor emberének helyzetével, és állítja, hogy mindig, mindenhol releváns. Így sikerül a metafizikai spekulációkat a hétköznapi ember kérdéseivel összekötnie. Különbözik Rahnertől abban, hogy míg ő inkább homíliáiban elemezte ki a keresztény szimbólumokat, addig Johnsonnál teológiai kutatásának alapjául szolgálnak. Sokszor tér el a hagyományos interpretációktól, és szabadon kezeli azokat a képeket, amelyekkel az emberi imagináció többet ér el, mint az elemzéssel. Így sikerül neki a kommunió-ekkleziológiába olyan új elemeket bevinnie, amelyek nagyobb figyelmet szentelnek a Isten titkának.

(1.1.2.8.1.2) Egy latino katolikus megközelítés

Goizueta gondolkodását erősen befolyásolta a felszabadítás teológiája. Ez főként abban tűnik ki, hogy a szegények melletti elköteleződésre buzdít: Isten egyetemes szeretete azt a felismerést hozza magával, hogy ha Isten valóban szeret, akkor különös gondja van a szegényekre és szenvedőkre. Igazságosság nélkül, mely azt

¹⁹³ Johnson, E., *She Who Is*, Ibid., pp. 167-169.

jelent, hogy megszüntetjük a gazdasági elnyomást, nem lehetséges párbeszédre és egyenlő feleken alapuló hiteles pluralizmus.¹⁹⁴ Miközben elismeri, hogy a felszabadítás teológiájának számtalan formája van, kritizálja azokat, amelyeket szerinte túlságosan befolyásolt a felvilágosodás racionalizmusa és a marxista praxis fogalma. Egyesek számára, mondja, a felszabadítás kifejezetten a materiális dolgokra vonatkozik, és úgy tűnik, mintha elérhető és megvalósítható lenne emberi cselekvéssel. “Leredukálni az emberi cselekvést társadalmi cselekvéssé olyan, mint leeredukálni egy termelő cselekvéssé, azaz technikává; ha pedig az emberi cselekvést technikává redukáljuk, akkor az embert magát redukáljuk le egy passzív tárggyá, egy termelőeszközzé”.¹⁹⁵ Vannak olyan felszabadítási teológusok, akik a népi vallásosságot leértékelték, ezeket kritizálja, miközben elismeri, hogy nagyon sokan igyekeztek ezt a kérdést tisztán látni és a problémára összpontosítani (köztük Gutierrez).

Teológiájának sajátossága a következőkben áll:

- értékeli a népi vallásosságot.
- a vallás népi és intézményes kifejezési formái közt lát pozitív kapcsolatot.
- központi helyet ad a szépségnek és az esztétikának.
- nemcsak a materiális nélkülözést, de a kulturális elidegenedést is szegénységi kérdésként kezeli.
- nemcsak a gazdasági felszabadításra összpontosít, hanem olyan felszabadításra is, mely előmozdítja a személyes kapcsolatot az emberek és Isten között.

A kapcsolatok hangsúlyozása teszi azt, ami teológiáját közel hozza a kommunió-ekkleziológiához. Vallja, hogy az igazi kapcsolat az emberek között és Istennel a közösségek liturgiájában valósul meg elsősorban. Az egyház egysége a szeretetben való köteléket jelenti, mely inkább felértékeli, mintsem eltöröli a különbözőségeket. Goizueta amikor szeretetről beszél, akkor azt a konkrét, partikuláris, helyi közösségekben vizsgálja és értelmezi. A helyi közösség úgy talál közös szempontokat az egyetemessel, hogy képes azokat a közös elemeket felismerni, melyek

¹⁹⁴ Goizueta, R., *Caminemos...*, Ibid., p. 73-80

¹⁹⁵ Ibid., p. 84.

minden közösségben fellelhetők. Hogy ezt illusztrálja, a házasságot hozza példának:¹⁹⁶ ahhoz, hogy a házasság egyetemes (absztrakt) lényegét megragadjuk, nem szükséges egyre több házasságot kötnünk. Épp fordítva, minél mélyebben éli meg valaki az egyet, annál inkább képes lesz annak az egynek a partikulartíásán keresztül megragadni az egyetemest.

Goizueta úgy látja a Szentháromságot, mint amely Isten közösségi természetét reprezentálja; a “személyesség” nem a közösséget megelőzően (*a priori*) létezik, hanem általa válik valóssá. Ez a modell igaz az emberi kapcsolatokra is. Ilyen értelemben kritizálja a mai kor felfogását, miszerint az individualizmus megelőz minden más kapcsolatot. A közösség előbb van, mint az egyediség. Hiteles egyéniség csakis közösségi kontextusban nyerhet teljes identitást, az igazi szabadság sem annak a harcnak az eredménye, hogy hogyan legyen valaki minél tökéletesebben független, hanem hogy minél szorosabb kapcsolatban legyen. Személyként kapcsolatban lenni, a valóság lényegét jelenti.

Goizueta szerint katolikusnak lenni olyan, mint dél-amerikainak lenni az Egyesült Államokban. Egyrészt birtokolni és tudatában lenni a múltnak, a másnak, másrészt mindannak, amit az új hozott. Ez egy olyan megközelítés a teológiában mely egyszerre veszi figyelembe az analógiát, a paradoxont és a szentséget.

A hit szentségi megközelítése, ahogyan értelmezi az inkulturációt és taglalja a társadalmi igazságosságot, sokban mutat hasonlóságot de Lubac-kal. Mindketten próbálkoznak összekötni a katolicizmus szentségi és társadalmi aspektusait. Igaz, Goizueta nem foglalkozik az egyetemes egyház ideális képeivel mint de Lubac, de relációs aspektusaiban erősen megjelenik, amikor a szentek közösségét tárgyalja. Ez utóbbi számára nem egy absztrakt teológiai fogalom, hanem beletartoznak az élők és holtak egyaránt.¹⁹⁷

Goizueta a latin-amerikai katolicizmus lényegét Mária és Jézus személyében és viszonyában látja. A következőképpen illusztrálja ezt az azonosulást: amikor egy dél-amerikai San Antonioban eljátssza a Passiót, akkor valóban átéli a kereszttut. Jézus az valóban, akit keresztre szegeznek, és akire feltekintenek. Amikor egy latino nő megcsókolja a kereszten függő Jézus lábát, akkor valóban Jézust érinti meg, amikor

¹⁹⁶ Ibid., p. 97.

¹⁹⁷ Ibid., p. 94.

megünneplik a guadalupei Mária ünnepét, akkor tudják, hogy a történet, amit ünnepelnek, arról szól, hogy ez az Asszony (Mária) gyermekeinek fogadja őket. Nincs latin katolikus identitás Mária és Jézus relációs valósága nélkül, akik sakramentálisan, azaz rituálisan és történetileg valósan ne lennének jelen számukra. Az egyház mint a szentek közössége és az egyház mint Krisztus Misztikus Teste nem absztrakt idealizációk, hanem a latin-amerikai katolicizmus tapasztalatának a fenomenológiájából erednek. A szenvedő Krisztus tudja, hogy mi a szenvedés, és a szegények ebbe a szenvedésbe képesek beleélni magukat. Mária azt jeleníti meg, aki szereti a szegényeket, és aki segíti, hogy felismerjék méltóságukat. Goizueta itt tér el leginkább a más felszabadítás teológiáktól, mert az emberi méltóság vívmányát nem a társadalmi változás által előidézett másságban, hanem az emberré levés tényében ragadja meg.

Goizueta teológiája sok szempontból a “vissza a forrásokhoz” irányzatot mutatja. Gondolkodásmódját nemcsak Balthasar, de a mexikói filozófus, *José Vasconcelos* is befolyásolta. Ez utóbbi számára az esztétika a kulcskategória az emberi cselekvés értelmezéséhez. A szépség megtapasztalásában a szubjektumot megragadja az objektum, és elveszíti magát a tapasztalatban. Megszűnik a dualizmus. Ez az egység a feltétele a szeretetnek, amelyben az emberek transzcendálják önmagukat. Az emberi vágy az esztétikus egységre önmagában “egy sóvárgás, hogy kommunióba kerüljön az isteni természettel” (CCJ 94). Isten, szeretet és szépség (akárcsak Balthasar felfogásában) tárgyi formákban jelenítik meg magukat, és ezáltal ragadják meg a szubjektumot. Az esztétika megelőzi az etikát. Balthasar számára a kontempláció magasabb rendű a cselekvésnél, Vasconcelos számára ez a felsőbbség a játékban, a pihenésben és az ünneplésben jelenik meg. Goizueta, alkalmazva ezt az esztétikát, kritizálja a többi felszabadítási teológust, akik a marxista társadalmi cselekvésben (praxisban) látják a legfőbb átformáló erőt. Goizueta praxisértelmezése közelebb áll az arisztotelészi klasszikus megfogalmazáshoz, mint a marxistáéhoz. A gyakorlati cselekvés nála inkább a poesis vagy még inkább a techné kategóriájába esik. Arisztotelész praxisa nem a csinálást (poesis) vagy technikai cselekvést (techné) jelenti, hanem az önmagáért való cselekvést. Egy gitár elkészítése és egy gitáron való muzsikáláshoz hasonlítja a különbséget. Egy gitár elkészítése poesis, játszani rajta praxis. Ez utóbbi lehetséges úgy is, hogy semmiféle külső célt nem szolgál, egyszerűen csak esztétikai élvezetet kínál. A marxista praxisban csak a gyakorlati célirányos cselekvést látja, amely leredukálja az emberi méltóságot, és az ünnepet politikai célra

használja. Azok, akik a marxista felfogás értelmében nem képesek hozzájárulni a felszabadításhoz, egyszerűen haszontalanok. Ez természetesen nem jelenti azt, hogy ő maga ne támogatóna a társadalmi strukturális változásokat.

Vallja, hogy a szépség és igazságosság összetartoznak, mivel az emberi cselekvés esztétikája mindig etikai-politikai dimenzióban mediatizálódik. A méltóság és a szeretet mint az emberi élet legmélyebb dimenziói mindig konkrét társadalmi kontextusban találhatók.¹⁹⁸ Éppen ezért ez utóbbinak mindig tükröznie kell a méltóságot és szeretet, de ezek nem rendelhetők alá csupán etikai-politikai céloknak. Balthasar maga is nagyra értékelte a felszabadítás teológiáját, egyetlen kifogása volt vele szemben: hogy “túlságosan helyet ad a politikai prioritásoknak”. Úgy tűnik, hogy Goizueta esztétikájának épp ezt a politikai egyoldalúságot sikerül egyensúlyoznia.

Összegzés: mindkét teológus ott kapcsolódik igazán a kommunió-ekkleziológiához, hogy hangsúlyozzák a relációs viszonyt Istennel és az emberek között. Kiemelik az emberi élet szarkamentálisát, hívei a “vissza a forrásokhoz” teológiai trendnek, és egyformán fontosnak tartják a népi vallásosság, a helyi és egyetemes egyház kapcsolatának a felülvizsgálatát. Ha munkáikból kellene összeállítani a kommunió-ekkleziológia szempontjait, akkor bizonyára sokkal erőteljesebb hangsúlyt kapna a helyi egyház az egyetemes egyház rovására, annak ellenére, hogy explicit módon nem kritizálják a jelenlegi egyházi, intézményi struktúrát.¹⁹⁹

Eszerint minden helyi egyház mikrokozmoszban magában foglalja az egész egyetemes egyházat. Pl. a pápaság nem egy, a helyi egyházaktól idegen, külső hivatal, hanem belső dimenziójukhoz tartozik. Szempontjaik a katolikus hit relációs aspektusaiban találkoznak, képesek a kisközösségek intimitását és szolidaritását összekötni az egyetemes egyházzal és a hagyománnyal. Amennyiben a kommunió-ekkleziológiának kell az alapvető ekkleziológiának lennie, akkor az ezeket a nagyon fontos szempontokat is magába kell foglalnia úgy, hogy a kontextus, társadalmi helyzet és inkulturációs folyamat részét képezze. Miután a központi tanítóhivatal egyre jobban az egyetemes egyházra és annak egységére fókuszál, fontos, hogy a helyi egyházak, melyek háttérben érzik magukat, ilyen teológiai megfontolások által jobban előtérbe kerüljenek.

¹⁹⁸ Ibid., p. 161.

(1.1.2.9) Ökumenikus kommunió-ekkléziológia

Schleiermacher kivételével eddig katolikus teológusok egyháztanáról volt szó. De más egyházak kommunió-felfogásáról is beszélhetünk. (Az orthodoxia önmagát kezdetektől fogva így, és nem annyira jogi szempontok alapján értelmezte.)

A ma élő és oktató Tillard a kommunió egyik legfontosabb és legtöbbet alkotó ökumenikus katolikus teológusa. Zizioulas, Pergamon metropolitája az orthodox egyház nagy kommunió-teológusa, Tillarddal együtt az Egyházak Világtanácsában a “Hit és Rend” (*Faith and Order*) bizottság tagjai. Miroslov Volf pedig a Szabad Protestáns Egyházak képviselőjében dolgozik a kommunió fogalmán. Mindhárman az Egyházak Világtanácsának teológusai.

Amint az az elmúlt évtizedek ökumenikus összejövetelein nyilvánvalóvá lett, a kommunió-ekkléziológia mindkét irányban funkcionálisan működik. Egyrészt sok olyan pontja van, mely közel hozza a különféle egyházakat egymáshoz és közös elemeket mutat fel, másrészt világosan rá is világít azokra a másként értelmezésekre, melyek vita tárgyát képezik. Mindhárom teológus a kommunióban jelöli meg egyházvizióját, és modellként a Szentháromságot jelölik meg. Különbözőségük ott lesz nyilvánvaló, ahogyan az egyént, a helyi és az egyetemes egyházat értelmezik. (Az eddig tárgyalt teológusok nagy része egészen az egyházatyáig nyúlt vissza az egyház értelmezésében. Möhler patrisztikus volt, az “*Egyház egysége*” című műve az egyház szerves fejlődését elemezte az egyházatyák írásaiban. Abban is különbözött Schleiermachertől, aki csak az írásokat kutatta, hogy ő az egész korai hagyományt. Congar, de Lubac, Journet, Balthasar, Tillard mind patrisztika-kutatók.

(1.1.2.9.1) Jean-Marie Roger Tillard kommunió ekkléziológiája

Az egyházat a kommunió jellemezte a kezdetekben, az egyházatyák írásai is erről tanúskodnak, de ezen túlmenően a víziót sokkal inkább élték az első keresztények, állítja.

Az ősegyház kommunióját a következőkben fogalmazza meg Tillard: “A keresztény egy olyan üdvösség-közösséghez tartozik, mely Istentől jön, csatlakozik egy ígérethez, amely a hitből születik, és akit azzal bíznak meg, hogy őrizze a Jó Hír

tartalmát.”²⁰⁰ Ebben a megfogalmazásban benne van az egység, a kinyilatkoztatás, a szövetség, a hit és a tekintély. Tillard szerint ma is minden igaz kommunió-ekkléziológia tartalmazza ezeket az elemeket. Vitatja ugyan, hogy az egyház Pünkösdkor született volna meg, de ami ott és akkor történik az Apostolok Cselekedetei szerint, jellemző a korai egyházra.

Számtalan egyházatya a pünkösdi eseményt összehasonlítja a bábeli torony történetével, csak annak mint fordítottját interpretálják. Az egyház úgy jelenik meg, mint a sokféleség egyesítő helye és ereje: a Szentlélek jelenléte, az apostoli tanúságtetés, valamint az egység a sokaság által. Ez a három szempont megfelel annak, amit a hitvallásban az egyházról mondunk: szent, apostoli és egy. Tillard ősegyházelemzése világosan megmutatja, hogy az ősegyház tagjai nem egy evilági, csak emberi intézményt láttak az egyházban, hanem egy isteni erőt, mely tekintélyen alapul és egységet biztosít. Ezen három elem mellé állítja a katolicitást is, mert amint hírt kapunk az első Pünkösdkor, minden nemzet saját nyelvén hallotta, amit Péter apostol mondott (ApCsel 2, 9-11). Az egyház már ott egy multikulturális, Lélekkel eltöltött (karizmatikus) és egyetemes egyházként mutatkozott (a helyiben). Ez a pont, olvasható úgy is, mint ellentéte a Hittani Kongregáció fent kifejtett megállapításának, hogy az egyetemes egyház elsőbbséget élvez a helyi egyházzal szemben ontológiailag és időben. Sőt, alátámasztja Komonchak megállapítását, miszerint az egyik a másikból nő ki.²⁰¹ A II. Vatikáni Zsinat is ezt támasztja inkább alá. Az első Pünkösöd egyszerre egyetemes és helyi egyház. Tillard ezen kutatása sok szempontból alátámasztja mindazt, amit a Szabad Protestáns Egyházak vallanak, hogy már az első pillanatban minden egyes hívő hitvallása és a helyi egyház konstitutív szerepe számít.

Az egyház, melyet később az egyházatyáknál talál, egyszerre eszkatologikus és történelmi. Eszkatologikus, amennyiben megjeleníti és beteljesíti az Ígéretet amit vártak. De mindezt nem egy absztrakt formában, hanem a konkrét történelmi eseményekben és valós közösségekben: “az egyház születése elválaszthatatlan az

²⁰⁰ “One belongs to one community of salvation, coming from God, joined to the promise, born is faith, entrusted with faithfully protecting the content of the Good News.” In: Tillard, J.M., *Church of Churches*, Ibid., p. 8.

²⁰¹ Komonchak, A. J., „The Church Universal as the Communion of Local Churches,” in: *Where Does the Church Stand? Concilium* 146., pp. 30-35.

emberi drámától”.²⁰² Az ideális és történelmi szempontok feszültségben tartása már Möhler kommunió-ekkléziológiájában megtalálható, de ott van a *Lunem Gentiumban* és a Hittani Kongregáció dokumentumában egyaránt.

Tillard szerint a Krisztus Test kép adekvátan fejezi ki az ősegyház önképét, mert benne megjelenik az emberi létezés új lehetősége. Olyan élet ez, mely a kereszt, a feltámadás és a Lélek által lehetséges. Ebben az új Testben, ami az egyház, megszűnik az “én”, létrejön egy hovatarozás és szolidaritás az egész emberiséggel. Ez az egység bekapcsol egy “mi”-be, mely ugyanakkor nem szünteti meg az egyének önállóságát. Ami még kiolvasható az egyházatyákból Tillard szerint az az, hogy az egyház nem egy etikai szervezet vagy egy csapat, amely követi Jézust, hanem természeténél fogva kommunió. Közösségekből áll szerte a világon, melyet a Szentlélek tesz eggyé és gyökereztet meg a Szentháromság életében. Az Egyház Krisztus Teste, mely szorosan összekapcsolódik az Eucharisziában, és ott lesz teljesen önmaga.²⁰³

Az Eukarisztia ünneplésével szorosan összetartozik a püspöki hivatal, de a püspökség története csak evolúciósan kikövetkeztethető, nem vezethető vissza a részleteiben. Minden szentelés az eukarisztikus kommunió szolgálatában történik, szerepe pedig az, hogy hűségesen kövesse Jézus szavait és tetteit. Az egyházatyák a püspököt Krisztus-ikonnak tekintettek, de ez az identifikáció inkább kultikus és szakramentális volt mintsem jogi. Kutatásai során talált olyan elemeket a püspöki hivatal kapcsán, melyek az ökumenizmus fele mutatnak: a püspökség egy szolgálat, nincs püspök helyi egyház nélkül, alig érezhető a klerikus-laikus megkülönböztetés, a legtöbb szolgálat apostol-tanú eredetű, a püspök személye ikonikus a kor értelmezése szerint és nem idolatrikus, hatalmuk van a hitélet felett, de nem a hitből fakadó szabad cselekedetek felett, és végezetül, hogy a hit Istentől van. Utalásokat tesz a pápáságra is: az egyház az apostolokon alapszik, és nem egy szuper-apostolon; a pápának nem uralma van, hanem ereje, akár egy kórusvezető, aki inkább harmóniában tart, de aki nem ezredparancsnok; intervenciói minimálisak; a szubszidiaritást kell gyakorolni és bátorítani minden helyi szinten. Az egység nem egy partikuláris hagyomány megőrzésében áll, hanem a különböző hagyományok tiszteletben tartásában. Ennek

²⁰² Tillard, *Church...*, Ibid., p. 9.

²⁰³ Ibid., p. 105.

ellenére Tillard úgy értelmezi, hogy a pápaság egy isteni intézmény, fontos szerepe van az egységben, szolgálja a hitletéteményt, és csak a római egyházban van meg a teljes kommunió, és a római egyház szerepe gondviselészerűen Isten akarata.²⁰⁴

(1.1.2.9.2) *John D. Zizioulas kommunió ekkleziológiája*

Kommunio-ekkleziológiája sok szempontból fedi mindazt, amit Tillardnál elmondunk. Mindketten osztják azt a nézetet, hogy az egyház megértésében vissza kell térni a korai egyházhoz. Ez a következőket jelenti nála:

- Az egyház alapjában kommunio.
- A Lélek jelenléte fokozatosan hoz létre különféle külső struktúrákat és kifejezési formákat az egyházban.
- Az egyház egyszerre eszkatológikus és történelmi; Istentől van, és mégis jelen van az élet küzdelmeiben.
- Az egyház valóban Krisztus Teste.
- Az egyház valósága leginkább az Eukarisztia ünneplésében teljes.
- Az Eukarisztia szorosan kötődik a helyi egyház püspökéhez.
- A püspök a helyi és az egyetemes egyház egységét jeleníti meg.
- A pápaság, helyesen értelmezve és jól végrehajtva, működhet az egység szolgálatában.

Miközben Tillard foglalkozik a keleti, valamint a protestáns egyházszakadással, addig Zizioulas csak az előbbivel. Tillardot az egyházatyáknál az foglalkoztatta, ahogyan egy vízió lecsapódott azok írásaiban, és az milyen hatást gyakorolt rájuk. Zizioulas arra a filozófiai/teológiai szintézisre fókuszál, mely fokozatosan alakult ki Atanáz és a kappadókiai atyák írásaiban, és ahogyan azok megerősítést nyertek a krisztológiai és szentháromságtani (niceai és kalcedoni) zsinatokon.

²⁰⁴ Tillard, J.M., "The Ministry of Unity", *One in Christ* 33, 1977, p. 97-111.

Míg Tillard a nagy nyugati egyházatyára, Ágostonra alapozza egyháztani meglátásait, addig Zizioulas Ágostonban azt az egyházatyát látja, akinél a nyugati egyház egy rossz irányt vett, amikor “Isten nyitottságát” hangsúlyozta a szentháromságos Istenben rejlő relációs viszony helyett. Tillard szerint ebben a kétféle különbözőségben lehetne megjelölni a nyugati és keleti egyházak egyháztani felfogását.²⁰⁵

Zizioulas a görög atyák elemzésében fedezte fel, hogy mindenféle létezés alapja a reláció. A keresztény Isten egy relációs közösség. Erre a meggyőződésre ugyanakkor nem az akadémiai teológusok írásain keresztül jutott el (Jusztinus, Kelemen, Origenész), hanem a pasztorációban dolgozó írónál (Ignác, Ireneusz, Atanáz stb.), akiknek a meglátásai nem absztrakt rendszerekből alakultak ki, hanem az egyházi tapasztalatból, amely leginkább az eucharisztikus gyülekezetben valósult meg. Ott tapasztalták meg, hogy Isten személyes kapcsolat és személyes szeretet. Az ortodox liturgia nagy hangsúlyt fektet a szentek közösségére és a háromságos Istenre, ami az elővételezése az isteni szeretetnek az örökkévalóságban. Az eukarisztikus tapasztalatból tudjuk, hogy Isten közösség, és minden ember ebben a kommunióba kapott meghívást.²⁰⁶ Az egyház ennek az új létezésnek a megvalósulása. Zizioulas szerint a nicea előtti filozófiai fogalmak nem voltak elégségesek ahhoz, hogy a keresztény tapasztalatot kifejezzék. A létezés a görögben inkább egy személytelen, monisztikus és determinisztikus értelmet sugall, amihez a zsinat hozzáadott egy ontológiai többletet azáltal, hogy a létben felfedezte a szabadságot, a személyességet és a viszonyulást.²⁰⁷ Ez két ízben történt meg: egyrészt amikor Atanáz vitába bocsátkozott az ariánusokkal, másrészt amikor a kappadókiai atyák a Szabellianizmus²⁰⁸ kérdéseire adtak választ.

Atanáz vezette be a “viszonyosságot” a kereszténységbe, és következetesen kifejti, hogy a létezés lényege szerint kommunió. A görög filozófia szerint a lét megelőzi a viszonyulást és a kommuniót. A kappadókiai atyák (Nazianzi szt. Gergely, Nisszai szt. Gergely, Cezáriai Basil) továbbfejlesztve mindezt, három fogalmat

²⁰⁵ Zizioulas, J., D., *Being as Communion, Studies in Personhood and the Church*, Crestwood, New York, St. Vladimir's Seminary Press, pp. 101-114.

²⁰⁶ *Ibid.*, pp. 173-178.

²⁰⁷ *Ibid.*, pp. 27-49.

²⁰⁸ <http://en.wikipedia.org/wiki/Sabellianism>

vezetnek be: lét, természet és személy. Ezen három distinkció nélkül a keresztények ma nem beszélnek Jézus teljes emberségéről és teljes istenségéről, noha tudják, hogy így se adható vissza az a misztérium, amit az jelent, csupán értelmezési módjai titkzatosak. A személyes és a relációs fogalmak bevezetése a létbe új szintézist jelentettek a görög gondolkodás és keresztény tapasztalat között. A személy előbb van és mélyebb, mint a természet. A reláció pedig nem valami később hozzáadott dolog egy létező szubsztanciához, hanem a dolog létéhez tartozik. Az identitás nem előzi meg a kapcsolatot, hanem annak a kontextusában jön létre. A létezés lényegében nem semleges, hanem személyes. Létezni annyi, mint relációban és kommunióban lenni.²⁰⁹

Ugyanez elmondható Istenről is: léte nem egy semleges állapot önmagában, hanem kapcsolat és viszonyulás a három személyben. Isten radikálisan szabad, nem köti semmiféle ontológiai szükségszerűség: egy állandó extázis, ön-kifejeződés (nem halott és statikus). A viszony Istenben a szeretet. És ez a relációs szeretet a világegyetem legalapvetőbb valósága.

Ez az a pont Zizioulas szerint, amikor Ágostont követve a nyugati egyház tévútra tért, mert Istent azonosította a léttel mint monisztikus állapottal. Következésképpen korábban tárgyalja az egy Istent mint a Szentháromságot, mintha Isten előbb egy semleges szubsztancia lenne és nem egy "kommunióban-létezés".

Ahhoz, hogy megértsük az egyházat mint kommuniót, egy olyan Istent kell feltételeznünk, aki szabad, relációs, szerető és közösségi, aki Krisztus által meg akarja osztani önmagát velünk. A kereszténység a legjobb iskolája annak, hogy az emberek megtanuljanak kommunióban élni.

(1.1.2.9.3) Miloslav Volf kommunió ekkleziológiája

Volf kommunió ekkleziológiai könyve (*After Our Likeness: The Church as the Image of the Trinity*²¹⁰) bizonyos értelemben egy összehasonlító párbeszéd Ratzinger²¹¹

²⁰⁹ Ibid., pp. 77-94.

²¹⁰ Volf, M., *After Our Likeness, The Church as the Image of the Trinity*, Cambridge, Wm. B. Eerdmans, 1998.

²¹¹ Ibid., pp. 29-67.

és Zizioulas²¹² között. Elismerve a relációs viszonyt, kiemeli újra az individuumot, és mint modern értékeket, előtérbe helyezi a személyes szabadságot, az egyenlőséget és a demokráciát. Tillardhoz és Zizioulashoz hasonlóan a Szentháromságot jelöli meg a kommunió modelljének, és úgy mutatja be, mint amilyennek az egyháznak lennie kellene. Schleiermacherrel ellentétben vallja, hogy a Szentháromság az, ami a legtöbbet elmond a keresztények számára az Isten lényegéről. Kritizálja azokat a protestáns egyházakat, melyek túl nagy hangsúlyt fektetnek a helyi egyházra és nem érdeklődnek más (vagy egyetemes) egyház(ak) iránt. Kommunió-ekkleziológiája sok szempontból hiányos, mert nem ismeri az egyházatyákat és csak az Újszövetségre hivatkozik. Ágoston mellett legtöbbet idézett teológus Tertullian, aki Máté evangéliumának szavaihoz ragaszkodik, amikor az egyházat jellemzi: “Ahol ketten vagy hárman összejönnek az én nevemben, ott vagyok közöttük” (Mt 18, 20). Volf számára ez az egyház legfőbb jellemző vonása. Egyháztanában különös fontosságot kap az egyháziasság, mely a püspöki tradíción keresztül biztosított, de az apostoli folytonosságot nem tartja szükségesnek a katolicitáshoz. Minden egyes keresztény, aki vallja Krisztust és hajlandó más kereszténnyel azt megosztani, a katolicitást valósítja meg. Sem a püspöki tradícióra épülő, sem a szabad egyházakat nem tekinti egyiket jobbnak a másiknál. Az egyik csupán jobban működhet egy kultúrában, mint a másikban, de a hierarchikus elrendeződés nem képezi az egyház lényeges struktúráját.²¹³

Volf szerint az egyetemes egyház, egy eszkatológikus valóság. Minden gyülekezetben jelen van Krisztus, és minden gyülekezet egyház *par excellence*. Elfogadja a páli képet, hogy az egyház Krisztus Teste, de azt nem, hogy az egy földi valóság lenne saját jogkörrel. Ratzinger állítását, miszerint a pápaság lényeges eleme a helyi egyházak ekklezialitásának, kifejezetten “sértőnek” veszi.

Schleiermacher még vallja az egyház szerves és dinamikus alakulását, beleértve a püspöki struktúrát, sőt szükségesnek tartja a szakadást is, de az organikus egységet fontosnak tartja. Volf ezzel szemben a Krisztus Teste képet egy metaforának tekinti, melynek se fizikai, se organikus referenciája nincs.

²¹² Ibid., pp. 73-117.

²¹³ Ibid. pp. 223-228.

Az ökumenikus párbeszéd legmarkánsabb szegletköve a püspökség és pápaság kérdése. Úgy tűnik, ami a leginkább kellene az egységet szimbolizálja, a gyakorlatban a nézeteltérések fő oka. Volf egyháztana abban áll közel Zizioulashoz, hogy hangsúlyozza a helyi egyházak szerepét, viszont eltér abban, hogy mennyire fontos a püspökségek egyházi kapcsolata a helyi egyházakkal. Ezen a ponton Volf kiemeli az egyház teljességét a helyi egyházakban mindenféle egymáshoz való szorosabb tartozás nélkül. Az ortodoxia számára a szabad protestáns egyházaktól eltérően az egyház valósága szorosan összefügg az eukarisztikus közösséggel és a püspökkel. Zizioulas szerint a hagyományos érvelés a püspökség mellett abban a hitben rejlik, hogy csak ezáltal lehet szerves, szentségi és "ortodox", és végeredményben isteni intézményről beszélni. Katolikus és orthodox nézet itt találkozik, vagyis mindkettő hiszi, hogy a püspökség több mint csupán "hasznos elem" az egyház szempontjából. Volf fő egyháztani művében nem foglalkozik kifejezetten a püspökséggel, de egy későbbi tanulmányában elismeri az írásokon alapuló egység szolgálatát.²¹⁴ János 17, 22 alapján ("... hogy egyek legyenek, mint ahogy mi egy vagyunk."), vallja, hogy a hierarchiának nem egy monarchikus, hanem egy trinitárius modell alapján kellene felépülnie, ami nem uralkodást, hanem egy folyamatos önátadást jelent. A katolikusok úgy tartják, hogy a pápaság nemcsak számukra, hanem az egész ökumenikus diszkusszióban fontos szerepet játszik, csak azt nem tudták még kitalálni, hogy ez hogyan szolgálhatná jobban az ökumenizmus ügyét. Igaz, II. János Pál az *Ut unum sint* kezdetű enciklikájában említést tesz arra, hogy a pápaság sokszor hibázott (88) és jelzi, hogy a szolgálat szellemét jobban kell erősíteni (89). Képes-e a pápaság a keresztények közt az egységet szolgálni? A katolikusok reménykednek benne, de ennek bizonyára többet tulajdonítanak neki, mint egyszerű kulturális értelmet, azaz tanításbeli, szentségi és szolgálati struktúrát, úgy ahogyan a püspökségek során kialakultak már az első századokban.

Elmondhatjuk tehát, hogy Tillard és Zizioulas egyháztanának hasonlósága sokkal nagyobb, mint a köztük lévő különbségek. Az egyház mint szentség már itt a történelemben megjeleníti az eszkatont. Ez az egyház egy, szent és katolikus. Az egyház

²¹⁴ Volf, M., "Trinity, Unity, Primacy: On the Trinitarian Nature of Ecclesial Unity and Its Implications for the Question of Primacy", in *Petrine Ministry and the Unity of the Church*, Minnesota: Liturgical Press, 1997, p. 171-184.

kommuniója látható a püspöki hivatal és a világ valamennyi püspökének az összekapcsolása által. Ez az ősegyház víziója, melyet ma a katolikus és orthodox gondolkodók mint kommunió ekkleziológiát megfogalmazznak. Volf szintén hangsúlyozza a Szentlélek szerepét és az összetartozást, kiemeli a hitvalló egyén szerepét, miközben elismeri a püspöki hagyomány legitimitását. Az egyház kommunikációja azonban nem a struktúrától lesz nyilvánvaló, hanem a Szentháromságba való beilleszkedése által. Mindhárman fontosnak tartják az ökumenizmust, így teológiájuk nem kötelezi el magát egy sajátos iskola mellett sem. Módszerük és stílusuk követendő példa.

Összegzés: az egyház, mint láthattuk, egy multidimenziós valóság. Megértéséhez rá kell hangolódni arra, hogy nagyon sok szemponttal találkozhatunk, amikor azt mint kommuniót próbáljuk megragadni. A felsorolt teológusok mind hozzájárultak ennek a vízióhoz a megértéséhez, de megközelítéseik feszültség forrását is képezik.

Már a 19. századi Möhler írásaiban megtalálható a feszültség egyrészt a történelmi-pneumatológiai-szerves, másrészt a misztikus-krisztológiai-esztetikus verziók között. Tanulmányozva a korai vagy kései Möhlert, bárki állíthatja, hogy az egyiknek vagy a másiknak volt inkább igaza, de inkább tény, hogy ez a feszültség a dinamikus egyensúlyteremtést szolgálja.

Hasonló feszültség tapasztalható Congar és Journet, Rahner és Balthasar, a Himes testvérek és Ratzinger között, valamint Küng és Boff, Johnson és Gouzieta között. Ezek egyrészt nem azonos feszültségek, másrészt nem azonos az intenzitásuk az eltéréseket vagy hasonlóságokat illetően.

Egyedül de Lubac jelenik meg úgy, mint akinél egyforma kiegyensúlyozottsággal jelenik meg az érdeklődés (és annak kidolgozása), ami egyrészt a keresztény kinyilatkoztatás misztériuma, másrészt annak inkluzivitása, vagyis ami az egyháznak a világban való társadalmi küldetését tartalmazza.

Egy multidimenziós és inkluzív megközelítésre szólít fel az 1985-ös rendkívüli szinódus, hogy a zsinat után kialakult szelektív értelmezéseket egy kommunikáció-ekkleziológiai megközelítéssel jobb irányba terelje.

Képes-e a kommunikáció-ekkleziológia segítség lenni abban, hogy a ma megosztott katolikusok egységre találjanak? Ha a kommunikáció-ekkleziológia egyetlen területre vagy teológiai iskolára szűkítjük le, akkor a válasz: nem. Ha viszont úgy értelmezzük, mint egy gondolkodási rendszert, mely inkább számtalan teológiai megközelítést magába

foglal, akkor a válasz: igen. A kommunió-ekkleziológia egy lehetőség, mely nem fog minden problémát megoldani, de sok teológus ezen a fogalmon belül kísérletezhet azzal, hogy mi az egyház. A teológia feladata, hogy intellektuális akadályokat gördítsen el az útból, és lehetőségeket kínáljon fel, vagyis generáljon és támogasson mozgalmakat, erősítse a motivációkat, melyek lehetnek morálisak vagy vallásiak, praktikusak vagy kontextuálisak, esztétikusak vagy jámborságiak.

A kommunió ekkléziológia abban járulhat leginkább hozzá egy egyház megújulásához, hogy ráébreszti az egyháznak (Krisztus Misztikus Testének) a tagjait a valóságára, mely egyrészt túlmutat, másrészt magában foglalja az intézményi struktúrákat. Az egyház alapjában véve a Szentek közössége mindazok közt, akik előttünk távoztak el, és akik vándorúton vagyunk. A bibliai vagy zsinati képek az egyházzal nem egymást kizárják, hanem kiegészítik és így teljesebb képeket kapunk arról a titokzatos valóságról, ami az egyház.

1.1.3 Az Egyházak Világtanácsának (EVT) kommunió-ekkléziológiája

Amint már többször utaltunk rá, az ökumenikus mozgalom egyháztani célkitűzése szintén a kommunió fogalmában ragadható meg: kommunió Istennel, kommunió a tagok közt és kommunió a felekezetek közt. Itt jegyezzük meg, hogy az Egyházak Világtanácsa²¹⁵ számtalan keresztény felekezetet (349) gyűjt magába 1948 óta. Összejöveleteik, melyek időről-időre a világ különböző helyein szerveznek, a közös teológiai és egyháztani alapok kidolgozására törekszik. Megfontolásaik szövegszerűen állnak rendelkezésünkre, nincs szociológiai egyház melyben tettenérhető lenne. Tény, hogy az EVT tagjai igyekeznek megfogalmazásaik normativitását sajátosságukban figyelembe venni. Ebben a vallási plurális világban, úgy tekint sok teológus erre az új (normatív) kezdeményezésre, mint egy lehetséges, jövőbeni faktuális, felekezeteken túlmutató egyetemes ekkléziológiára.

Az ökumenikus mozgalom célja és napirendje nagyon világos tehát: azon közösségek egységének, komuniójának az előmozdítása, akik hisznek Krisztusban. Ha az egyház Krisztus egyháza, és csak egy Krisztus van, az egység (kommunió) az egyház természetéhez tartozik. Az Egyházak Világtanácsának 3. összejövelete New Delhiben (1961) leszögezi: “ez az egység a Szentháromságban gyökerezik”.²¹⁶ A szövegből az is kiderül, hogy az elérendő egység nem emberi erőlködésből jön létre, hanem Isten szándékolja, és mint ilyen, minden keresztény számára kötelező. Ez az ökumenikus mozgalom meggyőződése, és a keresztény egység előmozdításának ez adja az alapját. Ez az őskeresztény Hiszekegy megfogalmazásának is alap gondolata: “egy, szent, katolikus és apostoli” egyház (Nikeai-Konstantinápolyi hitvallás). Az Újszövetség pedig csakis az egység kapcsán beszél az egyházról. Az egyház egysége a keresztény hit és

²¹⁵ <http://www.oikoumene.org/>

²¹⁶ “The love of the Father and the Son in the unity of the Holy Spirit is the source and goal of the unity which the triune God wills for all men and creation. We believe that we share in this unity in the church of Jesus Christ ... The reality of this unity was made manifest at Pentecost in the gift of the Holy Spirit, through whom we know in this present age the first fruits of that perfect union of the Son with his Father, which will be known in its fullness only when all things are consummated by Christ in his glory.” (A *Documentary on the Faith and Order Movement 1927-1963*, szerk. L. Vischer, St. Louis, Bethany, 1963, p. 144.)

hitvallás része és eredete, mely nem a tagok szubjektív dispoziójában rejlik, és nem is csupán egy hasznossági elv.²¹⁷

Az ökumenizmus kifejezés nem csak az egyházak közti viszonyra vonatkozik, hanem kiterjed a vallásokra és végeredményben az egész emberiségre, akik ugyanannak az Istennek a gyermekei. Pannenberg²¹⁸ az ökumenikus mozgalmon belül egyik úttörője annak a gondolatnak, hogy az egyház egysége annak a jele, ahogyan Isten az egész emberiséget egyesíteni akarja az eszkatonban, azaz a végső időkben. Küng megkülönbözteti az ökumenizmusnak az egyházak közti befele (*ad intra*) és a más vallások közti kifelé (*ad extra*) dimenzióit²¹⁹.

Az Egyházak Világtanácsának ökumenikus próbálkozásait újabban sok kritika is éri. Az első évtizedek lelkesedését, az egyházak kifejezett elköteleződése ellenére bizonyos megtorpanás (krízis) jellemzi, mert nincs közös megegyezés abban, hogy az egység természete, amire törekszenek, miben áll. Az egységre törekvés ezen mozgalmát eddig is különféle motivációk tartották fenn, és ezek különféle módon keresték az egységet is. Ezek az eltérő mozgalmak adják közösen az ökumenikus mozgalmat²²⁰. Az elmúlt időszak törekvése lényegében azt érte el, hogy az egység fogalmát leszűkítették. Oscar Cullman²²¹ javaslatára az “egység a sokféleségben” kifejezést újraértelmezve, az újszövetségi hagyományokhoz hűen, a páli Krisztus Misztikus Test metaforát alapul véve az egyházakra alkalmazták.²²² Érthető módon, ami az ökumenikus mozgalmat körülményessé teszi és kihívás elé állítja, abból fakad, hogy a különféle egyházak saját egyházfelfogásukból indulnak ki. Éppen ezért az egységről alkotott nézeteik elve egyháztanilag és teológiaiilag meghatározottak. Következésképpen egy egyház

²¹⁷ Meyer, H., *That All May Be One: Perceptions and Models of Ecumenicity*, Grand Rapids, Mitch.: Eerdmans, 1999, p. 8

²¹⁸ Wolfhart Pannenberg német lutheránus teológus. Kutatási területe az üdvtörténet és benne Jézus feltámadása. http://de.wikipedia.org/wiki/Wolfhart_Pannenberg

²¹⁹ Küng, H., *Theologie in Aufbruch: Eine Ökumenische Grundlegung*, München, Kaiser Verlag, 1987, p. 246.

²²⁰ Meyer, H., *Ibid.* p. 2.

²²¹ Oscar Culmann német lutheránus teológus. Fő területe az ökumenizmus. Sokat tett azért, hogy a római katolikus és lutheránus egyház között a párbeszédet előmozdítsa. http://de.wikipedia.org/wiki/Oscar_Cullmann

²²² Cullman, O., *Einheit durch Vielfalt*, Tübingen, Mohr, 1986.

ekkléziológiája meghatározza az ökumenizmusról alkotott felfogását is. Az egységről vallott felfogás különbözősége nem zárja ki a hasonlóságok megtalálást egy ökumenikus párbeszédben, vallják ugyanakkor az optimisták.

1.1.3.1 Az egyház kommuniójának különféle megközelítései az ökumenikus párbeszédben

Az *Ortodox* egyház számára azért problematikus egy hivatalos álláspontot kialakítani, mert történelme során sohasem fogalmazódott meg erre vonatkozóan egységes és hivatalos álláspont. Ami számukra meghatározó tény, hogy az egyházban törés van, az egyház egysége számtalanszor megbomlott az idők folyamán. Ezt a fájdalmas megosztottságot szerintük úgy lehet áthidalni, ha visszatérünk az apostoli hagyományokhoz, ahogyan azok a régi hitvallásokban megfogalmazódtak, valamint az apostoli folytonossághoz és a szakramentális papsághoz. Az ortodox egyház ugyanakkor amellet érvel, hogy az egyház egysége Jézus Krisztus alapító szándékában, a Szentháromságban és a szentségekben gyökerezik. Ha azt kérdezzük, hogy ez az egység hol található, egyértelmű az, hogy ott, ahol az apostoli folytonosság megtalálható: a patrisztikus hagyományban, amit az ortodox egyház töretlen módon vallott meg és élt²²³.

A *Római Katolikus* egyház egységről alkotott felfogását a legújabb időkben a II. Vatikáni Zsinaton fogalmazta meg az *Lumen Gentium*, egyházzól szóló dogmatikai konstitúciójában valamint a *Unitatis Redintegratio* (ökumenizmusról szóló) dekrétumában, amelyekben kimondja, hogy a keresztények látható egysége az Eukarisztiában fejeződik ki, éltető elve pedig a Szentlélek. Ez a látható egység a következő feltételek alapján jön létre: “Az apostolok és utódaik, azaz Péter utódainak fősége alatt a püspökök híven hirdetik az evangéliumot, kiszolgáltadják a szentségeket, és szeretetben kormányoznak. Jézus Krisztus - a Szentlélek működése által - így akarja gyarapítani az ő népét és tökéletesíteni annak közösségi kapcsolatát az egységben: az

²²³ Ezek a kijelentések a Chambesy-ben (Svájc, 1986) megrendezett 3. Pán-Ortodox konferencián hangzottak el. (December), *Episkepis* no. 369.

egy hit megvallásában, a közös istentiszteletben és Isten családjának testvéri egyetértésében.” (UR 2.)²²⁴

A püspökök, ezek közt is kiemelkedően Róma püspökének (a pápának) a primátusa az egység őrzője és záloga²²⁵. A római katolikus egyház azzal az igénnyel lép fel, hogy benne már fennáll az egység, és azt várja, hogy más egyházak ehhez az egységhez csatlakozzanak vagy térjenek vissza. A II. Vatikáni Zsinat “elszakadt testvérekről” beszélt, és ez a tónus jellemzi az ökumenikus párbeszédben való részvételük hangnemét. “... ezen az úton fog lassanként összegyűlni minden keresztény az egyetlen Euchrisztia ünneplésére, az egy és egyetlen egyház egységébe. Ezt az egységet Krisztus kezdettől fogva megadta egyházának; hisszük, hogy a katolikus egyházban elveszítethetetlenül megvan, és reméljük, hogy gyarapodni fog napról-napra a világ végéig.” (UR 4.)²²⁶

A *reformáció egyházai* is meghatározták a keresztények egységének minimumát, nevezetesen Isten Szavának a hirdetését és a szentségek helyes kiszolgáltatását. Ez a lutheránus egyház pozíciója, amint azt az Augsburgi Hitvallásban (7) megfogalmazták. Ugyanazon elv található a kálvinista egyház második svájci hitvallásában (17).²²⁷ Vagyis ha egybehangzó egyetértés van az evangéliumról, akkor nem számít az, hogy az egyházi struktúra, liturgia, vezetési minta és egyéb külső dolgokban különböznek. Sőt, továbbmennek, és megállapítják, hogy noha egyes tagok személyes hite nem hagyható figyelmen kívül, az egység mértéke mégse lehet az.

Az *anglikán* kommunió (*Anglican Communion*), ahogyan azt az 1563-ban és 1571-ben megszövegezett “Harminckilenc cikkely” (*Thirty-nine Articles*) (különösen a 19# és 34#) magyarázza: az egyház egysége az ígehirdetésben és a szentségek kiszolgáltatásában áll. A 1870-ben lezajlott “*Chicago-Lambeth Quadrilateral*”

²²⁴ Cserháti, J., Fábrián, Á., szerk., *A II. Vatikáni Zsinat tanítása, A zsinati döntések magyarázata és okmányai, Unitatis Redintegratio*, Szent István Társulat, Budapest, 1975. p. 392.

²²⁵ *Ibid.*, *Lumen Gentium* 23. p. 56.

²²⁶ *Ibid.*, *Unitatis Redintegratio* 4. p. 394.

²²⁷ “It is also taught, that one holy Christian church must always be and remain, which is the assembly of all believers, among whom the gospel is purely preached and the holy sacraments are administered according to the gospel. For it is sufficient for the true unity of the Christian church, that the gospel is preached and the sacraments administered according to the Word of God. And it is not necessary for the true unity of the church, that everywhere the same ceremonies established by human beings be observed.”

konferencia ezeknek a specifikálásában még tovább megy, és az egység négy aspektusát emeli ki: az Írást, az apostoli hitvallást, a két szentséget és a püspökséget.²²⁸ Miközben a reform(átus) egyházak a vezetés kérdését kihagyják az egység kérdésköréből, addig az anglikánok számára az egység feltétele a püspök jelenléte.

A legfiatalabb keresztény egyházak, az ún. szabad egyházak (*free churches*) részvételét az ökumenikus párbeszédben számtalan “történelmi” egyház gyanakvással fogadta. Számukra az egység a “lélek egysége”, mely vagy Istentől adottként létezik az “igaz” egyházak között vagy azon egyes tagokban, akik az igaz hit szerint élnek. Az egység meglétét sem a hitvallás, sem a Biblia alapjaira nem helyezik (annak ellenére, hogy legtöbbjük számára mindkettő elengedhetetlen), hanem a hívő ember szívében keresik annak lókusztát. Az ausztriai és svájci baptista gyülekezetek, valamint a német evangélikus szabad egyházak az egységfogalmukat a következőképp határozták meg:

“The Christian experiences the communion of the community above all in the local assembly of the faithful. In it baptism for the confession of faith is performed, and the one bread, bestowed by the one Lord, is broken and shared. That is why the local parish understands itself as the manifestation of the one body of Christ, filled with the one Spirit and fulfilled with the one hope.”²²⁹

Szemügyre véve az egység szempontjából a szöveget, négy dolgot lehet kiemelni: minden keresztény személyes hitét; a helyi egyházat mint lókuszt; a hívek általános papságát; és fenntartást a látható egység ideájával kapcsolatban.

Az EVT “*Baptism, Eucharist and Ministry*” (továbbiakban BEM,, 1982)²³⁰ dokumentum egyszerre ad teológiai és történelmi definíciót az egyház meghatározásában: a) Isten népének teljes mozgalma, b) akik Jézus Krisztus követik, c)

²²⁸ *The Book of Common Prayer, Historical Documents of the Church*, Lambeth Conference of 1888, Resolution 11.

²²⁹ Bund Evangelischer Freikirchlicher Gemeinden in Deutschland, szerk., *Rechenschaft Vom Glauben 2*, no. 7 (1977).

²³⁰ <http://www.oikoumene.org/en/resources/documents/wcc-commissions/faith-and-order-commission/unity-the-church-and-its-mission/baptism-eucharist-and-ministry-faith-and-order-paper-no-111-the-lima-text.html>

akiket Isten (mint Lélek) éltet és mozgat, d) akiknek az a küldetésük, hogy elvigyék az evangéliumot az egész világra, e) ez a Lélek különféle ajándékokat ad és hoz létre egyházakat a történelmeben. (1-6)

Minden részlet és partikularitás ellenére elmondható, hogy a keresztény egyházak egységre törekvése legalább két dologban közös alapon áll: a) mindegyik a Szentháromságos Isten egységében látja az egyház egységét megalapozva; b) valamint abban az apostoli hagyományban, ahogyan azt a Szentírás és hitvallás ránk hagyományozta. Két dologban minden biztonnal különböznek: a) vannak egyházak melyek a püspökséget (és a szentségi papságot) lényeges elemnek tekintik (ortodoxok és katolikusok). Ezen belül is vannak egyházak, melyek a püspökséget általában (ortodoxok és anglikánok) vagy a pápaságot különösen (római katolikusok) elengedhetetlenként tartják számon, miközben más protestáns egyházak a vezetői kérdést nyitottnak tekintik; b) és vannak olyan szabad egyházak, melyek szerint az egyes tagok hite az egység kulcsa, míg más egyházak - nem tagadva ezt az egyéni hitet - az egyház egységét és a hagyományt hangsúlyozzák.

A legvitatottabb ökumenikus kérdés továbbra is az egység természetére vonatkozik, azaz láthatónak kell lennie, vagy egész más módon kell azt értelmezni, meghatározni.

1.1.3.2. A látható egység: kételyek és lehetőségek

A szabad egyházak kivételével szinte minden “történelmi” egyház úgy tekinti az egyház látható egységét, mint az ökumenikus mozgalom megkívánt célját. Hogy mit jelent a látható egység, szintén vita tárgya, de a cél nagyvonalakban világos: a látható egység “ökumenikus imperatívusz” minden résztvevő számára. Az Egyházak Világtanácsa 1975-ben így fogalmazott:

“visible unity in one faith and in one eucharistic fellowship expressed in worship and in common life in Christ”²³¹.

²³¹ Meyer, H., Ibid., p. 10.

Az egyház egységének láthatóságára vonatkozó félelmek sokaknál abban jelentkeztek, hogy egyes egyházak azt egy egységes vagy uniform szervezeti, strukturális követelményként értelmezték. Mások viszont sokkal lazábban: a “láthatatlan” vagy “spirituális” egység egy alternatív megjelölését értik alatta. Ismét mások, mint pl. a római katolikusok vagy ortodoxok szerint ez az egység már létezik egyházaikban, és az ökumené célja, hogy a többieket arra a meggyőződésre sarkallja, hogy “visszatérjenek”, “újra egyesüljenek” azokkal.

Hogy az ökumenikus egységre törekvés célját helyesen értelmezzük, teológusok időről időre emlékeztetnek arra, hogy fontos különbséget tenni az Istentől jövő egység között és aközött az erőfeszítés között, amit emberek tudnak ezen a téren szervezetileg elérni. Következésképpen nem az ökumenikus mozgalom feladata (vagy bármi más emberi szervezeté), hogy egységet teremtsen az egyházak között, hanem sokkal inkább az Isten által adott egységnek kellene formát adniuk. Más szavakkal: mivel Isten Krisztus által egyetlen egyházat teremtett, a keresztények feladata a gyakorlatban, hogy ennek megfelelően éljenek. Továbbá a látható egységet nem szabad összetéveszteni egyfajta uniformizmussal. A lutheránusok és anglikánok *Porvoo Common Statement*-je épp ennek ad kifejezést:

“Unity in Christ does not exist despite and in opposition to diversity, but is given with and in diversity. Because this diversity corresponds with the many gifts of the Holy Spirit to the Church, it is a concept of fundamental ecclesial importance, with relevance to all aspects of the life of the Church, and is not a mere concession to theological pluralism. Both the unity and the diversity of the Church are ultimately grounded in the communion of God the Holy Trinity.”²³²

Az EVT *Baptism, Eucharist and Ministry* (BEM) dokumentuma teljes egészében az egyházak belső működésének és kommunikációjának szentelte a figyelmet. Kezdetből úgy határozza meg az egyházat, mint Isten népének a mozgalmát,

²³² *Porvoo Common Statement*, Conversations between the British and Irish Anglican Churches and the Nordic and Baltic Lutheran Churches, London, Council for Christian Unity of the General Synod of the Church of England, 1993, p. 23.

akik Jézus Krisztust követik és akiket a Szentlélek ösztönöz, hogy az evangélium üzenetét elvigyék az egész világra. Ez a Lélek az adományok pluralizmusát és az egyházak pluralizmusát hozza létre, melyekben különféle szolgálatok vannak. Kiemelik, hogy történelmileg három rendi szolgálat vezethető vissza a gyökerekhez, melyeket normatívnak tekinthetünk: püspök, presbiter és diakónus. Ezek nélkül sohasem volt egyház, és ők voltak nyilvánosan felelősök az egyházért. A rendek mindig közösségi funkciók voltak, melyek egyrészt a gyülekezet létrehozásában és megtartásában állnak (az Ige és a szentségek szolgálata által), másrészt a vezetésben²³³. A dokumentum elhatárolódik attól, hogy ezeket a rendeket mint valaminek a birtoklását értelmezzük, de többszörösen hangsúlyozza azok "ajándék" jellegét, mely a közösség iránti felelősségben a közösség kooperációjával kölcsönösen jön létre (BEM 15-16). Jézus az egyetlen pap, az egyház, a papság és mindenki része az általános papságnak. Azért nevezhetünk egyeseket papnak, mert papi funkciókat látnak el (17). A szolgálatok az egyház struktúrájához tartoznak a szentelés, a szolgálat és azok kivitelezése értelmében (19-25). Az újszövetség az egyház és annak (köz)igazgatási pluralizmusáról tanúskodik: "it does not describe a single pattern of ministry which might serve as a blueprint or continuing norm for all future ministry in the Church" (19). Továbbá minden egyháznak fel kell mutatnia valamiféle püspöki (*episkopé*) formát ahhoz, hogy kifejezésre juttassa egyházi mivoltát és egységre törekvését a ökumenizmusban. Ez a kitétel kihívás is azon egyházak számára akik nem rendelkeznek ilyen hagyománnyal.

Végezetül három vezérelvet ad a rendek gyakorlására:

"ordained ministry must be personal to mediate God as personal, collegial so that ministry remain a common task representing the concerns of the community, and communal so that it be rooted in the community (26-27)."

A püspök feladata, hogy hirdesse az igét, kiszolgáltassa a szentségeket, felügyeljen, reprezentálja az egységet, vezesse az egyház misszióját, kommunióban legyen más helyi egyházakkal és felelős a rendek átadásáért (a szentelésekért). A

²³³ "Since the ordained ministry and the community are inextricably related, all members participate in fulfilling these functions." (BEM 16)

presbíterek (papok, lelkészek) az Ige és az Eukarisztia szolgálatában vannak a helyi gyülekezetben, de egyszerre tanítók, lelkipásztorok és felelősök a gyülekezeti fegyelemért. A diakónus a világban és világ felé tesz szolgálatot, elláthat adminisztratív feladatokat és kormányzásra jelölhető. A dokumentum azt is kiemeli, hogy krízis helyzetben a prófétáknak és karizmatikus vezetőknek is helye van az egyházban (32-33).

A tagságot a keresztségről szóló részben tárgyalja az EVT dokumentuma, melyről elismeri, hogy történelmileg és teológiailag egyaránt Jézusra vezethető vissza: *“Christian baptism is rooted in the ministry of Jesus of Nazareth, in his death and in his resurrection”* (1). A keresztség által az egyén ebben a misztériumban részesül, megkapja a Szentlélek ajándékát, és betagozódik Krisztus testébe, az egyházba.

Az eukarisztiában való részvétel teszi a tagságot teljessé, mely egyszerre emlékezés Jézus és tanítványai utolsó vacsorájára és részesedés az ő áldozatában:

“The eucharist is essentially the sacrament of the gift which God makes to us in Christ through the power of the Holy Spirit. Every Christian receives this gift of salvation through communion in the body and blood of Christ. In the Eucharistic meal, in the eating and drinking of the bread and wine, Christ grants communion with himself. God himself acts, giving life to the body of Christ and renewing each member” (2).

Érdekessége a dokumentumnak, hogy a “valós” jelenlét kifejezést használja, anélkül, hogy azt kifejtene vagy bármiféle sajátos teológiára referálna: *“the Eucharistic meal is the sacrament of the body and blood of Christ, the sacrament of his real presence”* (13). Az Eukarisztia konstituálja a hívek kommunióját (19-21), benne jelenik meg az egész egyetemes egyház a helyi egyházban. Az Eukarisztia ugyanakkor a megbocsátás helye is, következésképpen megjelenik benne a társadalmi-etikai felelősség egyaránt.

A dokumentum nem tér ki erre az aspektusra, hisz alapvetően a felekezetek egymás közti kommuniójának a megteremtése a célja. Az Eukarisztában fellelhető megbocsátás kapcsán teszi a következő kijelentést:

“As participants in the eucharist, therefore, we prove inconsistent if we are not actively participating in this ongoing restoration of the world’s situation and the human condition” (20).

“Hiszek a Szentlélekben, a katolikus Anyaszentegyházban, a szentek közösségében” - a hitvallásnak ezen szavaival kezdődik a Lutheránus Világszövetség egyik legújabb ökumenikus dokumentuma a *“Toward a Lutheran Understanding of Communion”*²³⁴, melyben úgy értelmezik önmagukat, mint “az egyházak kommunióját”. A *Final Report*, mely a római katolikus és a pünkösdi-karizmatikus egyházak közt született meg, hasonlóképpen fogalmaz:

“Both Pentecostals and Roman Catholics believe that the koinonia between Christian churches is rooted in the life of the Father, Son and Holy Spirit. Furthermore, they believe that this Trinitarian life is the highest expression of the unity to which we together aspire: ‘That which we have seen and heard we proclaim also to you, so that you may have fellowship with us; and our fellowship is with the Father and with his Son Jesus Christ’ (1Jn 1, 3).”

Tudatában vannak annak, hogy a szentháromsági személyek egysége/kommuniója a keresztény egység legnagyobb kifejeződési formája. Ez “a koinonia legmélyebb értelme”, állapítja meg a *Final Report*, mintegy visszhangozva a *Lumen Gentium* és az *Unitatis Redintegratio* alapvető mondanivalóját (UR 2).

Arról tesznek tanúságot, hogy az ökumenikus párbeszéd és mozgalom vezető témája a kommunió-ekkléziológia lett. Az Egyházak Világtanácsa így fogalmaz: “a koinonia az egyház megértésének alapja”²³⁵. Egy olyan pluralis korban, mint amelyben élünk, a kommunió egy olyan új paradigma, amelyet a különféle egyházak (ortodox, katolikus, protestáns és szabad egyházak) örömmel és egyhangúlag magukévá tudtak

²³⁴ Holze, H., ed. *The Church as Communion*, 1997 (párhuzamos német kiadás: *Die Kirche als Gemeinschaft: Lutherische Beiträge zur Ekklesiologie*), Geneva, Switzerland, LWF Publications, 1997, pp. 13-30.

²³⁵ “Koinonia is the fundamental understanding of the Church emerging from the bilateral dialogues.” (*Fifth Forum in International Bilateral Conversations: Report*, Geneva, Switzerland, WWC Publications, 1991, p. 41.

teni. Mindenki egyetért abban, hogy az Újszövetség és a patrisztikus hagyomány(ok) a kommuniót teszik meg az egyház megértésének központi fogalmává²³⁶. A *koinonia/communio* alapján azt jelenti, hogy “részesedés ugyanabban a közös valóságban” (*sharing in one reality held in common*). Az Újszövetség és a szent Hagymány szinonim kifejezéseket használ a koinoniára: megosztás, participáció, közösség és kommunió. Az egyház kommunió a Szentlélekben, mivel Krisztus Lelke az, aki egyesíti a keresztényeket egy egyházban. A kommunió mint egység (szeretetközösség) Krisztus Lelke (szelleme, lelkesége) által valósul meg, amelyet a benne hívők élnek meg. Ez az egyház pneumatológikus értelmezése. A kommunió ekkleziológia egyik lényeges jellemzője éppen abban áll, hogy kiküszöböli a “minden vagy semmi” látásmódot azáltal, hogy különböző fokozatokat enged meg: “It zeroes in on unacceptable division, while at the same time acknowledging the measure of unity that does exist within diversity.”²³⁷ A II. Vatikáni Zsinat Unitatis Redintegratio kezdetű dekrétuma az ökumenizmusról (3) hasonló módon beszél egy “bizonyos, de nem teljes kommunióról”, amikor a római egyház és más egyházak viszonyát tárgyalja.

*“The recognition of this reality opens the way for working toward greater unity, without demanding uniformity, along with the train of impoverishment that a simple fusion of Churches entails. To put it crassly, koinonia packs enough punch to uncover the present division of the Church as a scandal, and enough biblical realism to do something about it.”*²³⁸

1.1.3.3 Prozelitizmus és közös tanúságtétel

A prozelitizmus lett az ökumenikus ekkleziológia és missziológia egyik “forró témája” az elmúlt időkben. Az aggodalom, érthető módon, főként a régebbi,

²³⁶ A koinónia (kommunió) fogalmának teljes újszövetségi egzegézisét találjuk meg George Penikulam művében, *Koinonia in the New Testament: Expressions of Christian Life*, Rome, Biblical Institute, 1979.

²³⁷ Vandervelde, G., “Koinonia Ecclesiology: Ecumenical Breakthrough”, *One in Christ 29*, Kansas City, 1993, p. 133.

²³⁸ *Ibid.*, p. 133.

“történelmi” egyházak részéről érkezett, akik úgy tapasztalják, hogy a szabad egyházak vagy pünkösdi-karizmatikus gyülekezetek “elszippantják” a tagjaikat²³⁹. Az Egyházak Világtanácsa több ízben tárgyalta a témát, újra és újra megfogalmazva, hogy mit ért prozelitizmus alatt. A történelmi egyházak közül a római katolikusok a legaktívabbak ezen a téren, főként az ortodox, protestáns, baptista és pünkösdista egyházakkal való párbeszédben. Legutóbbi ilyen dokumentum a *The Challenge of Proselytism and the Calling to Common Witness* 1996-ból. Ebben a dokumentumban megnevezik azokat a visszaéléseket, melyek a keresztény egységet és kommuniót veszélyeztetik, sok esetben kontraproduktivitást és “botrányt” jelentenek a kívülállók szemében. Ide sorolják az egyének vallási szabadsághoz való jogát, melyet semmiféle erőszakos módon nem szabad befolyásolni, legyen az anyagi juttatás vagy erkölcsi nyomás stb²⁴⁰. A dokumentum ugyanakkor nem annyira a prozelitizmus negatív oldalait emeli ki, hanem a közös tanúságtétel pozitív hatásait, előnyeit sürgeti: a tanúságtételnek a szeretet Lelkéből kell táplálkoznia; az ember és Isten javát kell szolgálnia szemben egy közösség előnyeivel; az érintettet meg kell hagyni teljes szabadságában ahhoz, hogy dönteni tudjon. Ezekben a dokumentumokban, akár csak az ortodoxokkal folytatott dialógusban, (Balamand Report) hangsúlyt kapnak azok a szempontok és helyzetek, melyek az egyház természetével ellentétesek, és rámutatnak a koinónia valamint a vallásszabadság fontosságára. Felszólítja a tagokat a megbocsátásra a múltban elkövetett vétkek miatt, és az egységet és a pozitív közös tanúságtételt sürgeti (*Uniatism* 6, 15, 20)²⁴¹.

Sok szabad egyházi közösség ezt a fajta prozelitizmus elleni törekvést úgy értelmezi, mint a keresztény missziós lendület kerékkötőjét, és gyakran nem látják be ennek nem etikus vonatkozásait. Éppen ezért fogalmaz világosan a római egyház és a pünkösdi-karizmatikusok közt megfogalmazott dokumentum, amikor rámutat azokra a számtalan formákra, ahol, és ahogyan ez megtörténhet:

²³⁹ A pünkösdi-karizmatikus egyházakról szóló fejezetben leírt statisztikák is ezt igazolják.

²⁴⁰ “Common Witness and Proselytism: A Study Document of the Joint Working Group of the Roman Catholic Church and the World Council of Churches”, *Information Service* 14, 1971, p. 18-23. (http://www.pro.urbe.it/dia-int/jwg/doc/e_jwg-n3_06.html)

²⁴¹

http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/chrstuni/ch_orthodox_docs/rc_pc_chrstuni_doc_1_9930624_lebanon_en.html

- Előmozdítani a saját közösségemet nem őszinte intellektuális érvelésekkel, például saját közösségemet ideálisnak mutatom be azáltal, hogy folyton a másik hibáit emelem ki.
- Intellektuális lustaságból vagy más korrigálható tudatlanságból nem akarok tudomást venni egy másik egyház hagyományáról.
- A másik keresztény közösség hitének és gyakorlatának szándékos félreértelmezése.
- Bármiféle erőszak, kényszer, megfélemlítés vagy kigúnyolás alkalmazása, legyen az személyes, pszichológiai, fizikai, morális, társadalmi, gazdasági, vallási vagy politikai.

Ez a párbeszédjellel megállapodás az egyik legrégebbi és legfiatalabb egyház közt példaértékűen mutat rá arra, hogy a közös evangelizációs feladatnak (krisztusi felszólításnak) milyennek kellene lennie. Misszió és evangelizáció, mindkettő az egyház lényegéhez tartozik, ennek elhanyagolása az egyház mivoltát kérdőjelezi meg.

Összegzés: két régi egyháztani hagyomány (katolikus és ortodox) közös öröksége abban áll, hogy az egység alapja az apostoliság és a katolicitás. Míg az előbbi hűséget jelent az apostoli hagyományokhoz, addig a katolicitás a tanítás teljességét jelenti, azaz hogy semmi se hiányzik abból, ami az üdvösséghez kell. A reformegyházak szintén fontosnak tartják az apostoliságot, de azt a hiteles igehirdetésben, az apostolok üzenetében látják. Az apostoliság folytán mindegyik Isten hiteles egyházának igényével lép fel. Nemcsak azok tartoznak ide tagként, akik már megvallották hitüket, hanem akik növekednek a Krisztus-ismeretben, és valamikor teljesen tagjai lesznek az Egyháznak.

Az új egyházak (szabad egyházak és pünkösdi-karizmatikusok) abból az igényből fakadtak, hogy hiteles keresztény életet akartak élni és azt a világnak megmutatni. Ez utóbbiak abban igényelnek apostoliságot, hogy hűségesen éljék azt az életformát, amit az apostoloktól örökölték: elköteleződés és evangelizáció által. Miközben a régi egyházak az egyházi életet hangsúlyozzák, addig az újak a személyes felelősséget és szerepvállalást. Következésképpen a régiek jobban a kialakult struktúrákra, szentségekre és az azok által mediatizált kegyelemre építenek, az újak pedig a hitre (noha nem tekintik a szentségeket irrelevánsnak, így vagy úgy minden

egyházban fellelhetők), és a flexibilisebb egyházmodelleket részesítik előnyben. A reformáció egyházai valahol a kettő között vannak.

Az egyháztörténelem szeretetlenségekről és érzéketlenségről tanúskodik. Elmérgeedett állapotok, háborúk és üldöztetések jellemzik a vallások közti viszonyokat, mindig az erősebb javára. Az ökumenikus mozgalom egy "isteni" kezdeményezés, hogy a szeretet parancsa újra és újra megfogalmazódjon mindenki számára, bármi legyen is az egység záloga (látható vagy láthatatlan formájában). Az ezen munkálkodó teológusok szinte kivétel nélkül saját hagyományukból érkeznek, éppen ezért ezek a fórumok arra jók, hogy egymás meglátásait és érveit meghallgassák és kritikai elemzés alá vessék.

(1.2) Tapasztalatok

Mind a II. Vatikáni Zsinat, mind az Egyházak Világtanácsa kommunió egyházképe, mint többször utaltunk rá, olyan ideális modellek, amelyek a valóságban nem léteznek. Léteznek azonban olyan szervezeti struktúrák, intézmények, amelyek konkrét egyházi valóságokként adóttak, és amelyekkel találkozhatunk, megtapasztalhatjuk és kutathatjuk. (Intézményeket a társadalomtudományok már jó ideje megfelelő módszerrel és alaposággal képesek tanulmányozni és leírni.) Az igazi kihívás az összehasonlító egyháztan számára egyrészt az, hogy a teológiai normatívákat (dimenziókat) hogyan lehet az empirikus kutatás számára elérhető és megragadható fogalmakká alakítani, másrészt megkönnyíti azáltal, hogy az egyházak bármilyen empirikus kérdésre teológiai, ill. ekkleziológiai válaszokat adnak. A disszertáció a 1.2 fejezete egy ilyen próbálkozásra vállalkozik: a dimenziókat szervezeti kategóriákban leírni. Abban reménykedünk, hogy az alábbi kérdések képesek magukban foglalni azokat a dimenziókat, amelyeket egy-egy egyház szervezeti struktúrájában és tevékenységében *ad intra* (szentségi), önértelmezésében (isteni, misztikus), küldetésében a világgal *ad extra* (társadalmi) és az egyházakkal való párbeszédben (történelmi) fellehetünk és elemzésünk tárgyává tehetünk. Ez az alábbi megfeleltetés alapján történik:

1. Az *isteni* dimenzió megjelenésének a szempontját abban a kérdésben keressük, hogy milyen az egyház természete, hogyan értelmezi önmagát? (Részleteiben: Mit jelent ez az alapvető ontológiai szint? Melyek azok a közös teológiai szimbólumok, jelentések és értékek, amelyek mint szervezetet jellemzik és tartják egybe?) Erre a válasz mindig teológiai.
2. A *misztikus* dimenzió az ember kapcsolódása a transzcendenshez. Arra kérdezzük rá, hogy ez hogyan történik az egyház szervezetén belül, azaz kik lehetnek ennek az ágensei, tagjai? (Hogyan lesz valaki azzá? Ez mivel jár?)
3. A *szentségi* dimenzió kérdése: hogyan történik az egyház belső tevékenysége (vertikálisan és horizontálisan), a liturgiában és más szimbolikus cselekményekben (szolgálat, misszió)?

4. A *történelmi* dimenziót úgy ragadjuk meg, hogy a szervezet intézményes struktúrájára és a benne fellelhető szerepekre kérdezzük rá (szolgálati stuktúrája, tekintélyi vonala).
5. A *társadalmi* dimenzióra úgy kérdezzük rá, hogy milyen a világhoz való viszonya, kommunikációja ad extra? (Hogyan tekint a “világra”, társadalomra, amelyben találja magát? Miként reagál a történésekre, és hogyan néz a jövőbe?)

(1.2.1) Kommunikáció típusú tapasztalatok

(1.2.1.1) Ortodox ekkleziológia (kezdetleges kommunikáció-ekkleziológia)

Az ortodox egyház ma számtalan részegyházból tevődik össze. Közös bennünk, hogy hasonló egyháztani (kommunió) felfogással rendelkeznek a közös kanonikus hagyomány alapján. Az egyházak közti kommunikáció lényeges eleme az ortodox egyháztannak. Ennek legfőbb bizonyítéka, hogy számos autonóm országot, nyelvet és kultúrát képes magában egyesíteni. Földrajzi és területi elosztást követve²⁴² három nagy részre lehet osztani az ortodox egyházat:

- 1) a kelet-mediterrán, arab országokban élők;
- 2) a volt Szovjetunió és annak befolyása alatt álló országokban; és
- 3) a missziós területeken, az újabb időkben kialakult helyeken.

Az első csoportba tartozik a legrégebbi és nagy presztízsnak örvendő Konstantinápolyi patriarchátus, amely az ortodox egyházakban a primátust élvezi. Hagyománya visszamegy egészen a patrisztikus időre. Igaz ugyan, hogy 1923-ban a görög ortodoxok nagy részét elűldözték a muszlim többségű Törökországból, így a patriarchátus jelentősége nagyon visszaesett, de nem az ortodox egyházon belüli primátusa. Ebben a csoportban a legnagyobb létszámmal rendelkező egyház a görög ortodox egyház, mely nyelvében és kultúrájában is teljes egészében azonosul a görög nemzettel. Jurisdikciója ugyanakkor áttérjed sok más balkáni részegyházra. Jól szervezett papnevelő intézetekkel és iskolákkal rendelkezik. Ehhez a csoporthoz tartozik még az Alexandriai Patriarchátus, mely relatíve kicsi. Köztudott, hogy a legtöbb egyiptomi keresztény nem ortodox (hanem kopt), mivel nem fogadták el a kalcedoni zsinatot (451). Az ősi Antiochiai Patriarchátus elsősorban Bejrut (Libanon) területét és Szíriát foglalja magába. A pátriárka Damaszkuszban székel. A Jeruzsálemi Patriarchátus, amely szintén nagyon kis létszámú, Izraelt és Jordániát jelenti. Ennek az egyháznak fő feladata a szent helyek őrzése. A Ciprusi egyház 431 óta autokefál,

²⁴² Az alábbi felosztás és rövid egyháztörténeti áttekintés a következő művekből vett adatok alapján történik: Binns, J., *An Introduction to the Christian Orthodox Churches*, Cambridge, University Press, 2002; Meyendorff, J., *The Orthodox Church: its past and the World Today*, 4th Ed., New York, Crestwood, St. Vladimir's Seminary Press, 1996; *Living Tradition: Orthodox Witness in the Contemporary World*, New York, Crestwood, St. Vladimir's Seminary Press, 1978.

amikor az efezusi zsinat annak nyilvánította. Ezek mellett önálló egyháznak számít a Sinai-félszigeten található, lényegében egyetlen, Szent Katalin kolostorból álló egyház.

A második csoportot a volt Szovjetunió és szomszédos kommunista országok egyházai jelentik. Legtöbb egyház a 20. században üldöztetést szenvedett, főként a moszkvai patriarchátus, mely számban és területben is a legnagyobb ortodox egyháznak számít. Az üldöztetés több ízben érintette: először a bolsevik forradalom idején, egészen 1943-ig. Ebben az évben Sztálin (kontroll alatt ugyan, de) nagyobb szabadságot adott neki a németek előretörése miatt, Hruscsov alatt viszont újra beállt az üldöztetés nehéz időszaka (1959-1964). A kommunizmus bukása óta az orosz ortodox egyház infrastruktúrája erősödésnek és fejlődésnek indult. Egyházpolitikailag tisztázatlan a helyzet Ukrajnában, ahol az ortodox egyháznak két nagyobb csoportja található, az ún. görög katolikus (uniós) egyház és az ortodox egyház, mely szintén két részre: egy autókefálra és egy Moszkva jurisdiikciója alattira oszlik.

A más országokban található ortodox egyházak helyzete sokban hasonlított a mérvadó orosz kommunista elnyomás alatt álló egyházéhoz. Mindeniknek megvan ugyanakkor a maga, sajátos története kisebb-nagyobb változatokkal, attól függően, hogy a kommunista hatalom mennyire kontrollálta vagy nyomta el. Ezek az utóbbi időben szintén nagyobb függetlenségnek örvendnek, de mivel legtöbb esetben nemzeti egyházakról van szó, kötődnek és függenek a helyi politikától és nemzeti iránytól. Az Ökumenikus Pátriárhátus jurisdiikciója alatt ide tartoznak: az albán, a bolgár, a cseh és szlovák, valamint a finn ortodox egyházak. Autókefál egyházak a grúz, a makedon, a lengyel, a román és a szerb ortodox egyházak.

A harmadik csoport, ami valójában az összes többit magába foglaló kategória, a diszperzióban élők rész- vagy helyi egyházai. Ezek közül a legnagyobb az Észak-Amerikában élők száma, mely elsősorban nem a missziós tevékenysége, hanem az emigráció által növekszik. Noha egynek tekintik magukat és kommunióról beszélnek, legtöbbjükre a nemzeti és etnikai hovatartozás nyomja rá a sajátosság bélyegét. Következésképpen nem lehet egy egységes amerikai ortodox egyházzal beszélni egy metropolita alatt. Sok részegyházhoz tartozva teszik ki az egészet.

Az ortodox egyház jelen van Afrikában, főként Kenyában és Ugandában, melyek az alexandriai patriarchátushoz tartoznak, de jelen vannak Kínában, Japánban és Koreában is. Elmondható, hogy az ortodox egyház minden nemzeti és autokefál jellege mellett világegyház.

(1.2.1.1.1) Az egyház természete, önértelmezése

Az ortodox egyház ekklezológiája szorosan kapcsolódik a kereszténység alapjaihoz, amelyek a patrisztikus korban (a keleti egyházatyák idejében) fogalmazódtak meg. Ezek a doktrínák közvetlen módon hatnak ki mind a mai napig a keleti egyházak lelkeségére, az egyházi életre, istentiszteletre és magára az ekklezológiára. Úgy is mondhatnánk, hogy az ortodox egyház teológiája, egyházszerkezete és praktikája egy nagy szerves, holisztikus egészet alkot, kevés kontextualitással és napra-készséggel, sokkal inkább a hagyományból merítve és azt a jelen helyzetre alkalmazva.²⁴³

Az ortodox egyház kommunióját számtalan független és függő helyi egyház összessége teszi ki. Teológiai mondanivalóját az egyház első hét egyetemes zsinata adja (azóta sem volt hasonló a történelmükben), ilyen értelemben nem beszélhetünk modern, általánosan újragondolt ekklezológiáról sem.²⁴⁴ Spiritualitását a Szentháromság titkának²⁴⁵ (*Spirit-sensitive*) doktrínája adja, mely teljes egészében átszövi ekklezológiáját is, szemben a nyugati (római katolikus) egyházéval, mely sokkal inkább krisztocentrikus. Ez nem jelenti azt ugyanakkor, hogy ez utóbbi elhanyagolt lenne benne, és egyoldalúsághoz vezetne a Szentháromságon belül a Lélek javára, mivel szentháromságtanukban erőteljesen megjelenik az Atya elsőbbsége. Tsirpanlis szavai egyértelműen utasítják vissza a vádat:

“Those who speak of an Orthodox ‘Pneumatocentrism’ opposed to the so-called Christocentrism of the Roman Church, may express their own personal theology, but they speak a language alien to the Fathers and to

²⁴³ A szerzőknél fellelhető kommunió-ekklézológus, Zizioulas az ortodox hagyományok és mai vetületük széles körben elismert fő reprezentánsa.

²⁴⁴ Tsirpanlis, N. C., *Introduction to Eastern Patristic Thought and Orthodox Theology*, Minnesota: Collegeville, Liturgical Press, 1991. Ez a mű egy jó bevezetés a keleti egyházatyák gondolataiba, ahogyan azokat ma érteni és alkalmazni kell.

²⁴⁵ A Szentháromság fogalma nem más, mint Isten immanens jelenlétének (tevékenységének) egy elnevezése, mely elsősorban annak a kozmikus narratívának felel meg, ahogyan Isten az üdvtörténetben az emberiség számára mutatkozik. Az Atya mint teremtő, de nem az egyetlen, hanem az Ige által a Szentlélekben teremt. A Fiú nem csupán Isten humán szimbóluma, hanem az Atya örök önátadásából születő „másik”, aki nélkül nincs az Istenben „szeretet”. (*Amor in alterum tendere debet, ut caritas esse possit.*) A Szentlélek a transzcendens Istent bennünk immanenssé tevő legfőbb isteni önátadó ajándék-személy.

the saints of the Eastern Orthodox Church. The three Persons, in the Holy Trinity, share in activity of each of them. The Father and the Son are included in every action of the Spirit."²⁴⁶

Legtöbb egyház ekkleziológiája bizonyos értelemben egy teológiai hagyomány summája. Az ortodox teológia különleges voltát az adja, hogy megváltástana nem a bűnre és büntudatra alapoz, mint Nyugaton, hanem arra a fokozatos megszentelődésre, mely egyfajta megistenülésben csúcsosodik ki, amikor olyanok leszünk mint Isten. Ez a vonal jellemzi az ortodox egyháztant is. A keleti teológia szerint a nyugati hagyomány üdvösségfelfogását mindig is uralta a legalista, juridista és egyéb törvényszéki kategóriarendszer, míg az ortodoxia úgy fogja fel, mint megváltást az elmúlástól és a teljes élet elnyerését, annak kiteljesedését az örök életben. Az Istennel való egység a keresztény élet célja. Megalapozó antropológiájában tudatosan nem az ember büntudatára fordítja a figyelmet (befelé vagy lefelé), hanem felfelé, ahogyan az istenképűség megvalósulhat a halandó emberben²⁴⁷. A megváltás útján az emberi és isteni kooperáció nemcsak elfogadott, hanem egészen egyszerűen támogatott és ajánlott. Ez az együttműködés nem nullázza le a kegyelem működését, de erőteljesen szorgalmazza az ima, aszkézis, meditáció, szeretetszolgálat és más cselekedet alkalmazását a nemes cél elérésében. A "kiérdeklés" fogalma ugyanakkor ismeretlen a keleti teológiában. A megváltás közvetlenül jelenti a bűneinktől való szabadulást, de a végső beteljesedés csak az Istennel egyesülve következik be az eszkatonban. Kegyelem és szabad akarat kérdése a keleti teológiában sohase nyert akkor teret, mint Nyugaton, főként Ágostontól kezdődően. Ez előbbi a kettőt nem választja külön, következésképpen a vád, hogy a kegyelem az ember szabad akaratának érdeme volna (pelagianizmus²⁴⁸) nem állja meg a helyét. A helyes megközelítés a kooperáción van (az érdem helyett), amelyben az isteni és emberi akarat szinergiába kerül. A kegyelem Isten jelenléte bennünk, de ez egy állandó törekvést feltételez az ember részéről.²⁴⁹

²⁴⁶ Ibid., p. 85.

²⁴⁷ Meyendorff, J., *Byzantine Theology: Historical Trends and Doctrinal Themes*, New York, Fordham University Press, 1974, p. 161-163.

²⁴⁸ <http://en.wikipedia.org/wiki/Pelagianism>

A Szentháromság egyrészt azt sugallja, hogy Isten teljesen transzcendens és nem elérhető közvetlenül az emberi tudás és érzékszervi modalitások számára, csak annyiban, amennyiben Ő maga mutatkozik az embernek. Másrészt az Isten Szava, a Fiú megtestesülése által meghozza az ember számára a megistenülés lehetőségét azáltal, hogy az emberi természetet a maga materialitásában magára veszi, és ezáltal az felvétetik az isteni szférába. Mindez csakis Isten önközlése (kommunikációja) által történik. Krisztus emberré lett, és ezáltal átformálta az emberséget. Isten Jézusban elérhetővé tette magát az ember számára, akin keresztül közvetlen kapcsolatunk van Vele. A Szentlélek jelenléte biztosítja annak folytatását és aktualizálását, hogy Krisztus jelenvalóvá legyen a hívőkben és a közösségben. A Lélek hatására képesek a tagok Jézussal azonosulni, szavait és tetteit megjeleníteni, és ezáltal a megistenülésben részesedni. Ez a "megistenülés" akkor valósul meg, amikor az ember Krisztus Testének a tagja lesz, de még inkább akkor, amikor a Lélek megérinti a hívőt és így belép, részese lesz a Szentlélek ökonómiájának, azaz kommunióba lépve Krisztus emberségével az Isten országán dolgozik a mennybementeltől a parúziáig.

Az ortodox teológia ezt a narratívát Isten üdvözítő terveként értelmezi és beépíti Isten folyamatos tevékenységébe. Isten kezdeményezése, amit Jézus Krisztusban elkezdett, folytatódik a jelen történelemben is. Az egyházat úgy kell értelmezni, mint ennek a dinamikus folyamatnak szerves részét. A mennybemenetel és pünkösöd óta az egyház az a történelmi médium, amely által Krisztus jelenvaló és a megistenülés nyilvános módon elérhetővé válik az ember számára. Az ember a szentségek által részesül Krisztus megváltó művében.

*"...by dying and rising again with Christ in baptism, by receiving the seal of the Spirit in confirmation, by becoming members of the actual body of Christ in the Eucharist, and finally by making progress in every greater knowledge"*²⁵⁰.

²⁴⁹ Lossky, V., *Mystical Theology of the Eastern Church*, New York, Crestwood, St. Vladimir Seminary Press, 1976, p. 196-97.

²⁵⁰ Meyendorff, J., *The Orthodox Church: ...*, *Ibid.*, p. 186.

Az egyház önértelmezése tehát kezdettől fogva részét képezi a mindent átfogó üdvtörténet teológiájának. Az egyház feladata, hogy Istent megjelenítse és megismertesse a világgal, nemcsak a szentségek és Isten Szavának a hirdetése által, hanem a tagjaiban és a közösségben működő Szentlélek által egyaránt.

Az ortodox egyház ekkleziológiája felülről jövő. Nem alulról szerveződik és alakul, amely a tevékenységében és haladásában felfele tör, hanem a Szentháromságból kiindulva, a Szentlélek az, mely lényegét adja: indítja útjára és tartja meg a hitben (a Szentlélek lakóhelye). Az egyház a Szentháromság ikonja; a megtestesülés kiterjesztése vagy meghosszabbítása, ahol a megtestesülés állandósítja önmagát.²⁵¹

Az ortodox egyházfelfogásra jellemző tehát, hogy legitimációjában figyelmen kívül hagyja az empirikus megközelítést, ugyanakkor mindent, ami emberi (struktúra, hierarchia, szervezet) beemel egy teológiai diskurzusba. Amikor tehát egységről, katolicitásról, szentségről, de akár szervezeti felépítésről is beszélnek, mindezek az értelmezések teológiai és misztikus megközelítésben nyernek értelmet. Az egyház transzcendálja a tagjait; Isten maga hozta létre emberekből (vagyis Ő a kezdeményező) és nem emberi intencionalitás eredménye. Az egyház egysége következésképpen azt az egységet jelenti, mely transzcendálja a keresztény egyházak közti szakadást.²⁵² Az egyház "egysége a sokféleségben" azt (is) jelenti, hogy amint a Szentháromságon belül mindenik személy autonóm, hasonló módon az egyetemes egyház is számos egymástól független, de egymáshoz szorosan kapcsolódó autokefál egyházból tevődik össze. Ahogy a Szentháromság személyei egyenlők, ugyanúgy az egyházban sem követelhet egyetlen püspök sem magának abszolút hatalmat vagy elsőbbséget.

Ebben az egyházfelfogásban nagyon erős a közösségtudat: ha valaki elesik (vétkezik), egyedül esik el, a megmentés (megváltás) azonban nem történik önerőből, hanem az egész közösség, az egész egyház az, amely felsegíti és üdvösségre vezet. A keresztény ember vándorútja sohasem elszigetelten, csakis közösségben történhet. Az autentikus és egyházas keresztény embernek a mércéje ez. Nem mondhatjuk tehát, hogy az egyház bűnös vagy tökéletlen csak azért, mert tagjai bűnösök vagy tökéletlenek, mert az egyház (a földi is) a mennyből való és az adja tökélességét,

²⁵¹ Az ortodox egyházfelfogásban ugyanakkor, ahogy maga a személy is a Szentháromság ikonja, intézmények is azok: a család, az iskola, a plébánia stb.

²⁵² Ibid., p. 201.

szentségét.²⁵³ Az egyház rendje a kozmosz rendje. Éppen ezért leggyakoribb leírása is kozmológiai fogalmakkal történik, amelyben az egyház úgy értelmeződik, mint a világegyetem közepe, és amikor eléri teljességét az isteni rendben (akkor és úgy ahogyan Isten azt elrendelte), a földi világ megszűnik létezni. Az egyház azért szükséges, mert benne találjuk meg az Istennel való egyesülés (theosis = megistenülés) feltételeit. Az egyház az a hely, ahol az ember eredeti szerepe, hogy Isten teremtő társa legyen, helyreáll.

Az ortodox egyház egyik jellegzetessége a monasztikus szerzetesség. E nélkül alig vagy egyáltalán nem képzelhető el az ortodox egyház fennállása. Ezek az intézmények (akárcsak a római katolikus egyházban) bárhol megtalálhatók: a városokban, vidéki falvakban vagy nagyon elszigetelt helyeken (pl. az ortodox lelkiiség központja az Athos hegye). Ezek a speciális helyek különös funkciót töltenek be a széles egyház életében: a szerzetesek eredeti és jól őrzött hagyomány szerint végzik a szent liturgiát, mintegy példát konstituálva a helyi egyházaknak. Ezen kívül ezek az imádság, valamint a teológia és spiritualitás elmélyítésének helyei is. Ide szerveznek zarándoklatokat (a népi vallásosság táplálására), ide érkehetnek a keresők és hitüket elmélyíteni vágyók. A kolostorok adják az egyházi vezetőket, mivel csak szerzetesek lehetnek felszentelt püspökök. Az ortodoxia egyedülálló jellegzetessége ez.

(1.2.1.1.2) Szervezeti struktúrája

Többször utaltunk arra, hogy az ortodox teológiának nincs külön tárgyalt ekkleziológiája, legtöbb munka és eszmélődés a patrisztikus irodalomra, azon belül is két szerzőre Antiochiai szt. Ignácra és Ireneuszra vezethető vissza. Szerintük az egyház ott található, ahol referenciákat találunk Krisztus jelenlétére²⁵⁴. Másutt: ahol a Szentlélek, ott van az egyház és minden kegyelem. Kezdetől látszik, hogy a krisztocentrikus és pneumatológikus elemek meghatározóak az egyház értelmezésében (nem egyoldalúan). És azt is hozzátehetjük, hogy ez a megközelítés nem egy teológiai

²⁵³ Ware, T., *The Orthodox Church*, London, Penguin Books, 1997, p. 244. (“*The mystery of the church is that of sinners are transformed into something other than themselves, the Body of Christ.*”)

²⁵⁴ “Wherever Jesus Christ is, there is the universal church.” (Ireneus: *Letter to the Smyrneans* 8, 2)

okoskodás eredménye, hanem a gyakorlatban megélt egyházi, közösségi életből kristályosodott ki számukra. Az egyházatyák lelkipásztorok és püspökök voltak, akik nem elméletben, hanem a gyakorlatban tapasztalták meg az egyház szentháromságos megalapozottságát, mely egyszerre Krisztus és a Szentlélek műve. Egyszerre beszélnek az egyházzal úgy, mint a Krisztus Misztikus Testéről és a Szentlélek teljességéről. A Lélek úgy tartozik az egyházhoz, mint az istenség Jézus emberségéhez (szellem a testhez, forma az anyaghoz - klasszikus skolasztikus fogalmakkal).

Antiochiai szt. Ignác a szolgálatok négy formáját különbözteti meg és eszerint építi fel az egyház tagsági struktúráját is. Lényegében az Eucharisztia struktúrája adja az egyház struktúráját. Ezt az elképzelést a következő módon írja le:

“we can see that in the center of the synaxis of the ‘whole church’ and behind the ‘one altar’ there was the throne of the ‘one bishop’ seated ‘in the place of God or understood as the living ‘image of Christ’. Around his throne were seated the presbyters, while by him the ‘people of God’, that order of the church which was constituted by virtue of the rite of initiation (baptism-chrismation) and considered the sine qua non condition for the eucharistic community to exist and express the church’s unity.”²⁵⁵

A tagságnak ez a négy rendje (laikus, diakónus, presbiter és püspök) ugyanakkor nem az egyház struktúrája mellett érvel, hanem azt mutatja meg, ahogyan megjelenik a történelem folyamán az üdvtörténet ökonómiájában. Mind a négy rendnek megvan a maga szerepe, és *ad intra* relációs viszonyban vannak egymással.

A *püspök* személye (hivatala) köti össze (teszi egyggyé) a legalapvetőbb szinten a tagokat. Az ő jurisdickiója az alap és ez végigvonul mindenben. Ő az egység reprezentációja; a sokféleségé a laikusokon és más szolgálatokon keresztül jelenik meg. Az egyházi kommunió feltétele mindkettő megléte, vagyis az egy (püspök) nem létezhet a több (közösség) nélkül és fordítva. Ennek az ontológiai elvnek a kanonikus (gyakorlati) kivételése, hogy nem lehetséges püspökszentelés közösség nélkül vagy közösségen kívül. Nincs püspökség úgy, hogy ne lenne egy közösséghez kapcsolva.

²⁵⁵ Zizioulas., *Being as Communion...*, Ibid., pp. 152-153.

Hasonló módon nincs közösség, kommunió püspök nélkül. Még a keresztség se érvényes, noha az a közösség aktusa, ha nincs püspök jelen. Szentelés püspök nélkül elképzelhetetlen.

A *presbiterek (papok)* a püspök és a közösség tanácsosai.²⁵⁶ Szerepük ugyan a századok folyamán alakult ki, és ezt a funkciót töltik be a helyi egyházak szintjén is. A papnak mediátor szerepe van, amit a következőképp szimbolizálnak:

*“as Christ (the only priest) becomes in the Holy Spirit a community (His body, the Church), his priesthood is realized and portrayed in historical existence here and now as a Eucharistic community in which his ‘image’ is the head of this community offering with and on behalf of the community the eucharistic gifts. Thus the community itself becomes priestly ...”*²⁵⁷

A papság rendje tehát relációs, specifikusan és személyesen meghatározott a közösség életében. A pap szerves eleme a közösségnek (akárcsak a püspök a helyi egyháznak) és mint egyházi rend, világosan különválnak más rendektől.

A *diakónusok* szerepe, hogy a világi karizmákat megjelenítsék az egyházban és az Eukarisztiában, és azt a kommuniót, amit ott megtapasztalnak elvigyék a világba. Az egyház tehát Isten és a Szentháromság ikonja, mely lényegében struktúrájában megjelenik mint relációs közösség. Ahogy a személyek nem alá- vagy fölérendelt viszonyban, hanem kapcsolatban állnak egymással, úgy az egyházban a szolgálat, a tekintély és közösségi kötelék is relációs. A rendekben fellelhető reláció isteni eredetű és ez alkotja a közösség relációját is. Ez sok más egyháztani felfogáshoz képest kulcsfontosságú, mivel a szentelést és szolgálatot leválasztja attól a hatalmi struktúrától, amit egyes individuumok kapnak, és a kapcsolati szinten kezeli mind az egyházon belül, mind a világgal szemben.²⁵⁸ Ilyen értelemben a hatalom kérdése “megoldottnak”

²⁵⁶ A részegyház kérdését komplikálttá teszi a püspök és presbiter, és ennek következtében a helyi eukarisztikus közösség és az egyházmegye megkülönböztetése. Ez a kérdés nincs teológiailag tisztázva. Az egyházmegyéről nincs szó sem a Szentírásban, sem az apostoli hagyományban, patriarchátusról még kevésbé. A presbiter és az episzkoposz (püspök) megkülönböztetése is későbbi fejlemény.

²⁵⁷ Ibid., p. 231.

²⁵⁸ Ibid., p. 220.

látszik, mert definíciójában relációs, és sem egy személyhez, sem pedig egy hivatalhoz nem kapcsolódik. Hierarchia és tekintély a kapcsolatban és nem a hatalomban áll.²⁵⁹

Mindaz, amit eddig mondtunk, a helyi egyházra érvényes, de ugyanez érvényes a helyi egyházak kommuniójára is. Az egy, egyetemes egyház kommuniója szintén a Szentháromság kapcsolatában nyer legitimitást. Ahogy a személyek kommunióban vannak egymással, úgy a helyi egyházak is kommunióban vannak egymással. Kommunió és egység egybeesik az ekkleziológiában. A kommunió az egyház lényege és alkotóeleme. A kommunió csak az egyházzal jöhet létre, vagyis azonos az egyházzal. Nincs olyan intézmény, amely megelőzné (ekkleziológiai értelemben) a kommuniót a helyi egyház megléte előtt, sem olyan, mely tekintélyét és létezését olyan valamiből származtatná, mely megelőzi a kommuniót. Ebben az összefüggésben a metropoliták és patriarchák hivatalai csupán szervezeti struktúrák, vagyis azok nem alkotnak nagyobb egyházi egységeket. A püspökök egyenlősége alapján az ortodox egyházban a metropolita vagy pátriárka sohasem állt föllette vagy alatta az egyházmegyének. Ez a teológiai és ekkleziológiai kitétel első ízben a 19. században a nemzetállamok megjelenésével került krízisbe, amikor autokefál egyházak születtek saját szinódussal és fővel (pátriárka, érsek vagy metropolita személyében). A gyakorlatban gyakran rátelepednek egy-egy egyházmegyére, de elvileg (teológiailag) nem kellene szuperstruktúráként értelmezni önmagukat. Az ortodoxia nem ismeri a feljebb álló helyi püspök vagy feljebb álló helyi Eucharisztia fogalmát (*“...knows no super-local Eucharist or a super-local bishop. All Eucharists and all bishops are local in character - at least in their primary sense”*²⁶⁰). Eukarisztikus értelemben a helyi egyház az egyetlen egyházi forma, amelyet egyháznak nevezhetünk. Minden más struktúra, amely arra törekszik, hogy segítse az egyház egyetemességét, az egyházak kommuniójának a hálózatát teremti meg és nem egy új egyházformát. Ez nem annak a tagadása, hogy csak egy egyház létezik, hanem annak az állítása, hogy az egyház egysége nem ad (hozzá vagy fölé) egy újabb struktúrát a helyi egyházhoz. Az ortodox egyház (amint ez ökumenikus vagy más konfessziókkal való párbeszédben kiderül) nem

²⁵⁹ Ibid., p. 224.

²⁶⁰ Ibid., p. 258.

tekinti egyházaknak *per se* a többi felekezeti egyházat, hanem csupán ekkleziális hálózatokként tekint rájuk.

(1.2.1.1.3) *Kik a tagok?*

Az egyháztagság az ortodox egyházban a keresztséggel történik. Ez mintegy az eucharisztikus közösség tagjává és a laikusok rendjévé teszi a megkereszteltet és megbérmáltat. A világi fogalma nem egy negatív rend, amely a “nem felszenteltet” jelenti, hanem ellenkezőleg, annak a rendnek a tagja, amely szervesen alkotja az egyházközösséget. A keresztség (mint szentelés), a közösség megteremtésének alapja és annak a színtere, ahol a Lélek ajándékai (a karizmák) megjelenhetnek. Az eucharisztikus részvételében pedig, amint már láttuk, jelenlétük nem pusztán ok és hatás értelmében van jelen, hanem az ikonikus participáció értelmében. Az Eukarisztiában az egyház megtalálja Isten Országa struktúráját, és ez az, melyet saját maga struktúrájává alakít át (*In the Eucharist, therefore, the church found the structure of the Kingdom, and it was this structure that she transferred to her own structure.*²⁶¹) Ezen struktúra elemei főként Jézus halála és az azon való győzedelmeskedése, valamint Krisztussá válása körül mozognak, akinek testét már olyan emberek teszik ki az eucharisztikus gyülekezetben, akik eggyé válnak vele és egymással, és akik úgy gyűlnek Krisztus köré, mint az apostolok tették Jézus köré. Mindebben szervesen jelen van a Lélek, így lesz a gyülekezet a Szentháromság kommuniójának részese. Az Eukarisztia következképpen adja egyrészt a) az egyház alapvető struktúráját és keretét, másrészt b) a megmaradás struktúráját is a történelemben.

Így beszél az ortodox egyház szintézisről az egyház történelmi és eszkatológikus dimenzióiban, elkerülve annak a veszélyét, hogy az intézményesség túlhangsúlyozásába esne. Az Eukarisztia talán az egyetlen olyan valóság az egyházban, mely egyszerre intézmény és esemény.

Az ortodox pneumatológikus egyháztan egyszerre tartja megfelelő egyensúlyban a hierarchiát és a karizmát:

²⁶¹ Ibid., p. 206.

“But the Church is not only hierarchical, it is Charismatic and Pentecostal. ‘Quench not the spirit. Despise not prophesying’ (1 Thessz 5, 19-20). The Holy Spirit is poured out upon all God’s people ... In the Apostolic Church, besides the institutional ministry conferred by the laying on of hands, there were other charismata or gifts conferred directly by the Spirit: Paul mentions ‘gifts of healing’, the working miracles, ‘speaking with tongues, and the like” (1 Kor 12, 28-30). In the church of the later days, these Charismatic ministries have been less in evidence, but they have never been wholly extinguished.”²⁶²

(1.2.1.1.4) Belső tevékenység (szolgálat, misszió)

Másik jellemzője az eukarisztikus liturgia fontossága. Liturgiája történelmi fejlődés eredménye. Akárcsak Nyugaton, itt is a 4. század végén következett be nagyobb változás, amikor a rendszeres áldozás (az Eukarisztia magunkhoz vétele) kiszorult a gyakorlatból, és ezáltal az ünneplése is más formát öltött: a rítus maga önálló szimbolikus életre kelt és a krisztusesemény allegorikus drámájává vált, melyet a klérus végez, a hívek pedig passzív módon részt vesznek benne. Ezt a fejlődést még inkább befolyásolta később az ikonoklaszta (képrombolás) következtében beállt krízis és megoldás (a II. Nikeai Zsinat 787-ben hozott erre vonatkozóan lezáró döntést), az Eukarisztia szinte teljesen elveszíti az úrvacsora jellegét és helyére egy dramatikus esemény kerül a legkülönfélébb szimbolikus interpretációkkal. Aeropaguszi Dinonyisius szavaival: a liturgiában a feltámadt Krisztus jelenvalóvá lesz és részesíti (felemeli) a földi embert az isteni szférákba (misztagógikus karakter)²⁶³. Ezen a téren egy másik nagy váltás a 14. században állt be, amikor a szentély teljesen elkülönült a gyülekezettől és egy ún. ikonotázzal kikerült a hívek látóköréből. Míg az igeliturgia a gyülekezettel szemben állva és közvetlen kommunikációban történik, addig az átváltoztatás (áldozati liturgia) elrejtve, koreografálva és teljes formalitásban jelenítődik meg a püspök vagy

²⁶² Ware, T., *Orthodox Church...*, Ibid., p. 249.

²⁶³ Binns, J., *An Introduction to the Christian Orthodox Church*, Ibid., p. 51-54.

pap jelenlétében²⁶⁴. Az ortodox egyház ugyanakkor vallja, hogy az Isten és ember találkozásának legmélyebb tapasztalata a liturgiában történik, és noha kevesen és ritkán járulnak a kommunióhoz (áldozáshoz), mindenki arra van meghívva, hogy szemlélődjön a megváltás misztériumában, mely a megtestesülésben, a szenvedésben és dicsőséges feltámadásban fejeződik ki leginkább.

Ha arra a kérdésre keressük a választ, hogy mi az egyház, akkor az ortodox teológia szerint a választ Pál korintusiakhoz írt levelében találjuk: “Az áldás kelyhe, amelyet megáldunk, nemde a Krisztus vérében való részesülés? S a kenyér, amelyet megtörünk, nemde a Krisztus testében való részesedés? Mert egy ugyanis a kenyér, mi sokan egy test vagyunk, mivel mindnyájan az egy kenyérből részesülünk.” (1 Kor 10, 16-17). A patrisztikus atyák szavaival: “ahol az Eukarisztia, ott van az egyház” vagy másként: az egyház adja az Eukarisztiát, az Eukarisztia az egyházat. A keleti teológusok felhívják a figyelmet arra, hogy Pál értelmezésében az Eukarisztia nem analogikus, hanem oksági.

Következésképpen az *ekklezia*, egyház kifejezés számukra nemcsak egy akármilyen gyülekezetet jelez, hanem azt az Isten Népet, mely az Eukarisztia ünneplésére gyűlik össze. A püspök nem adminisztrálja, hanem felügyeli a liturgiát. Éppen ezért a liturgia csakis helyi lehet, és minden egyes ünneplésben az egész Krisztus van jelen. Ennek az egyháztannak lényeges kitétele tehát, hogy minden helyi egyház az igaz egyház. A helyi egyházak egymástól függetlenek, csak identitásukban egységesek. Igaz, mutat rá újabb időkben Zizioulas, hogy a régebbi ortodox Eukarisztikus egyháztanok hajlanak arra, hogy túlértékeljék a helyi egyházat, ezzel mintegy veszélybe sodorva a keleti egyház legfőbb kincsét: a kollegialitást és a kommuniót.

Az Eukarisztia az ortodox egyház liturgiájának központi eleme. Bizonyos értelemben az egyház élete nem más, mint “liturgia liturgia után”. Beleértve missziós küldetését is. A földi liturgia előíze (elővételezése) a mennyei liturgiának, amikor a tagok eljutnak a teljes megistenülésre.

Az orosz kifejezés a *sobornost*²⁶⁵ adja vissza sokak szerint a leghűbben az ortodox egyháztan lényegét, mert egyszerre foglalja magába a *katolicitást*

²⁶⁴ Ibid., p. 57-59.

²⁶⁵ A kifejezés maga visszamegy Alexis Khomiakovra, aki az 1895-ben megjelent híres művében *Russia and the English Church* (London, SPCK) használja a kifejezést.

(egyetemességet) és a *konciliaritást* (zsinati szellemet). A kifejezésnek sok jelentése lehetséges, de lényegében azt akarja mondani, hogy az egyház egy szerves egység, mely nem az individuumok tagadásával, hanem azok bevonásával lesz azzá, ami. Minden egyes tag valamilyen formában hozzájárul az egyház tevékenységéhez, és mindenki részesedik a másik tag tevékenységéből. Annak ellenére, hogy az ortodox egyház hierarchikus abban az értelemben, hogy a püspök reprezentálja az egyházat (mert Isten rendelte arra, hogy vezesse), a tagok egyenlők és mindenki egyenlő a tisztségben²⁶⁶. A *sobornost* ezen kívül arra is utal, hogy az egyházi intézmények²⁶⁷ az egység kifejeződései. A Lélek teremti az egyház struktúráit, és azokat nem is lehet Tőle függetlenül értelmezni. Következésképpen a tagok mind összetartoznak, és mind szükségesek, hogy biztosítsák az egységet. Az ortodox egyház meggyőződése, hogy az egyház egy, és ez az egység Isten egységéből következik. Ortodox teológusok éppen ezért nem is választják külön a “látható” és “láthatatlan” egyházat, mivel az egység nem valamiféle nem láthatóra vonatkozik. Isten egyháza a földön egy, állítják, és bármennyire is merész kijelentésnek tűnik, az ő szempontjukból ez a legitim álláspont, és ezt az egy egyházat a sajátjukban látják.

Eszmélődésünk szempontjából két alapvető dologra rámutathatunk: a) az ortodox egyház egységét, katolicitását és autonómiáját a helyi egyházhoz köti, b) létezik egy kommunió az egyházak között. Ez abból következik, amit fent is leírtunk, hogy az ortodox egyháztan felfogásában a keresztény élet lényegét az Eukarisztiában való részvétel adja. Abban jelenik meg Krisztus, és lesz az egész közösség Krisztus Testévé egy egészen egyedülálló és privilegizált módon. Isten jelenlétének a teljessége (az Igében Lelke által) jelen van minden Eukarisztiában, és így minden helyi közösségben, mely a celebráló püspök köré gyülekezik. A helyi egyházak ugyanakkor nem egymástól teljesen elszigetelt egységek, hanem identitásukat a közös hitből és ugyanazon igazságról szóló tanúságából nyerik.²⁶⁸ Ezen identitás egyik legegységesebb megnyilvánulása, amikor (a római egyház hagyományához hasonlóan) több püspök részvételével történik az új püspök szentelése és beiktatása, valamint a szinódusokon és

²⁶⁶ Ware, *Ibid.*, pp. 248-249.

²⁶⁷ *Ibid.*, p. 246.

²⁶⁸ Meyendorff, J., *Ibid.* p. 193.

zsinatokon való közös részvétel. Ezek a hitbeli és spirituális elemek adják a helyi egyházak kommunióját és nem egy adminisztratív vagy szervezeti struktúra. A kommunió azáltal is kiegyensúlyozásra kerül, hogy a helyi egyház nincs más külső autoritásnak alárendelve.²⁶⁹ Az igazság látható kritériuma tehát nem a külső hivatal, hanem az a belső konszenzus, melynek kifejeződése a szinódus, a zsinat és általánosabban a kommunió. Ugyanakkor ez a konszenzus sem egy helyi egyházon kívül vagy fölött álló jelenség, hanem az egyházak konszenzusának a kifejeződése.

(1.2.1.15) Világhoz való viszonya

Az ortodox teológia számára a világgal való viszony alapja az, hogy egzisztenciálisan részt vesz benne. Ugyanakkor az egyház missziója nem abban áll, hogy “megszólítja” a világot, hanem hogy teljesen együtt érez vele (*com-passion*).

²⁶⁹ Ibid. p. 193.

(1.2.1.2) Neo-protestáns (pünkösdi-karizmatikus) egyházak

A pünkösdi-karizmatikus egyház elterjedtsége és hatása miatt a legújabb egyházmodellek közé tartozik. A hagyományos egyházban felnőtt keresztény kívülálló megfigyelőként is arra a következtetésre juthat, hogy szellemiségükben, aktivitásukban és tanúságtevő lendületükben is az Apostolok Cselekedeteiben és a különféle Levelekben leírt ősegyházzal találkozunk. Ezt az első és felszínes benyomást a statisztikák is bizonyítják. Szemben a “történelmi”²⁷⁰ (katolikus és protestáns) egyházakkal, amelyek létszáma csökken vagy stagnál (Európában és Észak-Amerikában mindenképp²⁷¹), a pünkösdi-karizmatikus egyházé növekszik. Míg 1970-ben mindössze 74 millió pünkösdi-karizmatikust tartott számon a statisztika, azaz mindössze 6%-t a kereszténységnek, addig 1997-ben számuk elérte a 497 milliót, azaz az összes 27%-át (ez több mint a protestánsok és anglikánok összesen). Előrevetítések szerint 2025-re pedig számuk jóval az 1 milliárd fölé emelkedik, ami 45-50%-át, közel felét fogja alkotni az összkereszténységnek.²⁷² Nemcsak ezek az adatok sarkallnak arra, hogy röviden számot adjunk egyháztanukról, hanem az is, hogy mint vallási jelenség a kereszténység egy domináns kifejeződési formájává vál(hat)nak hamarosan. Tudatában annak, hogy egy alig több mint száz éve induló és terjeszkedő mozgalomról van szó, mint egyházformát és ekkleziológiát nem hagyhatjuk figyelmen kívül.²⁷³

Ezeknek a lenyűgözően gyorsan terjedő egyházaknak nincs kifejezett ekkleziológiájuk. A pünkösdi-karizmatikus egyházak természetéből kifolyólag egy laza és embrionikus egyházformák, amelyek, mihelyt egy stabil intézményi formát öltenek, egészen mások lesznek, mint önmaguk. A róluk fellelhető szakirodalom inkább a

²⁷⁰ Szándékosan használom ezt a köznyelvben *elterjedt* kifejezést, tudatában annak, hogy elnagyolt és félrevezető minden szempontból.

²⁷¹ <http://www.magyarkurir.hu/hirek/nott-katolikusok-szama-vilagszerte>

²⁷² Anderson, H. A., “Introduction: World Pentecostalism at a Crossroads”, *Pentecostal after a Century: Global Perspectives on a Movement in Transition*, *Journal of Pentecostals Theology*, Supplement Series, 15, 1999, p. 19.

²⁷³ Vannak olyan katolikus misszionáriusok (pl. Nemeshegyi Péter SJ, aki 37 évet töltött Japánban vagy Mustó Péter SJ, aki 12 évet élt Kolumbiában), akik szerint ezek a statisztikák és ezek a prognózisok nem hihetőek. Szerintük ezek a csoportok „felduzzasztják” hívek számát a statisztikákban. Igaz, az USA-ban, Dél-Amerikában és Dél-Koreában sokan vannak, de USA pénzeléssel. A dél-amerikai terjedésnek az egyik oka, hogy így akarták ellensúlyozni a felszabadítás teológiájának mozgalmát, mert akik ilyen karizmatikusan imádkoznak, azokat el lehet vonni a társadalmi sturktúrák változtatásának mozgalmától.

társadalomtudományok (szociológia, pszichológia, antropológia) felől érkezett (narratív és deskriptív formában), és kevésbé az analitikus teológia részéről. Nem voltak zsinataik és nincs központi Tanítóhivatal. Harvey Cox²⁷⁴ megfogalmazása szerint ennek egyik oka az (is), hogy egy pünkösdi-karizmatikus egyház(közösség) szegletköve “az aktuális vallási élmény”. Társadalmi perspektívából nézve a jelenséget három szint különíthető el: a) vallási és pszichológiai (teljes participáció), b) kulturális (a teljes inkulturáció jellemzi), c) és szervezeti (bizonyos egyházi struktúrákkal rendelkezik).

Személyes szinten kíván elköteleződést és a keresztséggel (melyben a Szentlelket kapja meg a tag) egyszerre felkészül arra, hogy tanúságtevőként hirdesse, amit megtapasztalt (azaz, hogy mekkora dolgot művelt vele az Isten). Ez a személyes megérintettség (istenélmény) egy személyes Istennel hozza kapcsolatba, aki része lesz a mindennapi életének, akivel állandóan foglalkozni kell és “új feladatot” ró az egyénre. Ennek a feladatnak a lókusza mindenekelőtt a család, ahol férj és feleség egymás számára is tanúságtevőként jelennek meg, de ugyanúgy a gyerekeik, barátaik, munkatársaik számára. Fő feladat, hogy úgy éljenek, hogy a gonosz minél inkább életterükön kívül lokalizálódjon, a megbocsátásra való készség állandóan jelen legyen, és átéljék, hogy a jó és rossz szellemek harcának részesei²⁷⁵.

A pünkösdi-karizmatikus egyház belső szervezeti és tanításbeli flexibilitásából adódóan bárhol képes inkulturálódni, ahol megjelenik, és olyan alapvető kérdésekre tud válaszolni, amelyek a helyi lakosságot érintik. Azáltal, hogy helyi elemeket (pl. koreai vagy dél-amerikai hagyományos vallási praktikákat) is képesek beemelni a gyakorlatba, a résztvevők sokkal inkább érzik magukénak, mintha az “felülről” érkezne. Ez ott válik leginkább nyilvánvalóvá, ahol emberek tömegei a rurális szocializációból egy urbanizációs folyamat közepén találják magukat. A hagyományos dél-amerikai sámáni gyógyítások formáját így öltötte magára a pünkösdi-karizmatikus egyház kézzel a történetgyógyítás példáján, melynek formuláját a Szentlélek közbenjárásért történő fohász adja.²⁷⁶ Arra a kérdésre, hogy egy keresztény sámánizmus teológiailag

²⁷⁴ Cox, H., *Fire from Heaven: The Rise of Pentecostal Spirituality and the Reshaping of Religion in the Twenty-first Century*, Cambridge, MA, Addison-Wesley Publishing, 1995.

²⁷⁵ Poewe, K., szerk. *Charismatic Christianity as a Global Culture*, Univ. of South Carolina Press, 1994, p. 86.

²⁷⁶ Cox, Ibid. p. 224-225.

értelmezhető-e, Cox igennel válaszol, miszerint a tagok egy primér spirituális (*primal spirituality*) élményen esnek át, amely ötvözi a hagyományost és a modernt.²⁷⁷

Az Afrikában korábban elterjedt neo-konzervatív katolikus *Legio Mariae* irányzat hasonló inkulturációról tesz tanúságot. A latin mise keretében végeznek sámánikus gyógyításokat, ördögűzéseket, próféciaik hangzanak el, álmokat és víziókat értelmeznek. Azzal, hogy a helyi népcsoportok (törzsek) kultúrájának számtalan elemét ötvözik, nagy tömegeket képesek vonzani. A hagyományos kultúra és a keresztény elemek megfelelő keveréke adja a hitelesség és elköteleződés normáját.²⁷⁸

A pünkösdi-karizmatikus egyházak gyors terjedésének egy másik oka a kongregacionista mobilitás. Nincs egyetlen, jól definiált doktrína, istentiszteleti forma vagy szolgálat. A mozgalom (egyház) magában foglal különféle helyi csoportokat, gyülekezeteket vagy kongregációkat, melyek sok esetben egy karizmatikus személyt ismernek el és tisztelnek alapítónak vagy tekintélynek (Gaston Barnabas, Thomas Ball Barratt, Daniel Berg, Gunnar Vingren, Ivan Voranov),²⁷⁹ aki ugyanakkor megtartja saját gyülekezetét, és csak afölött rendelkezik szervezeti "hatalommal". Csoportok különféle módon kapcsolódnak egymással, lehet szoros vagy laza, akár el is szakadhatnak egymástól. Mivel intézményi struktúráik nem zártak, a fluktuáció lehetősége adott és ez nem jelenti azt, hogy továbbra ne tartoznának a pünkösdi-karizmatikus "nagy családdhoz."²⁸⁰

A vezető szerephez jutás nem a tanulmányokon (formalitáson és professzionalizmuson) alapszik, hanem a karizmatikus hatásosságon, aminek következtében képesek voltak vezetők sokaságát kitermelni, mobilizálni és kisebb-

²⁷⁷ "Pentecostalism in Korea, and elsewhere, while tapping into a very ancient spiritual cosmology find itself, paradoxically, on the leading edge of both Christian theological reflection and Western medical research. In so doing it is evidently fulfilling the first condition for the success of a new religious movement: it is helping people recover vital elements in their culture that are threatened by modernization." (Cox, p. 228.)

²⁷⁸ Schwartz, N. "Christianity and the Construction of Global History: The Example of *Legio Mariae*", in Poewe K. Charismatic Christianity ..., p. 134-174.

²⁷⁹ Ide lehetne sorolni a magyar alapítású és nagy sikernek örvendő "Hit gyülekezetét" Németh Sándor alapítójával, amely Magyarország negyedik legnépesebb keresztény egyháza.

²⁸⁰ Lehman, D., *Struggle for the Spirit: Religious Transformation and Popular Culture in Brazil and Latin America*, Cambridge: Polity Press, 1996, p. 126-127.

nagyobb közösségeket²⁸¹ alapítani pl. Dél-Amerika-szerte. Ilyen és hasonló egyházak (közösségek) teljes körű feltérképezése mára szinte lehetetlené vált. Egyrészt, mert sok csoport vagy kongregáció felekezetté nőtte ki magát, mások pedig túl gyorsan szakadnak ki egymásból és alkotnak újabb és újabb csoportosulásokat. Hollenweger²⁸² ebben a 25 évenként bekövetkező folyamatban számos beazonosítható és leírható lépést különböztet meg. A folyamat végén a legtöbb felekezet az Egyházak Világtanácsának a tagjává válik, de követve a karizmatikus csoportok megújulási törekvésének szellemét, újra és újra szakadás következik be, amiből újabb és újabb csoportok születnek. A folyamat ebben a mértékben és formában (bármennyire hat is újként) a “történelmi” egyházak számára ekkleziológiai szempontból mindenképp érdekes jelenség.²⁸³

(1.2.1.2.1) Az egyház természete, önértelmezése

Mint említettük, a pünkösdi-karizmatikus egyházak, csoportok, felekezetek pluralitása nem engedi, hogy egy egységes és jól definiált ekkleziológiáról beszéljünk. Ahogy a kommunió típusú ekkleziológiák is inkább egyháztannal foglalkozó teológusok műveiből (mintsem egy szisztematikus doktrínából) állnak össze, úgy egy pünkösdi-karizmatikus ekkleziológia is csak hasonlóra vállalkozhat. Ha az eddig meglévő

²⁸¹ “It is with this wider range of promises and services, and this reduced set of formal and professional demands, that the pentecostals have swept through large sectors of Latin American society”. (Poewe, Ibid. p. 77-78.

²⁸² Hollenweger, W., “Crucial Issues for Pentecostals”, in Anderson, H. A. p. 186-188.

²⁸³ Mivel legtöbb pünkösdistá egyház az Egyesült Államokban alakult és onnan terjedt tovább, a legtöbb rájuk vonatkozó elemzés is ott született. Hollenweger egy 1914-ben történt gyülekezéssel példázza ez egyházak esetét, amelyen 300 pünkösdistá lelkész és világi hívő vett részt, húsz államból és más országokból. Az összejövétel okát öt pontban jelölték meg: 1) az egységes tanítás szükségessége, 2) az elkezdett művek megőrzése, 3) külföldi missziókban való érdekelttség, 4) a lehetősége annak, hogy egy közös névvel jelöljék magukat, 5) egy közös bibliaiskola szükségessége. A találkozó végén közös nevet adtak az eseménynek és maguknak: “Isten gyülekezeteinek az általános tanácsa” (*The General Council of the Assemblies of God*). A találkozón az is kiderült, hogy a legtöbb képviselőnek nem volt szándékában újabb és újabb csoportot vagy szektát létrehozni, de annál inkább megvolt a hajlandóság arra, hogy valamilyen szervezeti egység kösse össze őket a szolgálatban és törvényesen, ugyanakkor megőrizve minden kongregáció teljes önkormányzatát és önfenntartását. “The type of government adopted by the new church was essentially congregational, whereas the earlier southern groups had developed strongly episcopal forms. In general the Assemblies of God represented the ‘Baptistic’ type of pentecostal church while the older ones were of the ‘Methodistic’ type. The Assemblies of God developed a creed or declaration of faith and in fact explicitly rejected the World Council of Churches.” (Hollenweger, W. p. 514-517.

kategóriák szerint formalizáljuk, akkor egy absztrakt egyháztant kapunk. Ennek az értelmező próbálkozásnak pedig épp az a lényege, hogy rámutasson a 21. századi keresztény számára is, hogy van az “egyház lenni” fogalomnak másféle mai megvalósulása is.

A pünkösdi-karizmatikus önértelmezése szerint az egyház “Krisztus Teste, Isten lakóhelye a Szentlélek által, isteni küldetéssel, hogy beteljesítse a nagy (magasztos) küldetést. Minden hívő, aki a Lélekből született, tagja az Elsőszülöttek Egyháza Általános Gyülekezetének” (Ef. 1, 22-23; Zsid. 12, 23).²⁸⁴ A pünkösdi-karizmatikus egyház egyfelől az a hely, ahol találkozhatunk Jézus Krisztussal a Lélek által és benne üdvösséget nyerhetünk. Másfelől az az ágens, melyen keresztül az üzenet és a találkozás lehetősége hirdettetik tanúságtevői által. A közösség alapításában megtalálhatók bizonyos doktrínák, amelyek lehetnek formálisan írottak vagy csupán a nyelvhasználatba és liturgikus praktikákba beágyazottak. Ezek legtöbb esetben azonosak vagy hasonlóak más egyházak (akár történelmi) önmeghatározásával, de sajátos értelmet nyernek a pünkösdi-karizmatikus használat által.

A szentíráshoz való viszonyukban nagyon hasonlítanak a legtöbb protestáns (16. században elszakadt) egyházhoz: a pünkösdi-karizmatikusok a Biblia szerint élik az életüket, naponta olvassák és legtöbb részét kívülről tudják. Szavai átszövik imáikat és egyéb írásaikat.²⁸⁵ A “biblia mondja”- kijelentés igazolja és megerősíti az életről alkotott meggyőződésüket, irányítja morális ítéletüket és cselekedeteiket.

Hitvallásuk személyes tapasztalatra épül, és ezáltal válik doktrinális teológiai igazsággá:

- 1) Jézus Krisztus a megváltó (Jn 3, 16),
- 2) a keresztségben elnyerjük a Szentlelket (Ap Csel 2, 4),
- 3) Jézus Krisztus a gyógyító (Jak 5, 14-15),
- 4) Krisztus második eljövetele közel van (1 Thessz 4, 16-17).

²⁸⁴ *Statements of Fundamental Truths of the Assemblies of God*, U.S.A, in Hollenweger, (1916), Ibid. p. 515.

²⁸⁵ Hollenweger, Ibid. pp. 321-2.

Ez a négylépcsős séma adja világosan és tisztán a pünkösdi-karizmatikus teológia logikáját, és ez a négy elem köti össze a legtöbb karizmatikus közösség, csoport, kongregáció alapélményét és ethosát²⁸⁶.

Az eszkatológia fontos szerepet játszik a valóságról alkotott felfogásukban, mivel legtöbb közösség születése egy parúziaváráshoz köthető. A mozgalom rendszeresen használja a közvetlen “eljövetel” nyelvezetét (The Bridal Call, I Come Quickly, Maranatha, The End-Time Messenger stb). A világról alkotott képzetük negatív: a gonosszal való küzdelem színtere, az antikrisztus okozta szakadék helye, amely világ azonban eltűnik, és új születik, az új Jeruzsálem stb. Énekeik és imáik a vég közelségéről beszélnek, mennyország és pokol olyan valós helyek, ahol mindenkinek helye van. Az istentiszteleten való részvétel az eszkatonban, a transzcendens Isten Országában való részvételt jelenti.

Abban tér el a legtöbb hagyományos teológiai felfogástól, hogy központi szerepet a Szentléleknek tulajdonítanak. A Lélek jelenléte, akárcsak az Apostolok Cselekedetiben (2, 1-4) az egyház születésekor, a keresztény közösség paradigmatis alapélménye. Ennek analógiájára történik a keresztségben való részesedés mint primér keresztény tapasztalat. A Lélekről való tanítás és az ebből következő spiritualitás meghatározza az egyházzal szemben egy “dinamikus és örömteli” egyházfelfogást tükröz a mai korban. Sőt, az istentisztelet alatt megtapasztalt Lélek adja az “igaz” egyház referenciáját. Az egyház az istentiszteletben válik valóra. Ahogy a tapasztalás kategóriája lényeges abban, hogy a pünkösdisták spiritualitást (és az ebből fakadó istentiszteletet) megértsük, hasonló módon az istentiszteleti gyülekezet a kulcsa az egyház teológiai megértésének. Az egyházi gyülekezet egy misztikus találkozás és az istentapasztalat színtere.²⁸⁷ Ez a találkozás mediatizálja a közvetlen isteni jelenlét érzését, mely a gesztusokban, rituális cselekedetekben és különféle szimbolikus funkciókban mutatkozik, legtöbbször spontán módon.²⁸⁸ Ez a Lélek által eltöltött közösség ad lehetőséget arra, hogy az egyházzal

²⁸⁶ Dayton, W. D., *Theological Roots of Pentecostalism*, London, The Scarecrow Press, 1987, p. 22.

²⁸⁷ Kärkkäinen, V.-M., *An Introduction to Ecclesiology: Ecumenical, Historical and Global Perspectives*, Downers Grove, Ill., InterVarsity Press, 2002.

²⁸⁸ Albrecht, E. D., “Pentecostal Spirituality: Looking through the Lens of Ritual”, *Pneuma* 14, 2, 1996, in Hollenweger Ibid. 70-71.

különbé teológiai értelmezés szülessen. Két teológiai jellemzője van az egyháznak (közösségnek) tehát: a “karizmatikus kommunió” (*charismatic fellowship*) és a Lélek jelenléte.

Kärkkäinen szerint a karizmatikus kommunió az egyház alapvető modellje. A közösséget a Szentlélek hozza létre, amelyben a Szentlélek közös megtapasztalása formálja a tagokat Krisztus Testévé. Miközben a protestánsok egyháza az Igére épít vagy a katolikusoké az Eukarisztiára és kultuszra, addig a pünkösdi-karizmatikus egyház a Szentlélekben összegyűlt közösség, következésképpen aktív és participatorikus a résztvevők számára.²⁸⁹

A Lélek jelenléte által áthatott közösség a hiteles kép a pünkösdi-karizmatikus egyházak számára, amely az “ekkléziológiai pneumatológiára” épít, azaz, mindannyian a Lélek által Istenben és Krisztusban egyek vagyunk. A Lélekkel való találkozás nem egy individuum privát találkozása, hanem mindig egy közösségi, egyházi találkozás. Ez nem jelenti azt, hogy Lélek jelenlétét tagadnák a teremtésben és a történelemben, hanem hogy az egyházi közösség az a privilegizált hely, ahol a Lélek található²⁹⁰. “Krisztus nincs jelen köztünk testében, de Krisztus “testi” jelenléte a földön az egyház. A Lélek tölti be Krisztus fizikai hiányát az egyházban, így lesz az a ‘Szentlélek templomává’, a Lélek különleges színterévé.”²⁹¹

Ebből a pneumatológiai értelmezésből következik, hogy az egyház nem egy szűk, homogén közeg, hanem egy dinamikus és inkluzív közösség, amely határokon átvívelően összeköt embereket, olyan gyógyító közösséggé amelyben Isten ereje Krisztusban megérinti az embert, következésképpen a testi és lelki gyógyulásért végzett ima az istentisztelet része²⁹². Főként az Eucharisziában kell ennek történnie, ahol a kiengesztelődés történik. A Lélek teszi valóssá Krisztus igazságát a közösségben,

²⁸⁹ “This understanding of the Church entails empowerment of individuals with the Spirit, active participation of people in worship, participation of laity in church ministry and in the world, experience of charismatic actions of God, restoration of apostolic signs: healing, miracles, prophecy, speaking in tongues and inculturation into the values and meaning of people.” Kärkkäinen, *Ibid.*, p. 77-78.

²⁹⁰ Chan, S., “Mother Church: Toward a Pentecostal Ecclesiology”, *Pneuma: The Journal of the Society for Pentecostal Studies* 22, 2 (2000), p. 198.

²⁹¹ “Christ is no longer bodily present and the only ‘bodily’ presence of Christ in the world is the church, his body ... The Spirit takes the place of Christ’s physical absence in the church, thus making the church the ‘temple of the Spirit’, the special locus of the Spirit’s presence.”

²⁹² Chan, *Ibid.*, p. 188.

amelyen keresztül találkozhatunk a transzcendens igazsággal, ami a közösségi élet dinamikája lesz. Az teszi a közösséget eszkatologikussá, hogy az a transzcendens és eszkatológiai valóság jelenlétében él. Az egyház a tagjaiban találkozik azzal, aki túl van a történelmen, de ami általa aktualizálódik a történelemben.²⁹³

(1.2.1.2.2) Szervezeti struktúrája

A pünkösdi-karizmatikus egyházak szervezettsége nagy változatosságról tesz tanúságot a kicsitől, az informális kongregacionistán át egészen a részletekbe menő strukturált felekezetekig. A Belém-i brazil *Isten Egyházának Gyülekezete*²⁹⁴ például olyannyira strukturált, hogy szervezete inkább a protestáns vagy katolikus egyház struktúrájához hasonlít, mintsem egy kezdeti karizmatikus gyülekezetéhez. Formájában a piramis alakú hierarchiához hasonlít, melynek élén egy lelkész-elnök (*pastor-president*) van, aki maga hozza meg a végső döntéseket. Mellette állnak azok a segítő tagok, akik alacsonyabb vagy kisebb hivatalokat töltenek be, akik azáltal érzik magukat az egyház vezető tagjainak, hogy kifejthetik véleményüket az aktivitásokkal és szervezeti kérdésekkel kapcsolatban. Ezen központi hivatalok szervezeti felügyelete (joghatósága) alá tartozik régióként vagy országonként akár 200 lelkész is, akik ellátják közösségeiket. Minél nagyobb, régibb és szervezettebb egy ilyen egyház, annál valószínűbb, hogy van papnevelő intézete egy Központi Templomhoz csatolva (*Central Temple*), ahol tanulni lehet a doktrínát és a liturgikus cselekményeket. A fizetett lelkészek legtöbbször fő állásban teljesítenek egyházi szolgálatot: istentiszteleteket tartanak, keresztelnek, temetnek. Erős a szociális és nevelési struktúra, általában legalább tíz ilyen jellegű intézményt működtetnek: adminisztráció, evangelizáció, pénzügyi, pasztorális tanácsadás, kórházi lelkészség, társadalmi segítségnyújtás, média és kultúra, tervezés és technikai támogatás, zene és egyéb munkák²⁹⁵.

²⁹³ Chan, *Ibid.*, p. 184-96.

²⁹⁴ Chestnut, A.R., *Born Again in Brazil: The Pentecostal Boom and the Pathogens of Poverty*, New Brunswick: Rutgers University Press, 1977, p. 130.

²⁹⁵ *Ibid.*, p. 134.

A pünkösdi-karizmatikus egyházak legtöbbszörében fellelhetők a fent megnevezett funkciók, legtöbb esetben csak az elnevezések változnak. Ami kifejezetten az amerikai egyház(ak) által favorizált és mindenütt elterjedt szervezeti modell: a participáció. A lelkészt szervezői munkájában számtalan önkéntes segítő vagy segítőcsoport támogatja, akik időlegesen vagy állandó jelleggel látnak el napi aktivitásokat, mint például a hétköznapi egyházközségi tevékenységek megszervezése és lebonyolítása: katekézis, etika és rendszabályok, kórus próba, ifjúsági csoportok, kórházi betegek látogatása stb. Sok helyen megjelenik a diakónus szerepe, aki hol fizetett, hol önkéntes alapon dolgozik, de lényegében a lelkész és a hívek közt foglal helyet a gyülekezetben. Az egyházra jellemző, hogy kommunikációja kifelé a tagjai által történik: önkéntes munkások, idősek és ún. misszionáriusok (számtalan ilyen látni nagyvárosok utcáin) akár személyes megszólításokkal, akár programismertető füzetek osztogatásával igyekeznek minél több embert elérni. Az a tapasztalat, hogy a pünkösdi-karizmatikus egyháza tagjai 80%-ban aktívan vesznek részt az istentiszteletek körülotti szolgálatban és egyéb más feladatok ellátásában, aminek köszönhetően magukénak érzik közösségüket, és ez méltóságukat is erősíti.²⁹⁶

A lelkészek kiképzése, mint említettük, közösségenként, felekezetenként változik. A jelenlegi gyakorlat szerint, akik csak tehetik, az Egyesült Államokba küldik a jelölteket, ahol komoly akadémiai képzésben részesülhetnek, a kevésbé fejlett országokban a színvonal és lehetőség is nagyon változó.

(1.2.1.2.3) Kik a tagok?

A pünkösdi-karizmatikus és általában a szekta jellegű karizmatikus egyházak tagjai Dél-Amerikában és általában a harmadik világban (ahol leginkább terjed) a szegények.²⁹⁷ Olyan körülmények között, ahol a társadalmi struktúrák fogva tartják az egyéneket (korlátozzák jogaikat és nincs kitörési lehetőség), a Lélek ajándékai hihetetlen nagy gazdagságként jelennek meg a családokban, rokoni és baráti

²⁹⁶ Ibid., p. 140-41.

²⁹⁷ Lehman, Ibid., p. 210.

viszonyokban. A szegények nem egymás kizsákmányolói lesznek, hanem egymás sorstársai, testvérei, akik arra kapnak hivatást, hogy mindenben segítsék egymást. A hívők, akiknek a kétharmada nő,²⁹⁸ egymást segítő és bátorító szövetségesként dacolnak a kilátástalan helyzettel, jövővel. Órákon át képesek együtt énekelni és imádkozni, mert találnak egy olyan szakrális időt és teret az életben, melyet nem kötnek a társadalmi törvények, és azon a valóságon felülemelkedve közvetlen kapcsolatban kerülhetnek a Teremtővel. Miközben a “történelmi” egyházak vezetői politikai (legtöbbször jobboldali vagy baloldali) programokkal állnak a híveik előtt jobb jövőt ígérve, addig a pünkösdi-karizmatikus lelkészek hétköznapi átalakulást mozdítanak elő azáltal, hogy beszédjükben az evangéliumot összekötik az emberek hétköznapi tapasztalatával, mellőzve minden absztrakciót.²⁹⁹

Nálunk vagy más, környező fejlődő országban ezek az egyházak a vallásosságra érzékeny középosztályt célozzák meg, mellőzve a szegényeket. Mivel szekta jellegű, zárt közösségekként működnek, ezért eltávolodnak a szegényebb közösségektől, magukévá téve az evangéliumok anyagi jólétet igazoló interpretációját.³⁰⁰

(1.2.1.2.4) Belső tevékenység (szolgálat, misszió)

A pünkösdi-karizmatikus egyházak tevékenységét röviden már ismertettük a braziliai Belém felekezet esetében. Ami a liturgiát, a gyülekezeti ünneplést illeti (azaz a belső kommunikációt) egyeseknél felfedezhetünk sztenderd pünkösdi-karizmatikus

²⁹⁸ A harmadik világ nyomornegyedeiben a nőknek különleges szerepük van. Ritka az, aki 40 éves korára ne szülne 8-10 gyereket, legtöbbször 3-4 apától. Az apák pénzkereset miatt gyakran hiányoznak a családok életéből, hónapokig vannak távol az otthonuktól miközben az élet zajlik. A nyomor és éhhalál elől legtöbb nő úgy menekül, hogy minden olyan férfit befogad, aki akár minimális összeggel, de néha csak a “felöltt” jelenlétével segíteni tudja őt. Egy közel egy milliós nyomornegyedben könnyen előfordul, hogy mindenki mindenkinek rokona, egy férfinak 3-4 családban vannak gyerekei, aki nagyobb életfordulókön megfordul gyermekei életében, de végül az anya az, akik számon tartja, gondoskodik és felneveli gyerekeit. Miközben a férfiak fluktuálnak, a nők jelentik a családot és képezik a stabil társadalmat. Ezért (is) kell akkora gondot fordítani a nők nevelésére és segítésére a harmadik világ szegényei közt.

²⁹⁹ Ibid., p. 167.

³⁰⁰ Hollenweger, Ibid., p. 188-190.

elemeket, melyek a lelkész személyiségi stílusával és a helyi igényekkel keverednek. Akkor is, ha első látásra a spontaneitás és informális jelleg jellemzi a cselekményeket, legtöbb esetben jól koreografált liturgiáról van szó.³⁰¹ A sajátos istentiszteleti elemek azok, amelyek legtöbb esetben a gyülekezeteket megkülönböztetik egymástól, és identitást kölcsönöznek a tagoknak. Rítusaik kidolgozásában gyakran az ősegyházbeli (pl. a páli levelekben szereplő) közösségek életéhez hasonlítanak, amint egy kreatív inkulturációt tükröznek. Leonardo Boff bázisközösségekre alkotott fogalma: *ecclesziogenezis* ezekre sokkal inkább illik, mint a katolikus egyházon belüli csoportosulásokra, vélik egyesek.

Az igehirdetés nyelvét úgy írja le Cox, mint a vallási lelkesedését, teleshíve csodás eseményekkel, melyek kívülálló számára a hiteltelenség határán mozognak abból kifolyólag, ahogyan egyes személyek belső átalakulását írják le. A tanúságtételeket tehát nem jellemzi a kritikus és elemző forma, a kommunikáció ereje sem a meggyőzésben, sem az argumentációban, hanem a narratívában áll. Az alkalmazott hiperbolák a célnak megfelelően azokat az érzelmeket hivatottak előidézni a beszélőben és hallgatóban, mely a megtérés eseményében lejátszódott. A vallási nyelvezet szimbolikus, s mint ilyen, akár írásos, akár beszélt, azt kell reprezentálja, hogy ezekben a csodás eseményekben és átalakulásokban a Szentlélek működése érhető tetten. Ami a tagokat összeköti ugyanis, nem a doktrína, hanem a tapasztalat³⁰². Az igehirdetés stílusa közvetlenül kommunikál épületes erkölcsi és spirituális üzeneteket a hallgatóknak. Nem jellemző a Biblia történelemkritikai módszerének az alkalmazása, helyette a jelenkori, mindennapi szabad asszociációknak ad teret. A bibliai események és személyek állnak követendő példaként, analógiaként pedig arra szolgál, hogy megértsük általa, hogy mi történik itt és most a világban. Az európai kultúrában kevésbé jellemző ugyan, de az "afro" közösségekben az igehirdetés gyakran érzelmi, repetitív, ritmikus párbeszéddé alakul át a lelkész és a gyülekezet között, mely a végére egyfajta közös vallási tapasztalattá vagy élménnyé fejlődik hangos felkiáltásoktól, allelujáktól vagy ámentől kísérvé.

³⁰¹ "The preacher leads the service in his own initiative: if there is a liturgical sequence it is certainly not as precisely codified as that of the Catholic Mass or and Anglican service". (Lehman, *Ibid.*, p. 136.)

³⁰² Cox, *Ibid.*, p. 67-72.

A nyelveken való beszélés a Szentlélek ajándéka, mely a kereszteléskor a Szentlélek közvetlen megmutatkozása. Ritualizált formában helyet adhat az eksztázisnak, miközben az alany idegenül hangzó, ismeretlen nyelven beszélni kezd. Ennek a vallási tapasztalatnak az archetipikus formáját a pünkösdi eseményben rögzíti az újszövetségi Szentírás: “és betöltötte őket a Szentlélek ...” (Ap Csel 2, 4). Cox elemzésében kiemeli, hogy ezekben a modernkori vallási jelenségekben ugyanazok az érzelmi formák jelennek meg, mint más primitív vallások esetében leírt jelenségeknél: a *primér nyelv* használat (eksztatikus felkiáltások formájában), *primér áhítat* (misztikus tapasztalat, transz és gyógyulás), *primér remény* (megrendíthetetlen remény a szebb jövőben).³⁰³ Elemzők és megfigyelők³⁰⁴ szerint a transzcendens mutatkozás, amely az emberi létezés leginkább vallási karakterét adja, épp ebben a felszínen bizarrnak tűnő jelenségben fedezhető fel. Ez a megfigyelés főként a nyelv adományára vonatkozik. A pünkösdi-karizmatikus egyházak a nyelveken való beszélést tartják alapnak, azaz ahogyan megtapasztalják azt, hogy egy közösség képes a nyelvek határain túlmenően is együtt imádkozni. Ez összeköti a tagokat és - amint ők mondják - egy igazi szeretetközösséget (kommuniót) hoz létre. Másrészt ebben látják a közösség legdemokratikusabb megnyilvánulását is, amikor a tanult és tanulatlan (lelkész és laikus) egyaránt tanúságot tehet a Szentlélek ajándékáról, mely nem kötődik emberi érdemhez.

A zene a legfontosabb eszköz arra, hogy a fent leírt érzelmeket előidézzé a közösség tagjaiban. Amit tapasztalnak, azt értelmezni kell, a zene pedig önmagát értelmezi. Nem meglepő, hogy egy pünkösdi-karizmatikus istentisztelet lényegi részét képezi. Hasonlóság van ugyanakkor az istentiszteleti zene és a “jazz logikája” közt (melyek kölcsönösen hatnak egymásra), hisz mindkettő célja, hogy a közösségi tapasztalatot megjelenítse és átadhatóvá tegye. Mindkettőben fellelhetők a zenei alaphangok, melyek a zenét azzá teszik ami, de mindkettő helyet ad a Lélek-vezette improvizációnak is, mely a közösség spontaneitását és élményét önti formába³⁰⁵. A

³⁰³ *Pentecostalism* “has succeeded because it has spoken to the spiritual emptiness of our time by reaching beyond the levels of creed and ceremony into the core of human religiousness, into what might be called ‘primal spirituality’, that largely unprocessed nucleus of the psyche in which the unending struggle for a sense of purpose and significance goes on”. (Cox, *Ibid.*, p. 81)

³⁰⁴ *Ibid.*, p. 95.

³⁰⁵ *Ibid.*, p. 147.

jazzben való részvétel és a pünkösdi-karizmatikus istentiszteleten való részvétel sok analógiát mutat ezen a téren, ez is magyarázza, hogy az “afro” közösség mindkettőt sajátjának érzi. A résztvevők éppúgy feltöltekezve hagyják el az istentiszteleti helyet, akár egy koncerttermet, vagyis nem olyan hallgatóságként, aki a befizetett összegért jó alakítást kapott cserébe (*uses and gratifications*), hanem a participáció szellemében, mint akik aktív cselekvői voltak az eseménynek.

Egy másik jellemzője a pünkösdi-karizmatikus egyházaknak, hogy általában hisznek a gonosz személyes létezésében. A keresztény élet számukra nem csupán harc a “testtel”, a bennünk levő gonosszal, hanem a minket körülvevő gonosz erőkkel is.³⁰⁶ A pünkösdisták erre vonatkozó nyelvezete legtöbb esetben szó szerinti értelmet kap, kontextustól függ tehát annak megítélése, hogy az identifikáció mire vagy kire vonatkozik. A gonosz tematizálása szerves részét képezi a tanításnak, a különféle rítusoknak és napi kihívásként jelentkezik a tagok számára. Az egyén küzdelmében végső menedéket az egyház(közösség) jelent, következésképpen legtöbb felekezet rendszeres, akár heti *exorcizmust* (ördögüzést) nyújt a híveinek.³⁰⁷

A gyógyítás és csodavárás az előbb elmondott erőknek a keresztűzésében zajlik: a gonosz adja a betegséget és szerencsétlenséget, Isten az egészséget és jólétet. A köztük zajló harcban mi is részesülünk, és ami bennünk történik, azt tükrözi, hogy épp az Istent vagy a Gonoszt választottuk-e az életünkben. A gyógyulás Istentől jön, aki meggyógyult, abban Isten csodálatos művet hajtott végre³⁰⁸. Ha a gyógyulás sikertelen, akkor az a hitelenség oka és nem az Isten akarataé. Ennek a praxisnak a teológiája szorosan összekötődik Krisztus közvetlen jelenlétével (itt és most), ahogyan az az evangéliumokban is le van írva. Vagyis ahogy Jézus gyógyította környezetét, ugyanazzal az erővel gyógyít ma is, amikor a lelkész és a hívő gyülekezet segítségül hívja. Cox szerint a gyógyítás és csodavárás szintén a primér áhítat logikáját követi,

³⁰⁶ “We believe in the personality of the Devil who by his influence and power brought about the downfall of man and now seeks to destroy the faith of every believer in the Lord Jesus Christ.” - (Hollenweger citing the “Doctrinal Basis” of the Assemblies of God, Australia, *Ibid.*, p. 377.)

³⁰⁷ “God is a good God, and the devil is a bad devil. God’s will for you is good (health, riches, well-being); the devil’s will for you is bad (sickness, poverty, depression). Therefore make your choice for the good, for God!” (Hollenweger, *Ibid.*, p. 363.)

³⁰⁸ “Whatever your sickness and its cause may be, you know that it is an oppression by Satan, a work of the devil. Put your trust in Jesus Christ, who has come to destroy the works of the devil and to set free the oppressed, and you will be healed.” (Hollenweger, *Ibid.*, p. 358.)

vagyis azt, hogy emberi és közösségi teljesség csakis kívülről, a transzcendens szférából érkezhetsen, mert az ember önmagát saját erejéből nem tudja transzcendálni. Ez a megállapítás visszhangozza Ágoston és Tillich teológiájának azon kitételét, hogy az ember "szíve mélyén" vágyakozik a teljességre, az abszolútra. A megváltás-elképzelés szimbóluma ebben a vágyban ölt értelmet. Az egész(ség)re való törekvés szüli sok esetben a vallás és gyógyítás, különösen a csodás gyógyítás igényét. A primér áhítat vagy vágy a megváltásra felülír minden hitvallást, parancsolatot és liturgikus formát. Olyannyira az ember preracionális valóságában gyökerezik, hogy a gyógyítási rítusok, legyenek kaotikusak, hatékonyak vagy sem, mindig szakramentális jellegűek, az embereket közvetlenül hozzák kapcsolatba a gyógyító, megváltó Lélekkel.

Ami a szentségeket illeti, a pünkösdisták számára a keresztség az alapvető szentség, melyben Krisztussal eltemetkezünk és feltámadunk az új életre a Lélekben³⁰⁹. Legtöbb közösség vagy felekezet a keresztség ezen páli értelmezésében nem is tesz különbséget, csak annak gyakorlatában: hogy annak kiszolgálása bent (keresztelő medencében) vagy kint (folyóban vagy tóban) történik. Az Eukarisztiát illetően nincs egy egységesen kidolgozott teológiájuk, az utolsó vacsorát legtöbbször zwingli-i módon, azaz Jézus halálának emlékére ülik meg. Gyakorlati kivitelezése azonban sokkal formálisabban körülírt és meghatározott: szükséges a kenyér és bor, melyek által a tagok szimbolikusan részesülnek Jézus Krisztus isteni természetében, amikor az Ő halálára, feltámadására és második eljövetelére emlékeznek (azok, akik hisznek benne).³¹⁰ Ezt a formulát követve a cselekmény maga gyülekezetenként változik: vagyis, hogy milyen gyakorisággal vagy éppenséggel az istentisztelet melyik pontján. Vannak közösségek, ahol a lábmosás szertartása része az utolsó vacsorának és szinte szentségként kezelik, mások viszont nem.³¹¹ Az Eukarisztia megléte nem feltétele a közösség Lélekben való egységének és istentiszteletének.

³⁰⁹ The ordinance of baptism by burial with Christ should be observed as command in the scriptures, by all who have really repented and in their hearts have truly believed on Christ as Savior and Lord. In so doing, they have the body washed in pure water as an outward symbol of cleansing, while their heart has already been sprinkled with the blood of Christ as an inner cleansing. Thus they declare to the world that they have died with Jesus and that they have also been raised with him to walk in newness of life." (Hollenweger, *Ibid.*, p. 514. - *Statement of Fundamental Truths, Assemblies of God*, 1916, USA)

³¹⁰ *Ibid.*, p. 515.

³¹¹ *Ibid.*, p. 395-6.

A pünkösdi-karizmatikus egyházak erkölcsi normái aszerint változnak, hogy mennyire strukturáltak a tanításban. Legtöbb esetben van egy elkülönített idő, amit mindennapjaikban az Úrral töltenek (személyes ima, Szentírásolvasás stb.). Életvitelükben fontos a szexuális tisztaság megőrzése a házasságon kívül és szigorú azon belül, a tízparancsolat alapján állnak, de szigorúbbak a világi örömeiben való részvételt illetően (szekuláris tánc, zene, játékok használata). Ellenzik a katonai szolgálatot. Más felekezet, pl. az említett Belém Brazíliában, tiltja a szeszesital fogyasztást és a dohányt, ezáltal is elkülönítve magukat a vallástalan, erkölcstelen világtól. Az egyházi adó, legtöbb esetben a bevétel 10%-át jelenti (pl. nálunk a Hit Gyülekezeténél), van ahol rugalmas, de van ahol a tagság feltétele. Ez főként ott jelenik meg, ahol az igehirdetési retorika része a jólét felemlegetése, mint Isten ajándékának a jele.

(1.2.1.2.5) Világhoz való viszonya

A pünkösdi-karizmatikus egyházak kapcsolata a világgal egyházanként változó. Sok esetben nem egészen tudatos, amikor igen, akkor inkább a közösségi érdekek mentén való politikai programok iránt köteleződnek el. Az Egyesült Államokban inkább a konzervatív (republikánus) irányt támogatják, és nagyon szervezettek ezen a téren, míg Dél-Amerikában és más harmadik világbeli országokban a felszabadító politikai erők mellé állnak, de nem kizárólag és nem mindenütt. (A magyarországi Hit Gyülekezete az elmúlt húsz évben több politikai párt érdekében járt körbe kopogató cédulákkal.³¹²) Tagjaik társadalmi elköteleződése általánosságban véve magas (de országonként változó), és nemcsak az áldozatok mellett állnak ki, hanem a strukturális változást is sürgetik.

Összegzés: a pünkösdi-karizmatikus egyház (közösségek) egy újfajta, szabad egyházi mozgalomként jelentek meg az ekkleziológiában. Ezen egyházak szervezeti dinamizmusa és működése megelőz minden kidolgozott ekkleziológiát a szó akadémiai értelmében. Az intézményi elemek nem elválnak, hanem inkább azonosak a karizmatikus elemekkel. A szuperstrukturális felekezeti gyűjtőfogalmon belül

³¹² http://www.bpg.hu/?aloldal=1&kat_id=52&bejegyzes_id=354

(pünkösdi-karizmatikusok) számtalan független egyház (közösség), csoportosulás és kongregáció létezik, melyek anakronisztikus módon az első századi ősegyház embrionális formáját öltik magukra. Elnagyoltan úgy is mondhatnánk, hogy a pünkösdi-karizmatikus egyházak megjelenésükkel egyfajta “baloldali” ekkleziológiát jelenítenek meg a palettán, mintegy felhívva a “történelmi” egyházak figyelmét arra, ami bennük elhalványult vagy elveszett.

(1.2.2.) *Nem kommunió típusú tapasztalatok*

(1.2.2.1) *Tridenti modell (hagyományos katolikus)*

Több ízben szó esett már arról, hogy a tridenti zsinatot³¹³ (1545-1563) követően - a protestáns egyházszakadások következtében - a katolikus egyház mind tanításában, mind egyházszervezetében az egységre és központosításra törekedett. Bizonyos értelemben beszélhetünk nagy változásokról és különféle mozgásokról, itt-ott kifejezett megújulásról, mégis lényegében a középkori egyházkép vagy modell szerves továbbvitelét láthatjuk, mintsem egy teljes egészében megújuló valamit. Ennek nemcsak az eretnekségektől való félelem volt az oka, hanem az az egyszerű történelmi tény is (pl. politikai viszálykodások³¹⁴), hogy maga a zsinat több részletben zajlott, ülései sokszor évekig eltartottak, így határozatainak gyakorlati átültetése is évtizedeket váratott magára.

A 15. századtól sok minden gyökeresen megváltozott Európában: megjelentek az erős nemzetek (Anglia, Németország, Franciaország), és kialakult azok közvetlen befolyása a helyi egyházra. Emellett megváltoztak a társadalmi és szociális viszonyok, az új földrészek felfedezésével kitárult a világ Nyugat és Kelet felé egyaránt. A világról alkotott tudományos kép - melyet addig alapvetően az egyház értelmezett -,

³¹³ A trentói zsinat, melyet III. Pál pápa hívott össze 28 évvel azután, hogy Luther Márton tanait kihirdette, három ízben ült össze: 1545-7, 1551-2, 1559-63. Az egységes tanítás szempontjából számtalan ítéletet mondott ki, melyek elsősorban a protestantizmus által vallott tanokat érintették, miközben hosszan tárgyalta és évszázadokra meghatározta az egyház hivatalos tanítását a Bibliáról (kánon felállítása) és Szenthagyományról, az eredeti bűnről és megigazulásról, az Eukarisztiáról, a szentségekről és a szentek tiszteletéről.

³¹⁴ Jedin, H., *Kleine Konziliengeschichte*, Freiburg, Herder, 1960, p. 465.

megváltozott, gyors iramban terjedtek és lettek általánosan elfogadottá a Renaissance ideái és értékei, nem utolsósorban a reformáció szele teljes egészében végigsöpört egész Európán.

A zsinat egyetemes és “sikerés” implementációját mégis annak köszönheti, hogy szervezeti felépítését és jogi eljárás módját központosították. Mostantól kezdve (ahol csak lehetett) a pápa nevezte ki a bíborosokat és püspököket, nem a politikai uralkodó. Előírták az éves egyházmegyei és háromévenkénti tartományi zsinatokat. A püspököknek évente végig kellett járnia egész egyházmegyéjét, és a zsinat által előírt liturgikus és tanításbeli (katekézis) formulákat következetesen számon kellett kérni (tridenti hitvallás, római Missálé, breviárium). Továbbá nunciusokat neveztek ki, akik hasonló módon a tanítást interpretálták, és az egyházfegyelmet ellenőrizték. Központilag határozták meg a szemináriumok (kispapnevelő intézetek) formáját, órarendjét, napi programját stb.

(1.2.2.1.1) Az egyház természete, önértelmezése

A trienti zsinat, mely évszázadok óta egyedülálló teljesítményű volt az egyház történetében, teljes egészében római katolikus volt, amelyen nem vettek részt a reformátorok vagy protestáló egyházak. Következésképpen inkább a katolikus (jogi, strukturális és szentségi) identitást és integritást szolgálta, mintsem a párbeszédet és megbékélést más keresztényekkel. Sem doktrinális felfogásában, sem szervezeti eljárás módjában nem tolerálta a másságot, a plurális véleményt.³¹⁵ Visszatükrözte kora általános szellemiségét, azaz az egyházat kizárólagosan világi állam analógiájaként képzelte el, tökéletes társadalomként (*societas perfecta*), mely nincs alárendelve másiknak, és semmi se hiányzik szervezeti teljességéből. Bellarmin szt. Róbert, a zsinat nagy teológusa így fogalmaz: “olyan látható és kézzel fogható, mint a római polgárok vagy a Francia Királyság vagy a Velencei Köztársaság”³¹⁶. Ez a modell gyakorlatilag kizárólagossá vált a római katolikus teológiai használatban és sokan vannak, akik még

³¹⁵ Ibid., p. 470.

³¹⁶ Dulles, A., *Az egyház...* Ibid, p. 37.

ma is (a II. Vatikáni Zsinat után) tiltakoznak az egyház bármiféle más felfogása ellen, annak ellenére, hogy legalább 1940 óta több ízben paradigmaváltás történt ebben a tekintetben.³¹⁷ A katolikus teológia, főként az egyházatyák idejében és a középkorban egészen a 13. századig, viszonylag mentes volt az intézményességtől. Ennek pontos teológiai és szervezeti rekonstrukcióját az ortodoxiában mind a mai napig megőrzött koinónia közösségfogalma és a püspökök kollegialitása tanúsítja (Zizioulas egyháztanában bővebben láthattuk).

A trienti egyház (mint intézmény modell) természeténél fogva a látható kormányzati struktúrára helyezi a hangsúlyt, melynek fő megnyilvánulásai a jogi és hivatali hatalmon keresztül öltenek formát. Ezeket az intézményi elemeket soha senki nem tagadta vagy vonta kétségbe teljes egészében, és az egyház kétezer éves történelme is arról tesz tanúságot, hogy ezek az elemek ilyen vagy olyan formában mindig léteztek. Nincs egyház intézményi struktúra nélkül, melyben ne lettek volna papi szolgálattevők, elfogadott hitvallási formulák és az istentiszteletnek valamilyen általánosan elfogadott és hagyományként őrzött formái. Ám egyházattal foglalkozó teológusok minden korban elutasították az egyház teljes és kizárólagos azonosítását az intézményi jelleggel. Akik csak a jogi szempontok alapján írták körül az egyházat, azok könnyen estek a pápizmus, legalizmus vagy akár dogmatizmus csapdájába. Így történhetett, hogy a zsinati teológusok és egyházjogászok nagy valószínűséggel épp azokat az elemeket hangsúlyozták és emelték ki megfogalmazásukban, amelyeket a reformátorok (Luther, Kálvin stb.) támadtak. Az intézményes szemlélet az I. Vatikáni Zsinat körül és annak szellemében csúcsosodott ki, amely nemcsak megerősíti a tökéletes társadalom fogalmát, hanem dogmatikus konstitúciójában annak alkotmányát Jézus Krisztustól jövőnek definiálta³¹⁸.

³¹⁷ Ezt a megállapítást azzal szeretnénk kiegészíteni, hogy a volt kommunista országok sokkal erősebben őrzik ezt az örökséget, mivel a Nyugattól való elzártságuk idejére esik a II. Vatikáni Zsinat (1962-65), mely az egyházat számtalan képpel és jellemzővel illette. Ez utóbbi zsinat szelleme nagyon későn, ha, akkor is inkább elméleti szinten mintsem gyakorlatban érvényesült egyes egyházmegyékben.

³¹⁸ “Tanítjuk és kijelentjük: az egyház az igaz társadalom minden jellemvonásával rendelkezik. Krisztus nem hagyta ezt a társadalmat meghatározás és elrendelt forma nélkül. Ő maga hívta létre, és akarata határozta meg létezésének formáját, és adta meg alkotmányát. Az egyház nem része vagy tagja semmilyen más társadalomnak, és nem keveredik semmilyen más társadalommal. Annyira tökéletes önmagában, hogy az által különbözik minden emberi társadalomtól, és magasan felettük áll. (Dulles, *Ibid.*, p. 40.)

Az egyház mint intézmény legmarkánsabban a trentói zsinat katekizmusában (továbbiakban TK) van leírva,³¹⁹ mely ugyanakkor nem ad egyértelmű definíciót az egyházra vonatkozóan, következésképpen maga a fogalom is analóg marad. Amikor a dokumentum az egyházzal beszél, akkor elsősorban a hívők közösségét (gyülekezetét) érti alatta, akik a hit által az igazság és istenismeret világosságára hivatottak, hogy elkerülve a tudatlanság és tévedés sötétségét, az élő és igaz Istent imádhassák, és csak Őt szolgálják teljes szívükből.³²⁰ Az egyház teljesen különbözik ugyanakkor minden más világi társadalomtól, mert maga Isten hívta létre, és a Szentlélek által gyűjti egybe tagjait (TK, 98). Külsőleg, az egyház látható társadalomként (*societas*) jelenik meg, melyben a tagok Jézus Krisztusnak szentelik magukat, és ebben az értelemben ez nem a hit tárgya, annyiban viszont az, amennyiben erejét nem az emberektől, hanem Istentől kapja (TK, 108).³²¹

A katekizmus kétségtelenül egy ágostoni kozmikus, mindent magával ragadó egyházképet sugall, több egzisztenciális szinttel, melyben a “dicsőséges egyház” azon boldog lelkeknek a gyülekezete, akik győzedelmeskedtek ezen a világon, és elnyerték a “boldog színe látást” (TK, 99). A “küzdő egyház” a földön élő egyházi közösség, mely harcol a világgal, a testtel és a gonosszal (TK, 99). A tagokat két csoportra osztja: akik ugyanannak az egyháznak a tagjai ugyan, de erkölcsi életvitelükben különböznek (TK, 100). A katolikus hit egységesen és igaz módon tanítja, hogy a jók és a rosszak egyformán az egyházhoz tartoznak. A rosszak bűneik révén elszakadtak Istentől, következésképpen ők az egy élő test holt tagjai³²² (TK, 100). A jók ezzel szemben azok, akik a kegyelem által részesülnek Isten életében. Ezek nem ismertek, egységük Istennel nem nyilvános. Ezt a hármas kategorizálást már Ágoston egyháztanában megtaláljuk, és

³¹⁹ Igaz, a dokumentum maga nem a zsinati atyák közös szerzeménye, mégis a pápa szignálásával ellátott iratról van szó, mely teljes egészében a zsinat szellemét tükrözi és a tanítás szempontjából irányadó (kötelező) erővel bír a katekéták számára.

³²⁰ Mivel sem az eredeti, latin nyelvű dokumentumot, se annak magyar fordítását nem találtam, ezért a katekizmus szövegének angol nyelvű fordítását használom (*Catechism of the Council of Trent for Parish Priests*, McHugh, Callan, New York: F. Wagner, 1923, p. 97.), mely a következőképp foglalja ezt össze: “the assemblies of the faithful; that is, of those who are called by faith to the light of truth and the knowledge of God, that, having forsaken the darkness of ignorance and error, they may worship the living and true God piously and holily, and serve Him from their whole heart”.

³²¹ Ibid., “society of men on earth devoted and consecrated to Jesus Christ, ...power which possesses is not from man but from God”.

³²² Ibid., “dead members ... attached to a living body.”

ezt szó szerint át is veszi a trentói katekizmus szövege³²³. Az igaz egyház jegyei (egy, szent, katolikus, apostoli) pontosan vannak definiálva:

Az *egység* intézményi és misztikus értelemben is meg van határozva. Szervezetileg az egyháznak egy láthatatlan feje van: Krisztus, akit az örök atya testének fejévé tett (Ef. 1, 22-23). A látható feje a pápa, aki Péter utóda, az apostolok vezetője (TK, 102). Teológiai értelemben Krisztus az, aki uralkodik az egyházban Lelke által, Ő a szentsége és minden kegyelem forrásának a láthatatlan kiszolgálója. A Lélek az, mely az egyházat egységben tartja, és ahogy az emberi lélek összetartja az emberi testet, hasonlóképpen a Lélek tartja össze a Misztikus Testet (TK, 104).

Az egyház *szentsége* abban áll, hogy elkülönül a világtól és Istenhez tartozik. Akkor is, ha vannak benne materiális elemek (mint pl. liturgikus tárgyak), az egyház a kapcsolat által megszenteli azokat. Ilyen értelemben hívják azokat is szenteknek, akik bűnösök az egyházban, mivel a keresztség és a Krisztusba vetett hit által kapcsolódnak az egyházhoz. Ahogy egy gyengébb művész is a művészek csoportjához tartozik, hasonló módon azok a hívők is, akik megszegték kötelezettségüket, Krisztus által (hit, keresztség) Istenhez tartoznak (TK, 105). Az egyház azáltal oka tagjai szentségének, hogy közvetíti azt a legitim istentiszteletben, a szentségek kiszolgáltatásában (TK, 105)

324

Az egyház *katolikussága* pedig azt jelenti, hogy az egyház egyetemessége idő és tér fölé emelkedve magába foglal minden népet és osztályt. Szemben más emberi intézményekkel vagy eretnek szektákkal, az egyház átíveli az államhatárokat, és magához vonz mindenkit, "rabszolgákat és szabadokat, férfiakat és nőket". Ádám óta ehhez az egyházhoz tartozik és fog tartozni az idők végezetéig minden olyan ember, aki az igaz hitet megvallja (TK, 106). Az egyetemesség azt is jelenti, hogy ezen kívül nincs más üdvösség.³²⁵ Következésképpen a katekizmus olyan egyetemességet tart igaznak, ami kizárja azt, hogy valami ami lokális az legyen. Hozzáteszi, hogy ezt a

³²³ Ágoston számára a belső kört azok alkotják, akik egyesültek Istennel a hit, remény és szeretet által. A reformerek egyháztanában ezek alkotják a láthatatlan egyház széles kategóriáját, mely túl mutat minden konfesszionális egyházkereten. A katekizmus szerint azonban ez csak a római katolikus egyházon belül igaz.

³²⁴ "The church alone has the legitimate worship of sacrifice, and the salutary use of the sacraments, which are the efficacious instruments of divine grace, used by God to produce holiness."

³²⁵ "... all who desire eternal salvation must cling to and embrace her, like those who entered the ark to escape perishing in the flood".

katolikusságot mint legfontosabb kritériumot kell tanítani, mely által megkülönböztethetjük a téves egyházaktól³²⁶ (TK, 106).

Az *apostoliság* pedig teljes egészében megfelel az apostoli folytonosságnak, melyet napjainktól egészen a kezdetekig visszavezethetünk. Olyan tanítás, mely nem új, hanem kezdettől fogva benne volt az apostolok ígértetésében, és elterjedt az egész világon. Az egyházat a Szentlélek az apostoli utódokon keresztül vezeti (TK, 107).

(1.2.2.1.2) Szervezeti struktúrája

A Római Katolikus Egyház szervezete hierarchikus, amely a történelem folyamán fejlődött ki, és amelyet szent rendek, egyeseket szentségek erősítenek meg, és ezek a szolgálatért vannak. A zsinat szövege elsősorban a “szent” hivatalokkal ellátott személyekről, a rendek hatalmáról beszél, és ezzel mintegy körvonalazza az intézményi struktúrát. A laikusok semmiféle szentségi vagy jurisdickiós hatalommal nem rendelkeznek. Éppen ezért részletezi a papságra készülők felkészültségét: életszentség, isteni hívás, helyes motivációk, bibliában és teológiában való jártasság, hogy megfelelő módon taníthassanak és hirdessék az Igét (TK, 331).³²⁷ A püspök és a pap személye úgy kapcsolódik össze, hogy mindketten “Isten hírnökei és szavainak interpretálói”, akik Isten helyét töltik be a földön azzal, hogy az ő erejét és jelenlétét képviselik a földön (TK, 318). Fontos kitétel, hogy amikor a hierarchia Krisztus tanítását interpretálja és kegyelmét közvetíti, akkor szolgálatként értelmezi szerepét, amikor pedig kormányoz, akkor saját nevében teszi.

Papság nélkül egyes szentségeket nem lehet kiszolgáltatni. Teológiailag és szociológiailag is érdekes megjegyezni, hogy a szentelés egy objektív (ontológiai) jegyet ad hozzá a felszentelthez, melyhez a megfelelő kegyelmek is járulnak. Hatalmuk tehát felülről adatik, ők maguk sem tehetnek róla, hogy ebbe a kiváltságos helyzetbe kerültek. Uralkodó, felsőbbrendű osztállyá válnak abban az intézmény amelyet

³²⁶ “This (note of catholicity), therefore is to be taught as a most reliable criterion, by which to distinguish the true church from a false church.”

³²⁷ “The power of jurisdiction refers altogether to the mystical Body of Christ. The scope of this power is to govern and rule the Christian people, and lead them to unending bliss of heaven.”

igazgatnak, és amely nem demokratikus vagy képviseleti társadalom. Az I. Vatikáni Zsinat ezt így fogalmazza meg tervezetében: “Krisztus egyháza nem az egyenlők közössége, amelyben minden hívő ugyanazokkal a jogokkal rendelkezik. Nem az egyenlők társadalma, nemcsak azért, mert a hívők egy része klerikus, másik része pedig laikus, hanem különösképpen azért, mert az egyházban Isten hatalma van jelen, amely által egyesek megszentelni, tanítani és kormányozni hivatottak, mások pedig nem.”³²⁸

Az intézménynek alapvetően három terület jut (tanítás, megszentelés és kormányzás), melyben következésképpen megszületnek azok akiket tanítani, megszentelni és kormányozni kell. A hierarchia szükségszerűen az előbbieket, míg a világiak az utóbbiak szerepébe kerülnek. A tanítás az iskolarendszer mintájára történik, ahol a hierarchia mindig neveli és oktatja a tanulókat, akiknek kötelességszerűen el kell hinni a mondottakat, mert a püspökök “az igazság különleges karizmáját kapták” (sz. Ireneusz). Főszék Péter utódának jár, aki Krisztust helyettesíti a kormányzói és szabályozói funkciójában.

(1.2.2.1.3) Kik a tagok?

Az egyház tagjai azok, akik érvényesen vannak megkeresztelve és a helyes tanítást kapták. Akik nem azt kapták, azok nem tagok. Ez utóbbiak három osztályba sorolhatók: a hitetlenek, akik kívül állnak az egyház hitén (tudattalanul); az eretnekek és szakadárok, akik maguk távolodtak el az igaz hittől (úgy kapcsolódnak az egyházhoz, mint dezertőr katonák a sereghez); és a kiközösítettek, akiket az egyház ítelt arra, és bűnbánat révén nyerhetnek visszatérést abba. A katekizmus megemlíti ugyanakkor a szentek közösségét, mely által elismeri, hogy mindaz, amit a Lélek által kapunk, közös bennünk: a keresztség, a szentségek és az Eukarisztia, de főként a szeretet tettei és a jó cselekedetek által kerülünk közösségbe egymással (TK, 110). A katekizmus ezen kitétele Krisztus Misztikus Testét az egyház privilegizált metaforájává teszi: egység a különbözőségben Krisztus fősege alatt (TK, 111).

³²⁸ Dulles, Ibid. p. 42. (Ez a tervezet nem került ugyan tárgyalásra a zsinaton, és semmiféle dogmatikai értéke nincs, viszont jellemzi az akkori teológusok gondolkodását.)

(1.2.2.1.4) *Belső tevékenység (szolgálat, misszió)*

Az egyház missziója abban áll, hogy Isten önkinyilatkoztatását Jézus Krisztusban kommunikálja, hogy az emberek ne maradjanak tudatlanságban, és Istent igaz módon imádhassák és szolgálják (TK, 97). A katekizmus gyakran alkalmazza Noé bárkájának a képét, hogy az egyház történelmi szerepét kifejezze. Aki beszáll (még idejében) a keresztség által, megmenekül az örök haláltól, akik pedig nincsenek benne (a történet analógiájára), elvesznek. Az egyház missziója, hogy minél több embert elérjen. A zsinat idejében tett földrajzi felfedezések, a sok millió hitetlen ember valósága (akik önhibájukon kívül nem ismerhették meg Krisztust és az egyházat) szülte azt, hogy a keresztény missziók fellendültek szerte a világon.

Az egyház tevékenysége elsősorban a jámborsági és istentiszteleti aktivitást ösztönzi. Ebben nem különbözött a zsinat előtti korok gyakorlatától, mert továbbra is buzdította a püspököket, hogy mozdítsák elő a szentek közbenjárását, az ereklyék tiszteletét, a képek legitim használatát, vagyis mindazt, amit a reformátorok, mint a visszaélések forrásait vehemensen kritizáltak. A katekizmus erősen hangsúlyozza, hogy magán és családi imák kivételével a Római Katolikus Egyházban az istentisztelet legfőbb helye a plébániatemplom, ahol az Eukarisztia és a szentségek kiszolgálása történik. Ennek következtében a helyi jámborsági gyakorlatok valóban virágzásnak indultak, a plébánia lett az egyházi élet színtere, és a középkor végén elterjedt *konfraternitások* hanyatlásnak indultak. Ez a tevékenység azt jelentette, hogy a papok (plébánosok) nagyobb hithirdetői, jurisdickiós és szervezői szerepeket kaptak, a püspök jelenléte pedig háttérbe szorult. A konfraternitások idején legtöbb feladat és szerep delegációja a püspökökön múlt, átszervezéseket is csak ő kezdeményezhetett vagy engedélyezett³²⁹. Ebben az időben nagy hangsúlyt fektetnek a szentségnek mint a “láthatatlan kegyelem látható jeleinek” a terjesztésére és az azokban való részesedésre. Nemcsak jelentenek valamit, hanem ténylegesen szentté és igazzá teszik a hívőt, mert erejüket Krisztustól nyerik az egyházon keresztül. “A pápát és a püspököket a papok és

³²⁹ O’ Malley, *Trent and All That, Renaming Catholicism in the Early Modern Era*, Harvard, University Press, 2000, 2d Ed., p. 135.

diakónusok segédletével úgy jellemzik, mintha a kegyelem csapjait nyitogató és csukogató mérnökök lennének.”³³⁰

Mind a hét szentség interpretációja a skolasztikus felfogás szerint történik, miszerint összetevőjük az anyag (materiális szubsztancia és akció) és forma (Isten szava) határozza meg intencionalitásukat. A szentség objektív hatékonyságát nem befolyásolja a kiszolgáló méltatlansága, mert Krisztus cselekszik általuk (TK, 155-156). Ez is azt mutatja, hogy az egyház tagjai jókból és rosszakból (is) állnak egyszerre.³³¹

A gyermekkeresztséget minden áron ösztönzik, mivel a skolasztikus teológiai értelmezés szerint a kegyelem és hit ereje különválasztható, következésképpen elégséges a szülők hite, nem szükséges a gyerek beleegyezése a keresztségbe, hogy ezáltal is megszabaduljon az eredeti büntől, és ne legyen folyamatosan az elkárhozás lehetőségének kitéve.

Megerősítik és általános teológiai követelmény lesz az Eukarisztia átváltoztatás utáni átlényegülése (*transzszubsztanciációja*), miszerint a kenyér és bor valóságos Krisztus teste és vére lesz, és nemcsak annak jele vagy jelentése.

A gyónás hasonló felfogáson alapszik: a pap személyében Krisztus (Isten) maga az, aki megbocsát és eltörli minden bűnünket (TK, 268-9). A helyes egyházi vagy közösségi élet abban áll, hogy gyakran kérjük Isten irgalmát (a bűnbocsánat szentsége által), így a kegyelem állapotában élünk és ezzel kommunióban az Istennel és egymással. A szentek közössége kifejezés pedig egy korabeli társadalmi felelősség (CSR) előmozdítása, mely erkölcsi imperatívusként jelenik meg a gyengébbekért és szegényekért a közösségen belül. Ennek konkrét megvalósulási lókusza a plébánia közösség lesz.

(1.2.2.1.5) *Világhoz való viszonya*

Végül sem a zsinat, se a katekizmus nem változtat az egyház és állam felfogását illetően ahhoz képest, mint amit a középkorból ismerünk. Az egyház és a

³³⁰ Dulles, Ibid. p. 41-42.

³³¹ “People in the church should be convinced that were even the lives of her ministers debased by crime, they are still within the church, and therefore lose nothing of their power.” (CCT, 101)

világ (egyház és állam) léte vagy egy és ugyanaz vagy legalább partneri. A korabeli földrajzi felfedezésekben való részvételben, a letelepedések előkészítésében, a javak kihasználásban az egyház jelenléte és érdeke spontán és természetes volt. Amikor állam és egyház hadilábon állt egymással, akkor az tényleges volt és nem elvi.

A trentói és az I. Vatikáni Zsinaton lefektetett (intézményi) egyházmodellt Avery Dulles *Az egyház modelljei* c. művében foglalta össze szisztematikusan. Megállapításait a II. Vatikáni Zsinat tanításának tükrében teszi, és az ott kifogásolt elemeket meghaladottnak, kontraproduktívnak és korunk számára számtalanszor tarthatatlannak tartja. Emiel de Smedt Brugge (Bruges) püspök szavait idézi, amikor kora egyházát klerikálisnak, juridistának és triumfálisnak nevezte. A fenti elemzés rámutat arra, hogy a római katolikus egyházat évszázadokon át a (klerikális) piramis szerkezet jellemzi: minden hatalom fentről a pápától, a püspökökön és papokon keresztül száll alá. A laikusok alig vagy egyáltalán nem szólhatnak bele sem vezetői, sem szervezeti formákba (teológiai, szentségi szóba se jöhet) és jelenlétük a passzív befogadóé. Juridista, mert erősen él a kánonjog (római jog egyházasítása) által adott formákkal, hangsúlyozza a törvény és a büntetések szerepét. Formáját tekintve inkább az államéra hasonlít, és nem a Krisztus által a szeretetben összegyűlt emberek közösségét jeleníti meg. Paternalista és triumfalista, amikor önmagát mint a jó megtestesítőjét szembe állítja a világgal, a Sátánnal, aki ellen militánsan fel kell lépnie, híveit meg kell védenie.

Ezen egyházszemlélet számára fontosak a látható elemek, vagyis a Bellarmin szent Róbert által meghatározott egyházat (16. század) még az 1943-ban kelt *Mystici Corporis* kezdetű enciklika is megismétli: “Csak azok tekinthetők valóban az egyház tagjainak, akik részesültek a keresztségben, megvallják az igaz hitet, és akik nem távolodtak el szerencsétlenül a Test egységétől, vagy akiket a törvényes hatalom nem közöskített ki súlyos vétségük miatt.”³³² Következésképpen az egyház a biztos helye annak, hogy engedelmes tagjai életük végén révbe érjenek a mennyország partjain. Ebben a felfogásban az egyház totális intézménnyé válik,³³³ mely önmagáért létezik, és önmagát erősíti mások által.

³³² Dulles, *Ibid.* p. 45.

³³³ Olyan környezetté, ahol számos hasonló helyzetű individuum lakik, kitéve egy közös életrendnek, nemritkán identitásuk átformálásának céljából, egyenruha használata, a személyi tulajdon korlátozása, a tevékenységek menetrendszerű szabályozása stb.”

Az említett zsinatok kijelentik, hogy ahogyan Krisztus olyannak alapította az egyházat, amilyen az saját korukban volt, ugyanúgy alapította a saját korukban meglévő hierarchiát. A teológusok sok évtizedes munkája kellett ahhoz, hogy visszamenjenek a forrásokhoz, újra szemügyre vegyék az ősegyház helyzetét és rámutassanak a történelmi fejleményekre azokhoz képest.

Az intézményi modell (pozitív) *előnyeit* abban fogalmazhatjuk meg, hogy korunk plurális és fogyasztói preferenciák alapján ingadozó egyházi doktrínákkal (pl. a szabad egyházak) szemben, a katolikus egyház felfogása évszázados múltra tekint vissza. Ha valaki ebben nő fel, és elhiszi, hogy az egyház kormányzói, tanítói és szentségi struktúrái isteni eredetűek, akkor nehéz letéríteni a úttól egy olyan korban, amikor a jövő, és a jelen is múlt és folytonosság nélküli, képlékeny, minden bőséges vallási és spirituális felhozatal mellett. A katolikus egyház sok ember számára az intézmény *par excellence*, és mint ilyen, stabilitási pontot jelent. Közösségi szelleme nagyon erős, egyetemessége átíveli az országhatárokat, kultúrákat és nyelveket. Liturgiájának uniformizálása otthonossá teszi (megőrizve sok helyi kulturális elemet), az otthon érzését tagjai számára.

Hátrányai (negatívumai) akkor kerülnek előtérbe - állítja Dulles -, ha ezeket a struktúrákat bibliai alapokban vagy az ősegyház kezdeti formájában keressük. Az Újszövetség nagyon sokszínű egyházat tár elénk, amelyeket nem a testületi identitás jellemez (szervezet, vezetés és rendek), hanem a Jézus Krisztusba vetett hit bizonyossága és élménye. A páli levelek nagy része az általa alapított "egyházakhoz" íródtak, melyekből inkább organikus, közösségi és misztikus modellek olvashatók ki. A kezdeti egyház karizmatikus volt (jellemző ez mind a mai napig a legtöbb újonnan induló kis egyházra is). Nagy szerepet tulajdonítottak a Léleknek, mely inkább a spontán kifejeződést és aktivitást eredményezi egy közösségen belül, egészséges teret adva annak, hogy a hatalmi visszaélések ellen prófétai hang legyen. Jézus szavai és tettei is inkább ezt sugallják kora vallási intézményrendszerével szemben, mintsem az engedelmisséget és visszafogottságot. Dulles arra is felhívja figyelmet, hogy a túlzott központosítás és hivatalos doktrína számonkérése akadályokat gördít a termékeny teológia útjába. A teológus feladata az lenne, hogy a mindenkori tanítás lényegét kora és kultúrája számára értelmezze, és egyúttal az új tanbeli fejlődés útját előkészítse, nem pedig az, hogy a Magiszterium által rögzített kijelentéseket, akár évszázadokra visszamenőleg is védelmezze, mellőzve minden kritikai és kutató gondolkodást.

Másrészt az intézményi egyház szelleme korunk nagyra értékelt ökumenikus (más vallásokkal közös) útjának is gátló tényezője azáltal, hogy olyan teológiai tartalmakra hivatkozik, melyeket a tudomány alig tud igazolni (modern Mária dogmák, pápai-püspöki kormányzási forma, hét szentség stb.). Nem vesz tudomást sem a katolikus egyházban, sem más keresztény felekezeteknél vagy vallásoknál meglévő spirituális gazdagságról, sokszínűségről, mintha a Szentlélek adományai és kegyelmei, a hivatalos vezetés elismerésére szorulnának. Szociológiai kutatások igazolják, hogy korunkban a fennmaradás záloga a párbeszéd fenntartása és a nyitottság más értékek iránt. A nagy intézményeket és zárt rendszereket gyanúval fogadja a mai ember. Az egyház(ak)at mint totális intézmény(ek)e)t, melyek a bölcsőtől a koporsóig magukat szükséges eszközként ajánlják, nem érti és érzi szükségesnek a mai ember, aki eleve nem egy zárt (archaikus) közösségben szocializálódott, és napi életformája, hogy különféle intézményekben különféle igényeket (szerepeket) töltsön be, elégítsen ki³³⁴.

Összegzés: Az egyház (csak) intézményi felfogása, annak ellenére, hogy dominálta a római katolikus egyház önmagáról alkotott és képviselt modelljét (1550-1950), sohase volt az egyetlen és általánosan elfogadott vélemény. Hivatalossá se vált soha, csak a gyakorlatban. Alig volt olyan dokumentum (kivéve a 19. századi egyházpolitika és I. Vatikáni Zsinat szellemét), hogy ne hivatkoztak volna az egyház misztikus, láthatatlan valóságára, és mindez ne azt szolgálta volna, hogy az egyház továbbra is szeretetközösség (kommunió) legyen, amely a tanúságtevés és szolgálat szelleméről szól. A szentírási metaforák (Krisztus Misztikus Teste, Krisztus Jegyese) mindig tanúskodtak arról, hogy az egyház egy kegyelmi közösség, és sokkal spirituálisabb és organikusabb, minthogy csak intézményi struktúra legyen.

³³⁴ Dulles, *Ibid.*, p. 50.

(1.2.2.2) *Lutheri ekkleziológia (reformátorok egyháza)*

Luther Márton egyháztani szemléletének teológiai fejlődése szorosan összefügg azzal, ahogyan személyes életében a katolikus egyházzal való viszonya alakult, majd később ahogyan távolodott tőle. Úgy is mondhatnánk, hogy teológiai megfogalmazásai a római katolikus egyházon belül, később a vele való gyakorlati interakciókból merítették az alapokat. Tévedés lenne azt feltételezni, hogy Luther Márton egyháztana azonos lenne a mai lutheri (evangélikus) egyházzal, ugyanakkor a jelenkori megfogalmazások a lutheri szemléletet és fejlődést interpretálják ilyen vagy olyan módon. Az itt leírt összehasonlítások szándéka nem az, hogy a különféle egyházaknak egy szerves, történelmi fejlődését írják le, hanem hogy bizonyos szempontok alapján megállapítsák legfőbb jellemzőit, amelyek a célt segítik: az egyház természete és célja, a szervezeti felépítése, kik a tagok, melyek a tevékenységek és milyen kapcsolatban állnak környezetükkel (a világgal).

(1.2.2.2.1) *Az egyház természete, önértelmezése*

Annak ellenére, hogy Luther egyszerű és direkt módon határozta meg az egyházat, annak természetére vonatkozó megállapításai árnyaltak maradnak. Egyik oka ennek, hogy maga a kifejezés, ‘egyház’ egy olyan testületi valóságra utal, mely mind társadalmi, mind teológiai szintet jelöl, vagyis az egyháznak nagyon eltérő dimenziói vannak. Az egyháznak mint a keresztyének gyülekezetének leggyakoribb megnevezése a ‘szentek közössége’, azoknak a gyülekezetnek, akik hisznek Krisztusban és a birtokolják a Szentlelket. Az egyházat keresztyén gyülekezetnek, összejövetelnek, de leginkább Isten szent népének “kell hívni”, mely közösség és nem kommunió, vallja.³³⁵

A szentek közösségének különféle határai vannak, de kettő közülük markánsan meghatározza Luther ekkleziológiáját: az egyik a helyi egyház, a másik az egész keresztyén mozgalom. A primér egyház a helyi kongregáció. Az egyházat teológiailag Krisztus és a Szentlélek alkotja, szociológiai értelemben alapvetően a helyi gyülekezet.

³³⁵ Luther, M., *The Large Cathecism* (1529), referencia Luther’s Works, Ed. Theodore G. Tappert, Philadelphia: Fortress Press, 1959, p. 417.

Ez a kitétel Luther azon írásaiban egyértelmű, amelyekben az evangéliumi egyházakat mobilizálja (*Nagy Katekézis, Luther's Works* 39, 305 /későbbiekben LW/ vagy LW 40, 10-11.) Még inkább szó esik róla, amikor arról értekeznek, hogy egzisztenciálisan minek kellene történnie a "szent közösséggel", amikor az a Szentlélek által cselekszik (*Zsinatok, LW* 41, 145-146.) Ugyanakkor Luther az egész kereszténységet is egyháznak tekinti. Az egyetemes egyház azok egysége, akik megvallják Krisztust. Következésképpen az egész egyház lényegét a hit teszi azzá ami, és nem a fizikai közelség, ahogyan az a római katolikus egyházban intézményi vagy jurisdikciós alapon meg van határozva. Az egyház egy lelki közösség, a szentek közössége (*Pápaság, LW* 39, 65-69).

Az egyház egyszerű vagy alapvető meghatározása és annak két elkülöníthető társadalmi referenciája Luther felfogásában további kérdéseket és komplikációkat vet fel. Olyannyira, hogy az 'egyház' fogalom kétértelműsége miatt gyakran inkább az "Isten Népe" kifejezést használja. Amikor például arról beszél, hogy az egyház egy lelki és láthatatlan valóság, akkor nem célja, hogy annak történelmi és társadalmi valóságát hangsúlyozza, hanem épp ennek ellenkezőjét: az, ami a keresztényeket összeköti, az főként, de nem kizárólagosan a hit és az Isten Lelke, amit nem lehet külső intézményi szintre redukálni (*Pápaság, LW* 39, 65-71)³³⁶.

Másodszor, az egyetemes egyházon belül Luther különbséget tett az igaz és hamis egyházak között. Számos kritériumot állított fel, hogy ezt a különbséget mérni lehessen. Kezdetül fogva az evangéliumra mint Isten Szavára és a szentségekre (keresztség, Eukarisztia) tette a hangsúlyt, mint az egyház három külső jelére³³⁷ (*Pápaság LW*, 39, 75). Később hét, majd tíz ilyen kritériumot vagy jelet dolgozott ki.³³⁸ Egy harmadik kvalifikáció a tagságot érinti, melyben erősen ágostoni alapokon áll: sok keresztény van, akik a fizikai értelemben egységben vannak, de, akik bűneik által

³³⁶ Ahhoz, hogy az egyházat mint egyházat érzékelni, tudjuk, hitre van szükség, állítja Luther, mivel annak valósága transzcendálja annak történelmi empirikus létét. "The church is a high, deep, hidden thing which one may neither perceive nor see, but must grasp only by faith, through baptism, sacrament, and word." *Against Hanswurst* (1541), LW 41, 211.)

³³⁷ "Wherever there is baptism and the Gospel no one should doubt the presence of saints ..."

³³⁸ Az a tíz, mely magába foglalja a hetet a következők: keresztség, Eukarisztia, az igazi kulcsok, hivatalos hírhirdető és az Isten Szava, az ősi hitvallás, az Úr imádsága, engedelmesség a világi tekintélynek, a házasság tisztelete, kereszthordozás vagy üldöztetés, erőszakmentesség és ima másokért.

kizárják magukat ebből a belső lelki egységből³³⁹ (*Pápaság* LW 39, 66). (Ágoston maga is megkülönbözteti a belső, megszentelt, igaz egyházat a látható egyháztól.)

Luther egyháztanában megjelenik tehát az ágostoni és a középkori egyház teljes felfogása, annak minden részletével és árnyalatával. Megkülönböztető jegye abban nyilvánul meg leginkább, hogy az egyházat mindenekelőtt teológiai értelemben ragadja meg, melyet lényegében a keresztény hit képes felfogni, és tagadja az egyháznak minden szociológiai értelemben vett külső szervezetre való redukálást.

Luther, amikor kateketikai munkáiban az egyház természetéről és küldetéséről elmélkedik, érezhető egyfajta elmozdulás a krisztocentrikusságtól a szentháromságos felfogás felé. A hit általi megigazolást Krisztusban ez nem csökkenti, hanem kiterjeszti, és az üdvösség ökonómiáját egy trinitáriusi narratívába teszi. A Lélek szerepe az egyházban a hívek megszentelése. Ez a mű csakis a történelemben játszódhat le, melynek színtere (eszköze) az egyház. A Lélek általi megszentelődés a szentek közösségében (a keresztény egyházban), a bűnök bocsánatában, a test feltámadásában és az örök életben nyilvánul meg. Az egyház küldetése nem lehet más, mint Krisztus megváltó művének a folytatása, annak mediatizálása. A megváltás ökonómiája egyszerre utal Isten makro-történelmi tervére az emberiséggel, és arra is, ahogyan az Isten az egyénnel a keresztény közösségen belül bánik. Széles történelmi kontextusban ez azt jelenti, hogy nincs üdvösség Krisztuson kívül, nincs üdvösség az egyházon kívül (*Nagy Katekézis* 2.3).³⁴⁰

(1.2.2.2.2) Szervezeti struktúrája

Kezdetben nem szentelt nagy figyelmet az egyház szervezeti valóságának és magától értetődő volt számára az egyház egyetemessége. Következésképpen nem tervezte egy újabb, regionális egyház létrehozását. Abban hitt, hogy a papok és plébániák fokozatosan magukévá teszik a reformokat. A szervezeti jelleg akkor került

³³⁹ “There are many Christians who are in the physical assembly and unity but through their sins they exclude themselves from the inward spiritual unity”.

³⁴⁰ “For where Christ is not preached, there is no Holy Spirit to create, call, and gather the Christian church, and outside it no one come to the Lord Christ.” LW, p. 416.

előtérbe, amikor egyre valószínűbbé vált a római egyháztól való eltávolodás és egy alternatív egyház kezdett kibontakozni. Ennek ellenére a szervezeti elem továbbra is a plébániai szinten kapott hangsúlyt.

A helyi egyház (a gyülekezet) az alapja Luther szervezeti egyháztanának, mely szervesen kapcsolódik az Ige teológiájához. Az Ige egyszerre jelenti Krisztust és a szent Íratokat, melyeken keresztül Isten kommunikálja magát az emberiséggel. Luther felfogásában az Isten Szava az, ami a közösséget létrehozza, és ez az, ami a szabályozza és irányítja is egyben. Az Írások mint Isten Szava szemben állnak az emberi szavakkal és hagyományokkal. Ez az egyházat érintő legfontosabb evangéliumi elv. Szervezeti fogalmakkal kifejezve: az alapintézmény nem a hivatalok és a klerikusok csoportosulásában áll, hanem az írott szóban, melyet hirdetni kell.

Ezt a szervezeti megfontolást Luther általános papságról alkotott teológiai nézete is alátámasztja, mely által mindannyian szolgálatra vagyunk meghívva. Nincs különbség laikus és klerikus között, melyről úgy vélte, hogy a Gergely-féle reform hozadéka³⁴¹ (*Nemességről*, LW 44, 127-29). Ezzel alapjaiban ásta alá a római egyház klerikális felfogását. Az egyetemes papság fogalma pedig alapja az egyes helyi egyház(közösségek) autonómiájának. A gyülekezet autonómiája, mely az Ige hallgatásából származik, lényegében kiiktatja a papság kiváltságos helyét teológiailag és szervezetileg³⁴².

Az Ige elsőbbsége az alapja az igehirdetés hivatalának, következésképpen a gyülekezet hívja vagy választja a lelkészt a szolgálatra. Mindenki meghívást kap a tanításra, tanúságtételre és imádságra, de legitim módon csak azok tölthetik be ezt a szerepet a közösség nevében, akit a közösség erre kiválasztott. A közösség választhat ilyet a maga köréből vagy hívhat más közösségből, méltatlanokat kiiktathatja a hivatalból és másokat tehet a helyébe (*Szolgálat*, LW 40, 10)³⁴³. Ez a nézet Luther

³⁴¹ “we are all consecrated priests through baptism, neither externals nor office can make a person into spiritual being; this comes with baptism and faith. It follows from this argument that there is no true, basic difference between laymen and priests, princes and bishops, between religious and secular, except for the sake of office and work, but not for the sake of status. They are all of the spiritual estate, are all truly priests, bishops and popes.” (*Nobility*, LW 44.)

³⁴² “A Christian assembly or congregation has the right and power to judge all teaching and to call, appoint, and dismiss teachers and this is established and proven by scripture.” LW 39, p. 305.

³⁴³ The congregations “possess full freedom and means to drive away unworthy ministers and to call and appoint only such worthy and devout men as they choose.”

teológiájában egyfajta fejlődést mutat, mivel korai írásai inkább az “alulról jövő”, gyülekezet hatáskörét erősítő (delegáló) megfontolásokat tükrözik, későbbi írásaiban viszont hangsúlyozza a tanító “felülről jövő” eredetét, melyet Krisztus maga alapított, amikor arra szólította fel tanítványait, hogy hirdessék az igéjét. Ezt a feladatot legitim módon csak azok látják el, akik követik az apostolokat a szolgálatban. Potenciálisan minden megkeresztelt ember részesül a papságban (és ez ott szunnyad mindaddig, ami egy szükséghelyzet ki nem váltja, pl. keresztelés halál esetén), de más az, aki a lelkeszi hivatalra lett kijelölve. A papszentelés nem egy speciális ajándék vagy kegyelem, amiben a szentelendő részesül, hanem annak a megerősítése, hogy ő arra a szolgálatra hivatott és küldetett. A szentelés megpecsételi, ratifikálja a hívást, de a hívás maga a gyülekezetben történik. A lelkész vagy püspök attól az ami, hogy az Ige szolgálatában áll, de erre a közösségtől kap felhatalmazást.

Luther beszédeiben és írásaiban egyaránt terjedelmesen szólt a pápaságról. Ez alatt hol magát a személyt, hol magát a hivatalt, hol a római rendszert értette. 1520 körül arra a következtetésre jutott, hogy Isten nem rendelte el a pápaságot (*Nemesség*, LW 44, 126-39) és az Újszövetségben elhangzott péteri szövegek nem a személyére, hanem az egész egyházra vonatkoznak. Rá épül az egyház, de ez nem jelent jurisdikációs hatalmat, nem a pápa az egyetemes egyház feje, hanem Jézus Krisztus. A kereszténységnek nincs szüksége pápaságra, az csupán egy emberi invenció, nem egy krisztusi parancs, éppen ezért szükségtelen és haszontalan (*Smalcald*, LW 2.3 pp. 298-301.) Luther számára a korai egyház a mérvadó, mely sokszínűségében is egységes volt a tanítás, a hit, a szentségek, az ima és a jócselekedetek által. Ami az egyház intézményes szervezetét illeti, Luther pluralizmust ajánl.

(1.2.2.2.3) *Kik a tagok?*

Az egyházi tagságra való nézete is nagyban különbözik a hagyományos, katolikus felfogástól. Ez akkor válik élessé, amikor őt magát és követőit kiközösítik, számos új egyház születik, és felmerül az *igaz* egyház körüli vita. A keresztségről és exkommunikációról szólva fejt ki nézeteit.

A keresztség teológiája az Írásokban nyer megalapozást és ez minden keresztény számára az alapvető szentség (Mk 16, 16.: “aki hisz és megkeresztelkedik,

az üdvözül”). A megigazulás a hit által történik és nem a cselekedetek által. A keresztség a hit szentsége. Egy keresztény nem tudja elveszíteni üdvösségét, bármennyit is vétkezett, csak akkor, ha visszautasítja a hitet, mondja *A babiloni fogság* című, 1520-ban írt művében (*Nagy Katekizmus*, LW 4, p. 436-446.)³⁴⁴.

A kiközösítés számára az egyházi kommunióból való kizárást, valamint az Eukarisztiától való megfosztottságot jelenti (*Tiltás*, LW 39, 7). Kétféle kizárást taglal, mivel kétféle tagságot különböztet meg: az egyik a belső, lelki, láthatatlan, mely az ember szívében van. A hit, a remény és a szeretet által a keresztény beletestesül Krisztusba és a szentjeibe, ahogyan azt a szentségben kapja. Ezt pedig nem veheti el tőle senki, se püspök, se pápa, sem angyalok vagy más teremtmények (*Tiltás*, LW 39,7). Az ebből való kiközösítés csakis az ember saját döntése lehet. A másik tagság a külső, fizikai, látható, amikor az egyén részesedik a szentségekben másokkal együtt. Egy külső kiközösítés ebből nem érinti az ember belső tagságát (*per se*) Isten előtt. Egy gyülekezet azonban, súlyos vétek esetén kiközösítheti tagját a külső, nyilvános részvételből. Példát erre az Újszövetségben találunk, amikor a kiközösítés célja pozitív: a bűnös megtérjen, és a közösség védelmet nyerjen. A helyi közösség birtokolja a “kulcsok hatalmát”. A közösség zár ki, követel elégtételt és fogad vissza (*Kulcsok*, LW 40, 359).

(1.2.2.2.4) Belső tevékenysége (szolgálat, misszió)

Szervezeteket általánosságban tevékenységük alapján értelmezzük. Az egyház központi tevékenysége az istentisztelet, és az egyház ott és akkor kezdődik, amikor a hívek összejönnek imádkozni. Vallási közösségek ezen túlmenően arra is szolgálnak, hogy őrizzék és közvetítsék az alapvető emberi normákat és értékeket. Ezeket szokás etikai normákba foglalni, és ezek adják a lelki élet mintáit. Luther spiritualitásának és etikájának a struktúrája különbözik a korabeli általánosan elfogadott (skolasztikus) felfogásától.

³⁴⁴ The Christian could not lose salvation, however much he sinned, unless he refused to believe. For no sin can condemn him save unbelief alone”. (*Babylonian Captivity*)

Luther számára az Ige és az Ige szolgálata az istentisztelet központi helye. Ez az egyház önértelmezése és elsődleges szervezete is egyben. Az igehirdetői szolgálat sem más, mint Isten Szavának a hirdetése a közösség számára. Noha nem csökkentette az Eukarisztia lényegét, az Ige túlhangsúlyozása (mint a reformáció újdonsága: új bibliafordítás a nép nyelvére, annak képes illusztrációja) átbillentette a mérleg nyelvét ez utóbbi javára. Szorgalmazta a katekizmus terjesztését (ő maga kettőt is írt), támogatta az egyházi zenét, áttanulmányozta alaposan a liturgiát. Mindez azonban a prédikációban, a szószéken csúcsosodott ki. Ő maga is sokat szónokolt.

Luther szentségtani felfogása erősen követi az ágostonit. Minden szentség három elemet kell, hogy tartalmazzon: az első, maga a szentség (a jel); a második a jelentése a szentségnek; és a harmadik a hit mely összeköti az első kettőt. Minden szentségnek külsőnek és láthatónak kell lennie. A jelentésnek belső, lelkinak kell lennie az emberben és a hit az, ami a kettőt egybeköti, hogy a szentség operatív és hatékony legyen (*Eukarisztia*, LW 35, 49). Egy szentség "objektivitása", azaz annak szent és hatékony volta, Isten (Krisztus) erejéből, és nem a kiszolgáló lelkész személyétől származik. Ennek az objektivitásnak azonban találkoznia kell a hittel.

A szentmise struktúráját alapvetően érintetlenül hagyta, kivéve a kánon azon részét, ahol áldozati utalások voltak. A római szokástól abban tért el, hogy szorgalmazta a két szín alatti áldozást, és küzdött a *transzszubsztanciáció* kifejezés ellen, amit *konszubsztanciációval* helyettesített (mindvégig vallva a valós jelenlétet). Elutasította az Eukarisztia áldozatként való felfogását, mely kegyelmet közvetít és elégtételt lehet vele szerezni. Eukarisztikus teológiáját az ígéret, jel és hit fogalmaival írta körül.³⁴⁵ Szorgalmazta az Eukarisztia gyakoribb vételét, abban a hitben, hogy a Krisztussal való kommunió a gyülekezet tagjainak a kommunióját (szeretetközösségét) erősíti.³⁴⁶

Luther egyháztana nem választható el attól, ahogyan kora társadalmát értelmezte. A középkor egyháza jogrendszerével teljes egészében befolyásolta és meghatározta környezetét, aminek következtében az egyetemes egyház gyakran az uniformizmusban, és ugyanazon jogok és követelések kivitelezésében állt. Luther nem

³⁴⁵ "The mass is a promise of the forgiveness of sins made to us by God, and such promise as has been confirmed by the death of the Son of God." (Babylonian, LW 36, p. 39.)

³⁴⁶ "As love and support is given you, you in turn must render love and support to Christ in his needy ones." (Eucharisztia, LW 35, 54)

tagadta a kereszténység egyetemességét (az egyetemes egyházat), de az számára mindenekelőtt egy teológiai fogalom volt, és a *communio sanctorumot*, a szentek közösségét jelentette, melyet a közös hit megvallása és a hasonló külső jelek kötnek össze, de nem egy egyetemes intézmény. Az intézményi (szervezeti) struktúra kialakítását a világi hatalmasságokra bízta (régiónok, magisztrátusok stb). Van, ahol nyelvi azonosságra apellál az egyházszerkezetet illetően.³⁴⁷

(1.2.2.2.5) Világhoz való viszonya

Luther az egyházat analitikus értelemben az egyetemes rend szerves részének tekinti. Három jól elválasztható rendről (család, állam, egyház) beszél, melyeket társadalmi elemeknek, a társadalmi élet struktúráinak tekint. Mindhármát Isten rendelte el (alapította). Az első a család vagy az élet személyes vetülete. Ez arra szolgál, hogy emberek szülessenek a földre, növekedjék általuk a társadalom, és az élet alapvető elemei kiteljesedjenek. A második az állam vagy a világi közeg, melynek célja, hogy szolgálja a társadalmi rendet, védje a földet és a polgárok életét. A harmadik az egyház, ahol Krisztus és az ő Lelke uralkodik. Feladata az emberek megszentelése, az üdvösség közvetítése³⁴⁸. Ez a három rend elméletileg különválasztható, de gyakorlatilag harmóniában vannak. A középkori törvényértelmezés és megkülönböztetés alapján vallja, hogy azok gyökere Istenben van. Az isteni törvényeket az egyház gyakorolja, a természeti törvények a családot és otthont irányítják, a világi törvényeket pedig azok gyakorolják, akik erre isteni felhatalmazást kaptak.

Híres Luther két királyságról szóló eszmélődése (ágostoni gyökerű), melyben megkülönbözteti az emberi élet "Isten előtti" és a "világ előtti" életmódját. A kereszténynek (vagy akár az egyháznak) egyszerre kell mindkettőben élnie és felelősséget vállalnia. A világot azonban világi törvények szerint kell kormányozni és nem az evangéliumok alapján. Az egyikért a belső felelősségtudattal, a másikért külső

³⁴⁷ Például olyan művei, mint a "Nemesség", a "Szolgálat" és a "Beépülés" világi hivatalokban kulcspozíciót betöltő emberekhez szóltak.

³⁴⁸ "The home must produce, whereas the city must guard, protect, and defend. Then follows the third, God's own home and city, that is, the church, which must obtain people from the home and protection and defense from the city." (Synods, LW 41, p. 177)

felelősséggel tartozunk.³⁴⁹ Az államot (világot) nem intézményeivel kell az egyháznak áthatnia, hanem az Isten Igéjének a hirdetésével.

Egyház és társadalom azonban ellenségekként is lehetnek jelen abból kifolyólag, hogy a világ szférájától idegen a lelki szféra. Míg az előbbit a verseny, a hatalom és kényszer vezérli, addig ebben az együttlétezésben a “lelki szférát” érik megpróbáltatások és üldöztetések. Az igazi keresztényeknek helyt kell állniuk, és ki kell tartaniuk.³⁵⁰ Luther egyháza, nem a társadalmat átalakító eszköz, hanem olyan, mint az őskeresztényeké, akiket a világ áldozatként üldöz. Ennek ellenére nem úgy kell elképzelni, mintha az egyház ellene lenne a társadalomnak. A világi vezetőknek is Isten adta a hatalmat, akiknek engedelmeskedni kell, a bűnt kivéve. Mivel a világi vezetők feladata, hogy megbüntessék a rosszakat és védjék az ártatlanokat, az egyháznak hagynia kell, hogy teljesítsék feladatukat, és ebbe sem a pápa, sem a püspökök vagy papok nem szólhatnak bele (*Nemesség*, LW 44, 130; *Augsburg*, LW 16, 37-38).

Az egyház szentsége Luther teológiájában mindig Istenre és az ő adományaira vonatkozik, melyek által tevékenyen jelen van. Ugyanakkor van egy testületi szentségi jellege is azáltal, hogy kiemelkedik, és erkölcsi ellentétként jelenik meg a többségi társadalommal szemben. Az egyháznak ez a “szent” volta megjelenik az Igéjében és tanításában, mely transzcendálja azokat, akik szolgálják, és hatékony, függetlenül azok erkölcsi állapotától. Akik viszont bűnösök és téves tanokat hirdetnek, nem maradhatnak az egyházban. Luther élt a kiközösítés lehetőségével, mert nem volt kételye az ember rosszra hajló voltáról. Késői megfontolásaiban különbséget tesz az empirikus és az igazi, belső egyház között.³⁵¹

A kritikai elméletek közül az ellentétek negatív tapasztalatának kategóriáját³⁵² Edward Schillebeeckx alkalmazta a teológiában, mely szerint egy olyan hétköznapi emberi tapasztalatról van szó, melyről az ember érzi, hogy nem kellene lennie, és ezen

³⁴⁹ “Actually, true perfection consists alone of proper fear of God and real faith in God, for the Gospel does not teach an outward and temporal but an inward and eternal mode of existence and righteousness of heart.” (*Augsburg Confession*, LW 16, p. 37.)

³⁵⁰ The Christian people “must endure every misfortune and persecution, all kind of trial and evil from the devil, the world, and the flesh ... in order to become like their head, Christ.” (*Synods*, LW 41, p. 164)

³⁵¹ Luther reformmozgalma kétségtelenül a legfontosabb esemény volt a nyugati egyház életében a konstantini kereszténység legitimációja óta. Előtte az egyház az egész nyugaton egységes volt (kisebb szakadárokkal), halála után az egyház számtalan plurális egyházra oszlott a mai napig

³⁵² Schillebeeckx, E., *Church, The Human Story of God*, New York, Crossroad, 1996, pp. 5-13.

tapasztalat teljes egészében képes egy ember életét megváltoztatni. Olyan negatív helyzetekről, eseményekről, cselekvésről vagy intézményekről van szó, melyek ártalmasak az emberi életre. A negativitás felismerése feltételez az emberben egy pozitív tudást, egy bennfoglalt tudatosságot, hogy a dolgoknak hogyan kellene lenniük. Ez szüli a vágyat a változtatásra, ami ott található legtöbb reformmozgalom mögött. Luther reformját is egy ilyen negatív tapasztalat váltotta ki. A papságról, törvényről, a mise áldozati jellegéről szóló polémikus írásai arról tanúskodnak, hogy nem a római egyházban látta Krisztus igazi egyházát. Az igaz egyház nem lehet egy történelmi, empirikus, hanem csakis egy lelki valóság, “melyen a pokol kapui nem vesznek erőt”.

Reformmódszerének első mozzanata az volt, hogy relativizálja az intézményt. Közel egy évezreden át a római egyház monopolizálta az élet vallási oldalát (kontrollálta a rítust és a vallási nyelvezetet), és a társadalmi élet sok más szegmensét. Luther személyes vallási élménye alapján - hogy az Írás Isten Szava és a találkozás helye Krisztus kegyelmével -, legfőbb intézménnyé, normává tette a Szentírást. Kora skolasztikus teológiájával szemben a Szentíráson alapuló gondolkodást szorgalmazta, a búcsúk és különféle vallási cselekedetek helyett a Krisztus megváltó kegyelmét hangsúlyozta, a pápai autoritást a Szentírással helyesítette.

Luther mozgalma egyetemi körökben, egy egyetemi városban indult útjára. Ugyanakkor gyorsan általános visszhangra talált az emberek spiritualitásában és jámborságában. Luther úgy érezte, hogy mindaz, ami a helyi egyházakban (a gyülekezetekben) történik, az ősegyház kezdeti időszakához hasonlít (*Smalcald*, 2.4. p. 300).³⁵³ Ezt a következtetést kevesen teszik meg, mondva, hogy létezett egy egyház a lutheri időszakban, viszont sokan hozzák analógiába azzal ahogyan az apostoli ősegyház elszakadt a judaizmustól.

Tény, hogy a Luther egyháza sok elemét megőrizte kora római egyházának, miközben számos változást is hozott. Például abban, hogy a helyi egyház (a gyülekezet) az egyház elsődleges szervezeti helye és referenciája. Az egyház kifejezés nem az egyetemes intézményes egyházra vonatkozik. Másrészt az addig szentségközpontú (áldozatfelfogású) eukarisztiában ugyanolyan hangsúlyt kap az Ige hirdetése. A vezetői klerikális struktúra, melynek alapját a szentelés és az abban nyert ontológiai többlet

³⁵³ Az igaz egyházzal a következőket írja: “Thus we have proved that we are the true, ancient church, one body and one communion of saints with the holy, universal, Christian church.” (Hanswurst, LW 40, 199.)

adja, enyhül, és felértékelődik a hívek általános papsága. Intézmény és struktúra, hivatal és annak gyakorlása elveszíti vallási jellegét, és funkcionalitásukban nyernek szerepet, mint Isten kegyelmének közvetítői Krisztuson keresztül. A kultikus papság helyét, mely a Gergely-reform idején alakult ki (amikor a papság a hívek fölé helyeződik, elkülönült rendet képez cölibátussal és tonzúrával), átveszi a prédikáló lelkészség. A lelkész azonos szinten áll a keresztény gyülekezet minden tagjával, csupán hivatala emeli ki őt azáltal, hogy meghívást kap arra, hogy Isten szavát hirdesse, de ami szintén a közösség által mediatizálódik. A lelkész nem egy életformára vagy állapotra kap hivatást, hanem egy hithirdetői hivatal betöltésére. Az egyházi vezetés decentralizálódik, az egyetemes rendszer (pápa, bíborosok, érsekek, püspökök) városi és regionális szintre tevődik át. Az addig vagyoni, cím és különféle társadalmi hálózat által szerzett pozíciók helyére a hithirdetés szolgálata lép, mely nem uralkodásban és kormányzásban, hanem a szolgálatban nyer kifejeződést.

Luther egyházreformja kétségkívül történelmi jelentőséggel bírt. Kelet és Nyugat egyházának kommuniója minden próbálkozás ellenére sem jött létre, amelynek sokkal inkább területi, szociális, kulturális és teológiai oka volt. A mostani egyházszakadás ugyanazon a területen, nyelvcsaládon és kultúrán belül jelentett eltávolodást és ellentétet, éppen ezért a különbségek se voltak olyan radikálisak kezdetben. Luther ekklesiológiáját úgy is felfoghatjuk, mint egy alternatívát a római felfogással szemben a 16. században.

Az egyháznak szüksége van folyamatos reformra, a strukturálist is beleértve. (Az *Ecclesia semper reformanda* kifejezés közhellyé vált az újabb időkben.) Luther idejében is sokan gondolták ezt így, de egy átfogó reformhoz szükséges a jó vezetés, jó feltételek, tapintatos stratégia. Ezek nem születnek meg maguktól, és ha a reform sokáig késlekedik, a problémák elhatalmasodnak és “áttörik a gátat”.³⁵⁴ Az egyháznak szüksége van tehát rendszeres reformra, a kérdés annak módszerében van. A Gergely-féle reform “felülről” érkezett és az egyházi vezetést és struktúrát erősítette. A lutheri reform “alulról” érkezett, több teret adva a világiaknak, az alsó rendeknek. Az igazi reform viszont abban állt, hogy a Luther megváltoztatta a keresztény hit kánonjának interpretációját a megváltás és kegyelemtani felfogásával. A kánon lényege, hogy a keresztény hit vagy tanítás lényegét minden korban újra megtaláljuk és arra

³⁵⁴ Kärkkäinen, V.-M., *An Introduction to Ecclesiology, Ecumenical, historical and Global perspectives*, Downers Grove, IL, Inter Varsity Press, 2002, pp. 42-44.

autentikusan rámutassunk. Egy intézmény se képes, legyen az bármennyire is komplex, minden elemének ugyanolyan súlyt adni, éppen ezért minden reform idején *reductio ad simpliciter* szükségeltetik, ahol a kánon tartalma (a lényeg) vagy az elfelejtett igazság(ok) a másodlagos vagy többedleges szempontokkal szemben újra előtérbe kerülnek.

Történelmi szempontokat figyelembe véve állíthatjuk, hogy az egyháztani pluralizmus elkerülhetetlen volt. A pluralizmus pedig szükségszerűen megosztottsághoz vezetett. Lehet, hogy akkor a 16. században senki nem látta se a pluralizmust, se a szakadást szükségesnek, ám a kor társadalmi, kulturális, politikai és vallási feltételei ezt az utat készítették elő. A kor történelmi és politikai erői Luther nélkül is elhozták volna a változást. Ez természetesen nem metafizikai szükségszerűség, hanem abban a történelmi és társadalmi imperatívuszban áll, hogy egy komplex, jogilag központosított intézmény meddig képes egész Nyugat-Európában átfogóan flexibilis és differenciált lenni. Az a pluralizmus, ami akkor szükségszerűen a szakadáshoz vezetett, nem jelenti azt, hogy ma ugyanolyan szakadáshoz vezetne.³⁵⁵

Luther egyházfelfogása magával hozta a „zsinati elméletet,”³⁵⁶ mely megkülönbözteti az egyháznak a látható és láthatatlan valóságát. Ha az igaz egyház (mint ahogy Luther vallja) a belső, lelki egységben áll és nem az intézményesben, akkor a szervezeti struktúra szükségképpen relativizálódik, és a hit lesz az, ami egységben tartja őket. Ez azt is példázza, hogy alkalmanként egy szociológiai elv és egy teológiai belátás hogyan képes találkozni.

Luther történelemszemlélete felülírta a skolasztika arisztotelészi metafizikai szemléletét, amikor az egyházi szolgálatokat hivataloknak tekintette. Az újszövetséget véve alapul arra a következtetésre jutott, hogy ez utóbbiak a közösség igényéből az Ige szolgálataként születtek meg. Vagyis a hivatal maga egy történelmi képződmény, de amelyet Krisztus szándékolt, és ennél fogva transzcendálja a gyülekezetet. A hivatali szolgálatok funkcionalitásának teológiai alapját Isten Szavának a mediatizációjában

³⁵⁵ Ibid., pp. 48-49.

³⁵⁶ Ez az elmélet Dietrich of Niem (Konstanci zsinatot előkészítő teológus) nevéhez fűződik, aki megkülönbözteti az egyetemes és apostoli egyházat. Míg az előbbi magába foglal mindenkit, aki hisz Istenben Jézus Krisztus által, addig az utóbbi az egyház intézményes struktúráját jelenti, mely a híveket egységbe tartja. Gyakorlatilag ez a hierarchia.

látta. Krisztus és Igéje az egyház alapja, ezért a hivatalok “csupán” funkcionális felfogása nem lutheri.

Egyház alatt Luther a hívők közösségét értette, és ebben folytonosság van az ágostoni és más középkori egyházfelfogással. Amikor azonban ezt a kijelentést a római egyházzal szemben alkalmazza, akkor számára, mint mondtuk, nem az intézményes struktúrát jelenti, hanem a helyi (vagy regionális) egyházak konglomerátumát, amelyekben Krisztust konkrétan hirdetik. Az igaz egyház ismertetőjegyei Luther számára az a két dolog, amelyet Ágoston fogalmazott meg a donatistákkal szemben: az Ige helyes továbbadása és a szentségek hiteles adminisztrálása. Az egyház világgal való viszonya ezzel a pluralizmussal is megváltozott. Addig szinte egységesen képviselt valamit benne vagy ellene, a középkortól kezdve különféle egyházak különböző módon alakítottak ki viszonyt az állammal. Egy regionális egyház például nem képes akkora makrobefolyásra a politikai vagy jogi szinten, mint ahogyan azt egységesen tette a középkorban.

Luther egyháztana legtöbb evangélikus egyház kommuniójának az alapját képezi, de amit ő elkezdett, nem maradt annyiban: sokan mások folytatták a megkezdett reformokat.

(2) Összehasonlító egyháztan (speciális)

Többször utaltunk arra, hogy az ekkleziológiák mindig a konkrét egyházak normatíváiként értelmezhetők, azaz egy olyan kívánt, ideális állapotot írnak le, mely a valóságban nem vagy töredékesen létezik. Egy empirikus kutatás számára az igazi kihívás abban áll, hogy ezeket a teológiai normatívákat (dimenziókat) hogyan lehet a társadalomtudományok számára elérhetővé és megragadhatóvá alakítani. Erre tettünk kísérletet az. 1.2 fejezetben: a négy konkrét egyház deskripciójához a *szervezetszociológia szempontjait* alkalmaztuk, vagyis úgy tekintettünk az egyházakra, mint bármilyen más társadalmi intézményre, amelyeken számon kérhetők az olyan szempontok, mint az önértelmezése (természete), ágencia, külső-belső kommunikáció és a szervezeti struktúra. A jelen összevetést is ezen szempontok mentén tárgyaljuk.

Az „Egy lehetséges új ekkleziológiai módszertan alapjai: a PTC” c. fejezetben (0.3.2) kifejtettük, a PTC alkalmas arra, hogy úgy az alulról jövő, mint a felülről jövő ekkleziológiai módszereket értelmezze és kezelje.

A minél teljesebb megértés kedvéért az összehasonításhoz két teljesen különböző egyházat vizsgálunk: egyrészt az egyik legrégebbit, a felülről jövő önértelmezésű Római Katolikus Egyházat (tridenti) emeljük ki, amelyet a nagyon formalizált hierarchia, struktúra és jogrendszer jellemez, másrészt a legújabbat, az alulról jövő szemléletmódú pünkösdi-karizmatikus egyháza(ka)t, melye(k) laza hierarchiával, intenzív belső kommunikációval és participációval írható(k) le.

(2.1) Az egyház természete, önértelmezése

Mint már korábban mondtuk, történelmi hagyományainak és fennállásának ideje okán is, sokkal kidolgozottabb teológiai és ekkleziológiai normatív leírásokkal rendelkezik a katolikus egyház, míg a pünkösdi-karizmatikus egyházzal inkább empirikus kutatásokon alapuló deskripciók léteznek. Legtöbb szabad egyház formális ekkleziológiával nem is rendelkezik.

A tridenti egyház (katolikus, hagyományos) esetében az *intézmény* teológiailag, szervezetszociológiailag és a PTC szempontjából kulcsfogalom. Olyan többlet felkészültségként definiálja önmagát, melyben az ágensek számára a

transzcendensre vonatkozó tudások elérhetővé válnak. A szignifikáció színtere ezen szempont szerint maga az egyház, egy olyan *tematikus mező*, mely bizonyos módon strukturálja a világot, és amelyre ugyanolyan vagy hasonló perspektívából tekintenek az ágensek. Az egyház ugyanakkor az a kódrendszer is, melyben a transzcendens szignifikációhoz szükséges felkészültségek szocializáció során (utánzás, tanulás) érthetők el (nem genetikusan). Ez a többletfelkészültség évezredek alatt vált objektív valósággá, melyet megkérdőjelezhetetlen konstitutív alapnak tekint. A konstitutív alap, mely a Szentírásból, a Szenthagyományból és a zsinati szövegekből áll, alkotja a doktrinális kommunikáció lényegét. Ennek magyarázata és interpretációja az intézmény által kontrollált formában történik, mely az intézményi szakértők (teológusok, püspökök) kompetenciájába tartozik, de a legfőbb és végső szignifikációképző a Magisztérium, mely a közös tudásokat legitimálja. A nem szakértők (megkeresztelt laikusok) hozzáférése bármiféle doktrinális vagy szervezeti többletfelkészültséghez nem lehetséges. Az intézmény a legtávolabbi szinten is kontrollálja a doktrinális szignifikációs folyamatot, amelybe maga a tudáshoz való hozzáférés is beleértendő; a jogi és szervezeti döntésekben nem preferálja a szubszidiaritás elvét.

Az intézmény és az ágensek számára is a konstitutív alap legmeghatározóbb elemei, hogy az egyház: *egy, szent, katolikus és apostoli*.

Egy abban az értelemben, hogy az egyház mint kizárólagos szignifikációképző intézmény jelenik meg az ágensek számára, amelyben Krisztus a szignifikátum, és a mindenkori „földi helytartója”, a pápa a szignifikáns. Krisztus a Lélek szimbólumában jelenik meg az ágensek számára. Ugyanakkor Krisztus szimbolikusan megjelenik az intézményi ágensekben (püspök, pap stb.). Az egyház mint intézmény úgy tekint magára, mint a Krisztus-esemény folyamatos megjelenítésének színterére, így lesz a transzcendens mutatkozásának legerőteljesebb szignifikánsa, mely állapotszerűen, azaz a kommunikatívban kommunikálja a szignifikátumot (transzcendenst) az ágensek felé.

Az egyház *szent* volta az intézmény konstitutív eleme, amely nem kötődik az ágensek faktuális hitéhez, hanem transzcendálja azt, eredete a szignifikátum (Isten). Amikor az egyház önmagát mint szentet definiálja, akkor jelenik meg a szignifikátum transzcendens színtere, és ezáltal az egyház mint intézmény mediatizálja a transzcendenst az ágensek számára.

Az egyház *katolikussága* úgy jelenik meg a tridenti modellben, mint amely transzcendálja a történelmi esetlegességeket, a társadalmi kontextust. Az intézmény a

doktrinális szignifikációs folyamatban nem veszi figyelembe a kulturális sokszínűséget, ez csak olyan szinten jelenik meg, ahol a konstitutív alap nem sérül. (Egy helyi vallási szimbolikus cselekedet addig tolerálható, amíg az intézmény doktrínáját, pl. dogmát, nem érinti.) Ez az egyház úgy értelmezi önmagát, mint amelyen a mediatizált szignifikátum kizárólagosan érhető el. (*Extra ecclesiam nulla salus.*)

Az *apostoliság* a problémamegoldás tekintetében egy olyan megoldást kínál, ami a konstitutív alap eredetét, megőrzését és fenntartását konstituálja és legitimálja.

A pünkösdi-karizmatikus egyházaknak mint alulról induló szerveződéseknek épp a szubszidiaritás az egyik megkülönböztető elemük, amelynek a legerősebb jellemzője az intézményi participáció. Az intézmény struktúráját nem jellemzi a jogi és hierarchikus szemlélet. A problémamegoldás szempontjából a karizmatikus szemléletmódból fakadó helyi közösségek a mérvadóak. A szignifikáció folyamatában az intézmény tágabb értelemben jelenik meg, mint a katolikus egyházban, az ágensek mindennapi és egzisztenciális problémamegoldásai során releváns tud lenni. A pünkösdi egyház szintén a Krisztus Teste képet használja mint metaforát, ezen keresztül szignifikálja önmagát. Az egyházban a transzcendenssel más ágensek tapasztalatain keresztül is találkozhatunk (tanúságtétel). A konstitutív alap a Biblia, a (karizmatikus) lelkész és az alapító személyes élménye, valamint az ágensek aktuális vallási élménye, amely közösségenként változhat térben és időben. Az intézmény maga a helyi (egyház) közösség, amelyben a konstitutív alap nem hagyományos doktrínákhoz kötött, melyet csak szigorú intézményi keretek között kontrollált szakértők interpretálnak, hanem a közös tudás legtöbb esetben a sajátos nyelvhasználatban és a faktuális liturgikus eseményben történik. A konstitutív alap doktrinális igazságai: Jézus Krisztus, valamint a Szentlélek mint Isten jelenlétének a szimbóluma. Ez utóbbi kiemelt jelentőséget kap, így a Szentlélek mint szignifikátum egyben szignifikációképző elem is. Az intézményi jelleg különféle struktúráknak ad teret, mivel a konstitutív alap mentén való interpretáció figyelembe veszi a kulturális és nyelvi variációkat, aminek következtében közösségenként különféle szignifikációk lehetségesek. A hozzáférés nem szocializációval, hanem közvetlen participáció által történik, melynek szignifikánsa az örömteli részvétel, a teljes elköteleződés és felelősségvállalás. Ha egyház alatt egy olyan közös tudást értünk, amely a szignifikátumot képes faktuálisan (és nem csak kategoriálisan) jelenvalóvá tenni az ágensek számára, akkor beszélhetünk olyan

mértékű participációról, mely az ágensek kommunikációja révén kommuniót jelenít meg. Az egyházi közösségben való részvétel lényege, hogy az ágensek a transzcendenssel való találkozás és tapasztalás színtere legyen, következésképpen ha a kommunió létrejön, akkor a transzcendenssel (szignifikátummal) való kommunió is megvalósul.

(2.2) Szervezeti struktúrája

A katolikus egyház szervezeti struktúrája a történelem folyamán fejlődött ki, de amint a felülről jövő ekkleziológia legitimitációjánál kimutattuk, ezt a megközelítést a történelmiség és társadalmiság hiánya jellemzi, következésképpen a hierarchiára és a jogrendszerre is a doktrinális felfogás dominanciája jellemző. Úgy tekint a szervezet struktúrájára, mint amely, ha nem is a középkorban kialakult, vagy a ma jellemző, de embrionális formában Jézus és tanítványai relációjában bennfoglaltatott. A szakértői ágensek mint intézményi szereplők (pápa, püspök, pap) legitimitációja transzcendens eredetű (Jézusra vezethető vissza), következésképpen szentségi és jurisdikciós hatalmuk megkérdőjelezhetetlen a nem szakértő ágensek számára. Ezt a struktúrát merev centralizáltság, hierarchikus rend jellemzi, amely determinálja az ágensek közti hatalmi és kommunikációs viszonyt, így a hozzáférés korlátozott és szabályozott. Mivel a szervezet hierarchikus felépítése mellőzi a történelmi-társadalmi kontextust, kultúrákat és történelmi időket átívelően alkalmazza az állandósult struktúrát, vagyis ez utóbbi dimenziók nem alkotják az egyház ezen modelljének színterét, ezeket irrelevánsnak tekinti.

A katolikus egyházban a pápa és a püspökök egy sajátos kommunikációs hálózatot (kommuniót) alkotnak, amelyet a hierarchikus és jogi struktúrában a kollegialitás jellemez: a pápa nem törölhet el egyházmegyét, de a püspökök kollégiuma sem működhet a pápa nélkül. Fontos kitétel a pápa primátusa, mely (még a II. Vatikáni Zsinat szerint is) teljhatalmat ad az egyetemes egyház fölött, azaz a pápának rendes, közvetlen és igazi püspöki jurisdikciója van az egész egyházban. Ezen gyakorlat konstitutív alapja a Misztikus Test teológiai képe, amely metaforaként történő koncipiálása a szervezett struktúráját a test analógiájára képzelel el: Krisztus a fej, akit mint szignifikátumot a pápa jelenít meg, őt követi hierarchikus sorrendben a szakértői

ágens (püspök, pap), a tagokat pedig a laikusok. A doktrinális interpretáció és értelemtulajdonítás folyamatában, valamint a szakértői ágensek kompetenciájának konstatálásában fellelhető egyfajta kooperáció az egyház feje és a püspökök közt, ám ebben a világ irreleváns mint kommunikációs színtér, csak a doktrinális lojalitás érvényesül.

A pünkösdi-karizmatikus egyház a szervezeti struktúrák palettájának másik végletén helyezkedik el. Laza, nagy változatosságot mutató, nem formalizált struktúrákkal rendelkezik, általában kis közösségekről van szó, amelyek funkcionalitás szerint képesek változni. Ezek az újonnan, karizmatikus lelkeség (rajongás és elkötelezettség) alapján létrejött formák ugyanakkor stabilitásra is törekszenek (externalizáció), így elkerülhetetlen az igény, hogy intézményi formát öltsenek (objektiváció), ami viszont természetük ellen hat, így gyakran visszatérnek vagy átalakulnak ismét lelkeségi, mozgalmi jellegűvé, és ez a kétirányú mozgás hat bennük oda-vissza folytonosan. Azok, amelyek stabil struktúra mellett döntenek, azok az Egyházak Világtanácsa tagjaivá válnak, ezáltal annak normatív ekkleziológiáját saját konstitutív alapjukká teszik, és gyakran a (történelmi) protestáns vagy katolikus egyházak formáját öltik magukra.

A pünkösdi-karizmatikus egyház sem a struktúrát, sem az intézményi szerepeket nem értelmezi transzcendens dimenziókban. A hatalmi struktúra a lapos, nem hierarchikus szervezet miatt kisebb távolságokat mutat a laikus és szakértő ágensek között. Ennek, valamint az ágensek nagyfokú participációjának következtében a problémamegoldás során alkalmazott szignifikációk hatékonyak és könnyen értelmezhetőek az ágensek számára. Mivel az egyház struktúrája nem doktrinális, hanem funkcionális eredetű, a magas szintű proaktivitás jellemző, ami befolyással van a hatalmi pozíciókra is. Az ágensek participációja a feladatok és hatáskörök delegációját hozza magával, ami miatt legtöbb individuális ágens olyan kommunikatív állapotban találja magát, mely nem csak a vallási szignifikáció képzésében iránymutató, hanem amely meghatározza sajátvilága más területeit is, olyannyira, hogy a kettő szervesen átjárja egymást. Ez az egyház a struktúra szociológiai dimenzióit úgy értelmezi, mint a transzcendens mutatkozásának színterét, így a teológiai és szociológiai dimenzió egyedülálló módon közvetlenül kapcsolódik össze. Mivel a doktrinális felkészültségből hiányzik a történelmi, társadalmi kontextust átívelő teológiai normativitás, így képes

arra, hogy a kulturális sajátosságokhoz jobban adaptálódjon és hatékonyabb szignifikációképző legyen. Mivel a szervezeti struktúra nem felülről meghatározott, hanem a konkrét helyi közösség lényegét adja, ezért az ágensek participációja olyan kommunikatív aktus, mely természetéből fakadóan egyenlő a kommunióval, a megtapasztalt egyházzal, mely nem csak kategoriálisan (normatív) jelenik meg mint kívánt állapot, hanem ténylegesen. Ebben az egyházban az ágensek vallási tapasztalataik alapján szignifikációképzőkké válnak, ami nem szűkül le a szakrális felkészültségben való részesedésre, hanem az ott megtapasztaltak értelmeződnek az élet más területein, ahol a szükséges tudást is konstatálják.

(2.3) *Kik a tagok?*

A katolikus egyházban az egyháztagságot a keresztség adja, amely által az individuális ágensek bizonyos mértékben participálnak a közös tudásban (általános papság). A tagság laikus (hívők) és szakértő ágensekből (pap, szerzetes) áll. Ez utóbbiak az intézményt reprezentáló státusszal, és többletfelkészültséggel rendelkeznek, akiket az értelemtulajdonításban szignifikáció-képzőknek tekinthetünk. Az intézmény szempontjából olyan ágensekről beszélünk, akik társadalmi, történelmi és kulturális kontextustól függetlenül a doktrinális tudás (*depositum fidei*) folytonosságáért, illetve annak elérhetőségéért felelősek. A szignifikációképzők felkészültsége az intézmény által kontrollált, a hogyan tudásokat szabályozza és válaszokat generál: vagyis szakértők és laikusok számára egyaránt kódként viselkedik. A katolikus egyház a szakértő ágensek számára totális intézményként értelmeződik, következésképpen nem csak a doktrinális tisztaság kérhető számon rajtuk, hanem az intézmény megköveteli a megszabott gondolkodási módot, viselkedési normákat és attitűdöket is. Az ágensek differenciálódása a szignifikációképzést is differenciálja, amely szerint a szakértők a kompetens ágensek, és a laikus ágens kompetenciája vallási tematikában csak annyiban releváns, amennyiben a szakértő útmutatását követik. A szakértő ágens ezen kompetenciáját legitimálja az, hogy állapota isteni eredetű. A laikus ágensek hozzáférése a többletfelkészültséghez szigorúan szabályozott (legtöbb esetben passzív tudás), a participáció csak az előírt vallási gyakorlat által lehetséges. (III. kompetenciájuk nem vallási feladatokban érvényesül.) Így ebben az egyházban a tagok

többsége nem része a kommunikatív jelentés-tulajdonításnak, mivel ez doktrinális és tekintélyi legitimációra szorul. Sem a jogi, sem a hatalmi többletfelkészültséghez nincs hozzáférésük, itt az ágensek a spektáció szintjén maradnak. A transzcendensre vonatkozó tapasztalatok kompetenciája a szakértőkre vonatkozik, a privát interpretációknak az intézmény nem enged teret.

A pünkösdi-karizmatikus egyházakban szintén a keresztség által válnak taggá az ágensek. Közösségektől függően változik, de a katolikus egyháztól eltérően általában a felnőtt tagozódást (keresztelést) preferálják, amely feltételezi, hogy az ágens bizonyos transzcendens tapasztalattal és a közösségre jellemző közös tudással is érkezik, mely a szakrális hozzáférés (liturgikus cselekedetek, ima) által nyer kifejezést, és lesz része a szignifikációs folyamatnak. Ez az egyház figyelembe veszi az ágensek társadalmi, kulturális környezetét, következésképpen a közös tudáshoz való hozzáférés folyamatában a problémamegoldás érdekében igyekszik az ágensek sajátvilágára tekintettel lenni. Az ágens számára a közös tudás elérése nem egy hosszas felkészülés eredménye, hanem a közvetlen élmény előidézése teremti a transzcendensre irányuló szignifikációban való részvételt. Egy ilyen tapasztalat elrendeződése, ill. annak kategorizálása nem szocializáció (tanulás) eredménye, hanem egy konkrét közösséghez való tartozás, és ezáltal a közös tudásban való részesedés során lesz elérhető. Ez az egyház feltételezi az ágens nyitottságát a transzcendensre, miközben lehetőséget ad, hogy a saját kódrendszerén keresztül a szignifikátum mutakozzék. A tagok között nincs akkora hierarchikus távolság, mint a katolikus egyházban. A szakértők státuszukat a közösség felhatalmazás alapján legitimálják, vagyis azt nem interpretálja ontológiai eredetüként, így a laikusok is bevonódnak participatórikusan a hatalmi döntéshozatalba. A szignifikációk közös akciók és konszenzus eredménye. Az ágensek a kooperáció és participáció révén inkább participátorok, mintsem spektátorok. A szakértő ágens többletfelkészültsége csak a vallási többletfelkészültséget jelenti, melynek mibenléte a funkciójában ragadható meg. Az intézményi szerepek az igényeknek megfelelően alakulnak és változnak: egy új helyzetben egy újabb szignifikáció által az egész újraértelmezhető. A közösség számtalan más problémamegoldása (szervezeti, jogi, hatalmi) inkább a laikusok kompetenciája és feladata, mintsem a lelkészé.

(2.4) Belső tevékenység (szolgálat, misszió)

Az egyházban az a szintér, ahol a belső kommunikáció zajlik, az egyik leglényegesebb szintér, ugyanis itt jelenhet meg a lehető legnagyobb mértékben az ágensek participációja, valódi kommuniója. A közösség a hordozója mindannak a felkészültségnek, mely az ágensek számára a transzcendenshez való hozzáférést lehetővé teszi. Az egyház itt olyan kommunikatív közösségként jelenik meg, mely a PTC fogalmi rendszerében értelmezve nem-eredendő közösség az ágenstípusok felkészültségét tekintve, hanem szimbolikus, és/vagy oszttentatív és/vagy szakrális elérhetőségek alapján férnek hozzá a közös tudáshoz. Vagyis a katolikus egyházban is mint nem-eredendő közösségben a többletfelkészültség olyan hasonlóságok, azonosságok vagy tudások felismeréséből ered, amely nem az ágensek felkészültségéből adott explicit tartalom. Fontos kitétel, hogy a közösségben az ágensek által elérhető többletfelkészültség nem kizárólag tudáskarakterű a terminus szűk értelmében, hanem olyan közösségi feltételezésekből, hiedelmekből, normatívákból és értékekből konstituálódik, amelyek a közösség kultúrájából generációról-generációra egységesen adott tartalom. Ezeket a tartalmakat hívja a PTC kollektív propozicionális attitűdöknek, és olyan formában jelenhetnek meg, mint a búcsújárás, exorcizmus, halottakért végzett ima stb. A katolikus egyház esetében ide tartoznak azok a tudások, amelyek az ágensek számára a magától értetődőséget (természetest, normálist, evidenst) konstituálják. Ezek a közösségi többletfelkészültségek természetüknél fogva változóak és dinamikusak, ám a szervezet nagyságából és a teológiai intelligibilia kötöttsége folytán kisebb eltérést tesz lehetővé. Ez azt jelenti, hogy ugyanarra a témára vonatkozó véleménynyilvánítások időről-időre változhatnak és sajátos helyzetekben kifejezésre juthatnak, de a doktrinális kötöttséget csak a konstitutív alap sérthetlensége mentén túri meg az intézmény. Vannak ugyanakkor olyan tudások, amelyek hagyományosan nem voltak a közösség felkészültségének részei (vagy éppenséggel korábban kommunikálhatatlannak látszottak), de egy történelmi-társadalmi helyzet tematizációja során a kommunikáció szerves részei lettek (pl. a vallásszabadság kérdése a II. Vatikáni Zsinat alatt).

A katolikus egyház belső tevékenységének lényege, hogy (szín)teret adjon annak a szignifikációs folyamatnak, amelyben a szignifikátum transzcendens volta felismerhető, vagyis a közösség maga a transzcendens mutatkozásának a helye. A

szignifikáció folyamata a kinyilatkoztatásban, a transzcendens mutatkozásában és a szokásos vallási gyakorlatok formáiban konstituálódik. Az ágens úgy fér hozzá a transzcendenshez, hogy számára bizonyos elérhetőségek a már fent említett módon elérhetővé válnak. Az elérés egy konstitutív alap (értelmező keret) meglétét feltételezi, amely által a szignifikátum jelentést kap az ágens számára. A katolikus egyházban a konstitutív alap a szigorúan rögzített tanításrendszer (Katekizmus), a vallási gyakorlatok és a liturgia. Ebben primér helyet foglal el az Eukarisztia mint a szignifikátumhoz (a transzcendenshez) való hozzáférés legfőbb szignifikánsa a Krisztus-esemény megjelenítése által, amely a transzcendens legközvetlenebb kommunikációja is egyben az ágens felé. De ide sorolhatnánk különféle szakrális cselekedeteket, imagyakorlatokat is. Az eukarisztikus közösség mint kommunikatív állapot egyszerre konstitutív alap és participáció a szignifikátummal létrejött kommunióban.

A szignifikátumot érintő többletfelkészültségek elérhetősége nem azonos az ágensek eltérő csoportjai számára. Pl. nő vagy nem felszentelt férfi nem mutathatja be az Eukarisztiát. Ez utóbbi csak olyan csoport számára elérhető, mely része annak a tematikus mezőnek, amely a közösségben elfoglalt helyével van összefüggésben.

A pünkösdi karizmatikus egyházakban, mivel maguk a szervezeti formák sokfélék lehetnek, a szakrális szignifikációk (istentiszteletek) prezentációi hasonló módon nagy változatosságot mutatnak. Ennek oka, hogy az egyház figyelembe veszi a kulturális és társadalmi eltéréseket, melyek a szignifikációs folyamat lényeges elemei. A konstitutív alap elérési módjai nem szabályozottak doktrinálisan, hanem az ágens sajátvilágának az érzéséhez, tapasztalatához van kötve, ami által az ágens közvetlenül participálódik a szignifikáció folyamatában. Így ebben az egyházban az ágens szubjektív tapasztalata prioritást kap a doktrinális tudással szemben, mert az ágens által percipiált szignifikáns (érzés, tapasztalat) egy olyan teológiai magyarázathoz kötődik, melyet a közösség isteni, transzcendens eredetűnek konstatál. Ilyen szignifikánsok lehetnek például a nyelveken való beszélés, azok értelmezése, vallási extázis, érzelmi kitörések, könnyek. Teológiai terminológiával ez a Szentlélek, mely a transzcendens szimbóluma.

Érdekes eltérés a katolikus egyházhoz képest, hogy a pünkösdi-karizmatikusok a Bibliát mint a primér konstitutív alapot nem egy szakértői csoport interpretációjához kötik, hanem participatórikusan magyarázzák olyan szempontból, hogy az értelmezés

folyamata az ágensek számára is szabad asszociációknak ad teret, így azok szignifikációi éppúgy elfogadottak lesznek, mint a többletfelkészültséggel rendelkezők értelmezései. A transzcendens mutatkozása olyan szignifikációs aktusokban is megjelenik, melyek a doktrinálisan kötött konstitutív alappal rendelkező egyházakban nem kívántak. Az individuális ágensek maximális participációs lehetősége a szignifikációs folyamatokban olyan szintű kommunikatív állapotot idéz elő, melyben az ágensek vallomásai alapján is kommunióról (szeretközösség-élményről) beszélhetünk. A participáció mint szignifikáns annak az ideális kommunikációs viszonynak a mutatkozása, ahogyan a szakértő és laikus egyszerre jogosult a szignifikációra, és a szignifikátum mutatkozásban való participációra. Ez a kommunikatív helyzet hozza létre az ágensek egymás közötti és a transzcendenssel való kommunióját.

Ezen egyházak konstitutív alapjának van egy olyan markáns eleme, amely szakrális jelentéstulajdonításaira rányomja a bélyegét: hisznek a gonosz személyes létezésében, így a transzcendens szignifikátumot duálisan értelmezik. Ez a szakrális tematizálás nem csak a vallási szignifikációs folyamatokban érvényesül, hanem részét képezi az ágens sajátvilágának, éppen ezért a közösség olyan „hogyan” tudást nyújt az ágenseknek, amely során azok a problémát egyénileg és kollektíven is (mint vallási közösség és mint más, világi közösségek tagjai is) képesek megoldani. A konstitutív alap az ágensek számára olyan többlettudást (gyógyítás, ördögűzés) biztosít, amely azonos szakrális szintéren teszi őt képessé a transzcendens mutatkozásának felismerésére, ugyanakkor a gonosszal való küzdelemre is. Az ágens szubjektív érzései és tapasztalatai (szimptomák) is ugyanebben a teológiai többletfelkészültség által értelmeződnek, mint a gonosz vagy a transzcendens mutatkozásai.

A pünkösdi-karizmatikus egyházakban szintén különbséget teszünk laikus és szakértői ágensek között, de ez a kompetenciakülönbség nem formalitáson és professzionalizmuson áll (mint a katolikus egyház esetében), hanem a karizmatikus (profetikus) kompetencián. A közösségek születésekor a kompetencia vagy genetikusan adott vagy a közösség ruházza fel az ágensre. Ott, ahol valamilyen hagyomány kialakult és a struktúrák rögzülnek, felmerül az igény a többlettudás elsajátítására (a doktrína hiteles rögzítésre és interpretációjára), a kompetencia közösségi igénnyé lesz. Minél régebbi egy közösség és minél differenciáltabb a tevékenysége és struktúrája, annál inkább ölti magára a hagyományos egyházak struktúráit, és válik akuttá az intézmény konstitutív alapjának és szereplőinek doktrinális legitimációját.

(2.5) Világhoz való viszonya

A szervezetelméletek megközelítésében a katolikus egyház társadalmi intézmény, amely része a világban fellelhető intézmények hálózatának. Teológiai önreflexiójában a katolikus egyház a világtól elkülönülő valóság. Ennek ellenére mint totális intézmény igényt tart arra, hogy ágensei jelentés-tulajdonításában az elsődleges tudást ő adja, ugyanakkor nem vesz tudomást arról, hogy mint zárt rendszer nem feltétlen rendelkezik a problémamegoldásokhoz szükséges tudásokkal más területeken. Még ha az egyház nem is tekinti magát a világ részét képező intézménynek, ágensei a világban élnek és több társadalmi intézménynek a tagjai egyházi tagságukkal egyidőben (ezáltal képezve kommunikációs kapcsolatot az egyház és a világ között). Igénylik, hogy mozgásterük a különböző közösségeikben a világ változásához alkalmazkodjon, és ez alól az egyház sem lehet kivétel, vagyis az egyház felé is érzékeltetnek nyomásokat (*push*) és szívásokat (*pull*), amihez ha nem alkalmazkodik az adott közösségi szintér, egy idő után irreleváns lesz tagjai számára.

A katolikus egyház olyan zárt rendszer, amely a társadalmi-történelmi kontextust mellőzi, nem vagy csak nagyon korlátozottan preferálja a társadalom más szektorai (jog, gazdaság, tudomány, művészet stb.) participációját a doktrinális szignifikációiban, és a szervezeti struktúrák átalakításában. Például akkor is, ha demokratikus államban találja magát mint társadalmi intézmény, ott is fenntartja ágenseinek a hierarchikus, nem demokratikus hozzáférést.

A vallási szignifikáció-képzésben önmagából indul ki, e szerint a normát és annak interpretációját is saját tanításából veszi, attitűdjében szemben áll olyan más szignifikációs ágensek (felekezetek, egyházak) kezdeményezésével és értelmezésével. Saját hagyományát, hierarchikus struktúráját megkérdőjelezhetetlen alapnak tekinti nem csak önmaga, hanem a vele kommunikációban vagy párbeszédben lévő más egyházi vagy világi intézményekkel szemben, amit viszontláthatunk önértelmezésében is, amennyiben „egy”-ként definiálja önmagát.

A katolikus egyház kommunikációja a kommunikáció-modellek közül a tranzakciós modellt követi, ahol a többletfelkészültséggel rendelkező szakértők a kizárólagos szignifikációképzők, akik a jelentéseket egyszerűen átadják a laikus ágenseknek, már visszacsatolást sem várva tőlük. A participáció csak a szakértők szignifikációinak elfogadásában és követésében érvényesül. A szignifikációkat a

szakértők (Magisztérium) szisztematizálja, melyet hitrendszer formájában tesz elérhetővé. Az így szentesített szignifikációk nem igénylik az ágensek szignifikációs tapasztalatait, mert a konstitutív alap (hitrendszer) a transzcendens valóság bizonyítékaként szolgál. Ezek az intézmény szempontjából ontológiai státusszal bírnak. A hitrendszer státuszából következik hogy annak interpretációja csakis doktrinális lehet a szakértők által, akik felelősek a helyes értelmezésért, és biztosítják az összhangot a faktuális és kategorális közösségi tudás között. Ez a szisztematizálás erős cenzúrázást is jelent, mely egyrészt kontrollálja ágensei szignifikációs folyamatát és kizár minden alulról jövő, esetlegesen valós igényekből táplálkozó vallási újítást.

Az intézményi szignifikáció-képzésben csak a tagok (megkereszteltek) részesülhetnek, ennek elérhetősége differenciálódik szakértő és laikus ágensek között, a nem tagok hozzáférése teljesen lehetetlen, ugyanakkor az intézmény önértelmezésében doktrinálisan vallja, hogy léte szimbolikusan és faktuálisan transzcendentális jelentést (megváltást) mediatizál a nem tagok felé is. (Krisztus mindenkiért meghalt.) A nem tagokat három csoportba osztja: (1) az első, amikor földrajzi, fizikai korlátok miatt semmiféle hozzáférésük nincs a konstitutív alaphoz (nem hirdették nekik az Igét). (2) Ez a felfogás a vallási szignifikációt egyértelműen mindig önmagához köti, így lehetlenné tesz minden olyan transzcendensre vonatkozó tapasztalatot, mely nem kötődik előzetes szabályrendszerhez, következésképpen megvonja tőlük a legitimitációt és megszakítja a kommunikációt (exkommunikálja). Ezek alkotják a második csoportot. (3) A harmadik csoport tagjai önmagukat automatikusan zárják ki az egyházból azért, hogy a közösség által rögzített normákat (pl. tíz parancsolat vagy halálos bűn) megszegik, így sajátviláguk számára a kommunióban való részvétel mint kommunikatív állapot megszűnik.

A pünkösdi-karizmatikus egyházak talán a világhoz való viszony szempontját tekintve mutatnak a legnagyobb eltérést a katolikus egyháztól. Itt mutatkozik meg igazán, hogy a felülről jövő egyházmodellel leírható katolikus egyház és az alulról jövő ekklezilógiai modellben értelmezhető pünkösdi-karizmatikus egyház ágensei számára mennyire tud problémamegoldó közegként helyállni az egyház (mint színtér és mint intézmény). Az alulról induló jelleg a pünkösdi egyházak esetében már maga utal a funkciókhoz igazított konstitutív alap létrehozására, amely következtében az egyház mint a participáló ágens életének egy színtere nem különül el olyan mértékben életének

többi színterétől, mint a katolikus egyház ágenseinek esetében, vagyis mint szervezet nyitott rendszernek tekinthető. Olyannyira, hogy a tagok elkötelezettsége ezen egyházakban más közösségeikben való elköteleződésük mentén alakul, és az egyház kiáll azok mellett is (pl. konkrét pártpolitikai elköteleződéssel).

A katolikus egyházzal ellentétben számára a világ is a vallási szignifikációk színtere, amelyet, mint már említettük, egyszerre a Jó és Rossz létezésének helyeként is definiál.

Mint kollektív ágens, magát nem mint „egy” igaz egyházat határozza meg, felfogása ezen a téren is plurális, a többi felekezeti egyházat nem vetélytársnak, hanem koalíciós ágensnek tekinti. Ez abban is megmutatkozik, hogy sok esetben ő maga participál az egységre törekvő egyházakat tömörítő Egyházak Világtanácsában. Ezen törekvések egyik mozgatóereje, hogy „fiatal” egyházak lévén nem rendelkeznek kidolgozott ekkleziológiával, ezért közösen keresik egy konszenzus alapú konstitutív alap megteremtését.

Ezen egyházak különféle módon kapcsolódnak egymáshoz, együttműködésük lehet szoros vagy laza. Mivel intézményi struktúráik nem zártak, a fluktuáció lehetősége adott, következésképpen könnyen el is szakadnak egymástól, és új szignifikációs közösségeket hoznak létre, de továbbra is a pünkösdi-karizmatikus nagycsaládhoz tartozónak tarják magukat. Ebben hasonlítanak az ősegyház különféle közösségeinek a létrejöttéhez, melyek teljes önállóságuk megőrzése mellett kommunióban érezték magukat a más struktúrákkal rendelkező vagy éppen kibontakozó egyházközösségekkel. Mivel a pünkösdi egyházak konstitutív alapját a *reductio ad simplicitatem* (hit Krisztusban és a Szentlélek jelenléte) adja, nem fordítanak akkora figyelmet a különféle közösségek hierarchikus és jogi struktúrájára, mivel nem tekintik a szignifikáció lényeges elemének azokat.

Ezen egyházak világhoz való aktív viszonyának fontos eleme, hogy ágenseik szignifikációs aktusai nem csak az egyházon belül konstituálódnak, hanem folyamatosan a világgal való közvetlen kommunikációban is. Így az ágens nem csak az egyház belső színterén participál, hanem az ott szerzett többlet felkészültségét a nem tagok számára is kommunikálja. Ez lehet konkrét közvetlen missziós tevékenység (igehirdetés), átvitt értelemben pedig szeretetszolgálat, azaz a megélt kommunió kiterjesztése egy szélesebb színterre, és fordítottnak: a közösség nyitott arra, hogy a nem tagok könnyen hozzáférjenek azokhoz a többlettudásokhoz, amelyek a vallási

szignifikációk alapját adják. Ebben az egyházban ugyanis ez nem egy hosszú tanulási folyamat eredménye (nem a racionalizálást preferálja), hanem a szignifikátummal történő közvetlen érzelmi és tapasztalati szintű találkozást tekinti lényegesnek.

(2.6) Összegzés

A katolikus egyház egy évezredek át tökéletesített és letisztult szervezeti struktúrával rendelkezik. Összetettség folytán megtalálhatjuk benne mindazokat a szinteket, amelyeket a szervezetszociológia vagy szervezeti kommunikáció tárgyal: *szervezet, közösség, csoport, hálózat*.

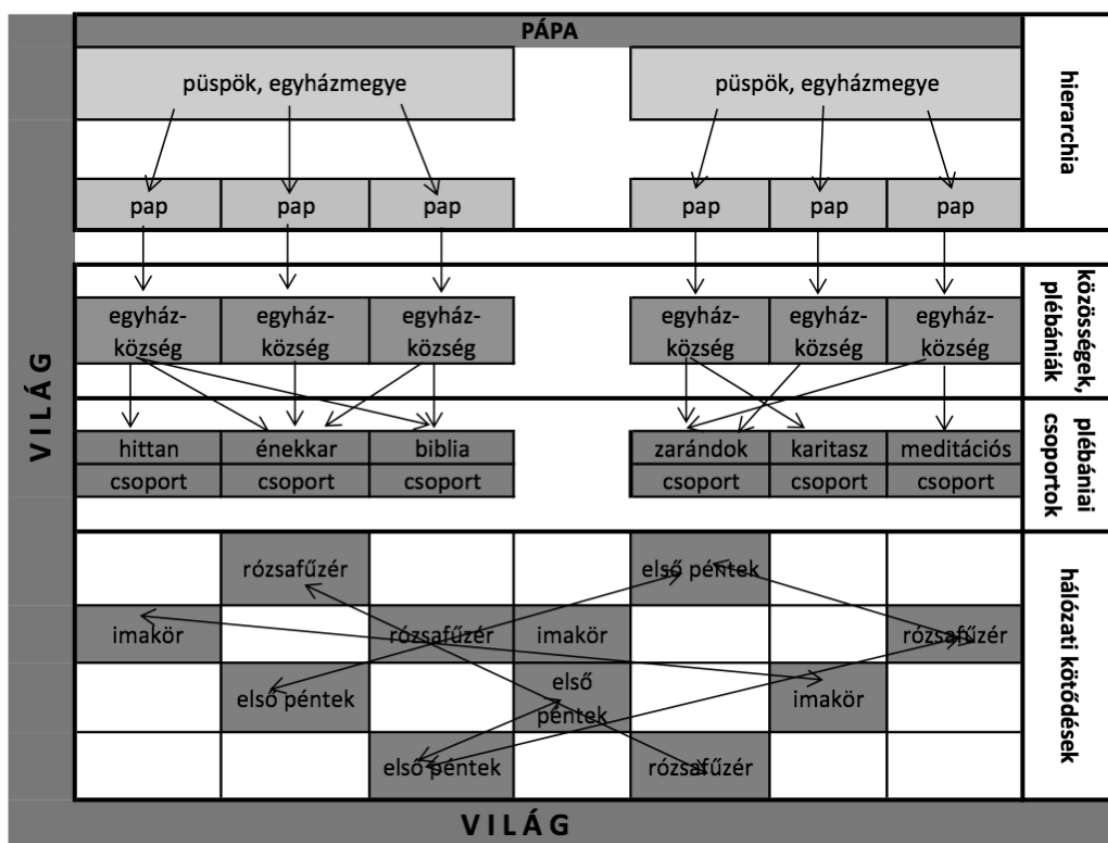
A szervezetszociológia a *szervezetek* különféle formáit sorakoztatja fel. Legtöbbször - a weberi ideáltípusok alapján - közös jellemzőik így foglalhatók össze: formalizált, hierarchikus kommunikációs struktúrával, világos (legtöbbször írásos formában rögzített) célokkal, a csatlakozást és kizárást illetően egységes eljárásrenddel rendelkezik, a döntéshozatal szabályozott, más intézményi ágensekkel meghatározott keretek között teremt kapcsolatot.

A *közösség* ezzel szemben egy lazább hierarchiával, de intenzívebb kommunikációval rendelkező szint.

A *csoport* instrumentálisabb és expresszívebb célokat tűz maga elé, sokkal inkább előtérbe kerül itt a szakmai és társas viszony és ezen belül az ágensek ugyanazokat az alapértékeket teszik magukévá.

A *hálózat* hasonló a csoport dinamikájához, ám a résztvevő ágensek földrajzi értelemben távol vannak egymástól, és közvetített kommunikációval tartják fenn a kapcsolatot egymással.

Az egyház a társadalmi szervezetek széles palettáján a normatív orientációjú szektorokba tartozik, mely szektorok legtöbb esetben a társadalom értékeiért, hagyományainak és kultúrájának a konstrukciójáért és rekonstrukciójáért felelősek. Attól függően, hogy ezek mennyire racionálisak, a szervezet maga is különféle szervezeti formákat ölthet. Ha több ilyen van egy társadalomban, akkor vagy a kölcsönös együttműködés (kooperáció) és/vagy a versengés (kompetíció) jellemzi őket.



1. Ábra: A katolikus egyház szervezeti struktúrája

A katolikus egyház szervezeti struktúrájának (1. ábra) felső szintjét képezik a szakértői ágensek (pápa, püspökök, papok)³⁵⁷, akik szintjén a szervezetre leginkább jellemző tulajdonságokat találjuk: formalizált, hierarchikus döntéshozatal, világos cél, egységes doktrína, eljárásrend a csatlakozás vagy kizárás tekintetében és szimbolikus megjelenítés. Ők a konstitutív alap (*depositum fidei*) őrzői és interpretátorai. Az intézményi előírásoknak megfelelően hosszan tartó szocializáció és intézményi kontroll mellett válhatnak szakértőkké.³⁵⁸ Az intézmény legitimitációjának a fenntartásában

³⁵⁷ Ezen az ábrán a hierarchiához tartozó szerzetes papokat azért nem tüntettük fel, mert – noha tudatában vagyunk annak, hogy részét képezik a szakértői csoportnak – azáltal, hogy egyházból nem tartoznak a püspökök és különféle egyházmegyék jurisdikciója alá, közvetlen befolyásuk sem a hatalmi struktúrára, sem a konstitutív alapra nincs. Léteznek olyan férfikongregációk (kvázi szerzetesi közösségek), amelyek a papi funkció által a hierarchiához tartoznak, de azok elismerése és tevékenysége az egyházmegye püspökétől függ.

³⁵⁸ A katolikus egyház esetében köztudott, hogy a hierarchia ezen a szintjén a kommunikáció belterjes, az információ hozzáférhetetlen kívülállók számára, mely kapcsán hajlamosak vagyunk arra, hogy titkolózásra gondoljunk. A média kíváncsisága és a nyitott társadalom fogalmának számonkérése úgy láttatja a katolikus egyház ezen szintjét, mintha megszegné a kommunikáció normális szabályait (transzparenciáját). Kommunikáció-kutatók ugyanakkor állítják, hogy bizonyos mértékű titkolózás nem

kompetensek, de mivel ez a legitimáció egyházi tartalmak esetében isteni eredetű, szerepüket és feladatukat is úgy fogják fel, hogy ebből ered, és ezáltal legitimált. Mind az intézmény, mind az intézményi ágens szempontjából a pszichológiailag optimális állapot a teljes azonosulás az intézménnyel és annak legitimációjával. Ez az indentifikáció az intézmény konstitutív alapjával és annak legitimációjával (isteni eredet), valamint az intézmény egyéb ágenseivel, egy olyan kommunikatív állapotot hoz létre számukra, hogy abban megvalósul a kommunió, a közös tudásban való participáció (közösségalkotás és felelősségvállalás). Az intézmény szempontjából a szakértői ágensek (püspökök) közti doktrinális és jurisdikciós kommunió a szervezet egységét szimbolizálja a laikus ágensek számára (is), akik ugyanakkor a „hierarchián túli” szinteken a pluralizmust és a sokszínűséget jelenítik meg. A hierarchia ezen szintjén a püspök csak más püspökökkel való kommuniójában az, ami; nincs püspök önmagában, azaz kollegialitás nélkül. Ennek a szakramentális jellegnek legegyértelműbb jurisdikciós szignifikánsa, hogy beiktatása is csak több püspök jelenlétében történhet. A püspök ugyanakkor nem csak a más püspökökkel van kommunióban, hanem a közösséggel is, amely viszony fordítottan is igaz, és a kettő kölcsönösen legitimálja egymást.

A pap mint a hierarchiához tartozó ágens közvetlen kapcsolatban áll a (a hierarchiába nem tartozó) hívő közösséggel. Bizonyos értelemben ő reprezentálja a püspököt az egyházközségben, és ő felelős a kommunió létrejöttéért. (Ez a reprezentativitás abban a szimbolikus gesztusban is kifejeződik, hogy amikor egy püspök egy egyházközségbe érkezik vizitációra, a pap átadja neki a plébánia/templom kulcsait.) Egy egyházközség esetében a pap, mint a hierarchiát megtestesítő szervezeti szint ágense, a laikusokkal szemben kvantitatíve alulreprezentálttá válik, vagyis a hierarchikus (formális szervezeti) szint helyett a közösségi szintér kerül előtérbe. Itt találkozunk a szakértői és a laikus szintér. Egyrészt a pap reprezentálja azt a többlet felkészültséget és hierarchikus struktúrát, amely az intézmény kontextustól független szempontjait jelenti, másrészt itt találkozunk azokkal a kulturális és helyi tényezőkkel, amelyekkel a sikeres kommunikáció során számolni kell. A kettő találkozása olyan kommunikatív állapotot eredményez, melyben az ágensek problémamegoldó kompetenciájából következhet, hogy a kommunikáció tranzakciós vagy participatorikus lesz. Vagyis a szignifikációs folyamat sikeressége abban áll, hogy

csak a nagy, hanem a kis szervezetek életében is érvényesül; úgy jelenik meg, mint a szervezet társadalmi környezettel folytatott *sine qua non*-ja. (Rosengren, *Kommunikáció*, 2004, Budapest, Typotex, pp. 133-134.)

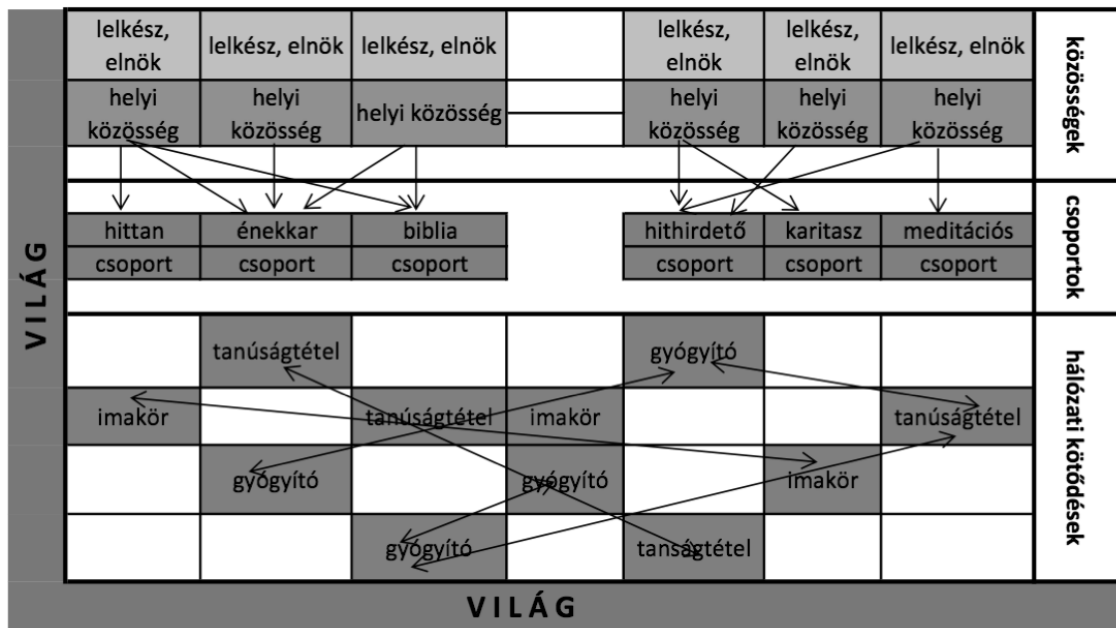
a szakértői ágens mennyire a doktrinálisan formalizált tudásokhoz ragaszkodik, vagy mennyire képes azokat a többlettudásokat a laikus ágensek számára elérhetővé tenni, valamint a szignifikációs folyamatban a sajátos szempontokat figyelembe venni. Azaz olyan uralommentes kommunikatív állapot létrehozására törekszik, melyben adekvátabb szignifikációk születhetnek, és az ágensek a participáció révén a közösséget magukénak érzik.

Egy egyházközségben számtalan kezdeményezés lehetséges. Ezekben az optimális elkötelezettség és részvétel (kommunió) kialakulása érdekében elengedhetetlen, hogy kompetencia-alapú szubszidiaritás érvényesülhessen. Azaz a hierarchiát képviselő pap csak arra a szintre terjessze ki ebből fakadó szerepét, amennyiben az szükséges, és csak azon területekre, amelyen az adekvát (vallási szignifikációk). A laikus ágensek mozgásterét pedig szintén kompetenciához mérten kell a maximális szintig engedni. A pap mint intézményi ágens azért felelős, hogy a vallási szignifikációkba a közösséget bevonja, amely képes lesz a szignifikátum elérésére. Egy egyházközség számára a szakrálisban (pl. Eukarisztia) rögzített elérésmódok alapvetően szimbolikus szignifikációk. Egy már kialakult közösség nem saját hétköznapi transzcendensre vonatkozó tapasztalatát ünnepli (mint pl. egy karizmatikus közösség esetében), hanem a rituális cselekedetek során a konstitutív alap mentén értelmezi a sajátvilág történéseit. Vagyis az ágensek a szakrálisban felkínált konstitúciós eljárások segítségével jelentést tulajdonítanak bizonyos típusú percepcióiknak. Ha az ágensek számára kommunikált szignifikációk megegyeznek a liturgikus cselekményen kívüli tapasztalataikkal, akkor ez a kommunikatív állapot kommuniót fog létrehozni.

A közösségen belül létrejöhetnek kisebb csoportok, melyek valamilyen érdeklődés és kompetencia alapján: hittancsoport, énekkar, bibliacsoport, karitás-, zarándok-csoport, karizmatikus csoport stb. Ezen csoportok többletfelkészültséggel rendelkeznek a többiekhez képest saját csoportjukon belül. Céljuk ugyanabban a vallási szignifikációban való participáció, amely az egész közösség célja is, valamint ennek elérésének elősegítése a maguk és a hívő közösség számára is. Az ágensek csoportszintű elköteleződése nem csak passzív részvételt jelent a közösség életében, hanem kompetenciájukon keresztül olyan többlettudásokat képesek a közösség számára biztosítani, mely által annak egységéhez (kommuniójához) aktívan hozzájárulnak.

A hálózatok a csoportokon túl szerveződő egységek, amelyek fő jellemzője intencionalitásuk által kötik össze az ágenseket attól függetlenül, hogy azok fizikailag vagy virtuálisan találkoznak-e. Szervezettségében csak az intencionalitás a mérvadó, a kivitelezés (forma, idő, mennyiség) az egyéni ágens szabadságán múlik, a másinak nem is kell tudni róla. Az egyházközség színterén ezek olyan ágensek szövetét jelentik, akik bizonyos szándékokra imákat, böjtöket vagy egyéb aszketikus gyakorlatokat végeznek. Pl. valaki gyógyulásáért, valami sikeréért imádkoznak stb. Az itt létrejövő kommunió mindenekelőtt egy mentális intencionalitás alapján jön létre.

Az *1. ábrából* is kiderülhet, hogy egy katolikus közösség számára nem csak a közösséghez való tartozásnak van számtalan formája, de a közös tudásból való részesedés is nagy változatosságot mutat, aminek következtében a közösség szintjén a kommuniónak különböző szintjei vannak. Az is világossá válhat, hogy ahol nagyobb a participáció lehetősége, pl. a kisebb közösségekben, csoportokban, hálózatokban, ott intenzívebb a vallási szignifikáció is, és ezáltal a transzcendens mutatkozásának a percipiálása. Azon a szinten, ahol nagyobb a távolság pl. laikus hívő, püspök, pápa, ott a participáció értelmében nem kommunióról, hanem közös szervezeti tagságról beszélünk.



2. Ábra: A pünkösdi-karizmatikus közösség szervezeti struktúrája

A pünkösdi-karizmatikus egyházak szerkezete a 2. ábrán látható. Tudatában annak, hogy szerkezetükben differenciáltak, felépítésükben hasonlítanak a katolikus egyház „hierarchiáján túli” szervezeti formájához. A pünkösdi-karizmatikus közösségeknek nincsenek püspökeik, vezetésük egy-egy karizmatikus lelkész-elnök (*pastor-president*) személyéhez kötődik, aki a katolikus egyházban a papnak feleltethető meg. Amint többször kifejtettük, hiányzik a doktrinális konstitutív alap vagy csak minimálisan formalizált. A hierarchikus struktúra gyakran meghatározza a szervezeti struktúrát is: itt alacsony a hierarchia, nem beszélhetünk merev szervezetről sem. A szervezetelméletek tanúsága szerint egy formális szervezeti struktúra jelentős mértékben befolyásolja a szervezet hatékonyságát.

Mivel az egyházak missziós küldetésüknél fogva lokálisan cselekszenek és globálisan gondolkodnak, szükséges, hogy a struktúrákat a környezeti feltételekhez igazítsák. Olyan nagy szervezetek, mint a katolikus egyház, egészen más struktúrával tud hatékony lenni, mint egy kisebb méretű karizmatikus közösség. Dinamikus környezetben az organikus, statikus környezetben a mechanikus szervezetek a hatékonyabbak.³⁵⁹ A hatékonyság függ tehát a hierarchia szintjeinek számától, a

³⁵⁹ Nagy szervezetek, mint a katolikus egyház hierarchikus struktúrája, a mechanikus modellnek felel meg, míg az organikus a pünkösdi-karizmatikus egyházaknak vagy a plébániai közösségeknek a

szélességi tagozódástól, az irányítás és végrehajtás közötti kapcsolatoktól. A világ kihívásai és földrajzi, kulturális változatosságai miatt dinamikus környezetnek tekinthető, amely megköveteli az adaptációt az egyházi szervezetek részéről is. Talán ebből fakad, hogy a pünkösdi-karizmatikus egyházak lapos hierarchiájuk következtében gyorsan adaptálódnak (inkulturálódnak), mert sem a szervezeti formalizáltság, sem a doktrinális kötöttség (Magisztérium) nem determinálja tevékenységüket. A katolikus egyház is ott sikeres, ahol a pünkösdi-karizmatikus egyházakhoz hasonló formában, azaz kisközösségekben, csoportokban próbál működni, amelyek alkalmasak arra, hogy a helyi igényeket figyelembe vegye. Egyértelmű, hogy ezekben a kis közösségekben a kommunikáció lehetősége sokkal inkább adott, melyet nem csak kategoriálisan, hanem faktuálisan is élhet a közösség, az individuális ágens pedig teljes kommunikációban érzi magát a társaival. Negatívuma ennek a kisközösség jellegű kommunikációnak az, hogyha ez az intenzív együttélés sérül, akkor az ágens sajátvilágában történő veszteség is nagyobb.

Felmerül tehát a kérdés a kutatás számára, hogy tekinthetjük-e formalizált szervezeteknek a pünkösdi-karizmatikus egyházakat, vagy létszámukat és történelmi múltjukat figyelembe véve inkább a közösség vagy csoport szintjén kell azokat kezelni. Amint láttuk, a katolikus egyházban fennáll azoknak a közösségi formáknak a lehetősége, amelyek a pünkösdi-karizmatikus közösségek mintájára működhetnek (és van, ahol, működnek is), a releváns szintér a hierarchia és a hívő közösség találkozási szintere, amely a helyi közösség szintje, meghatározó ágense a kettő közötti mediátor, a pap.

jellemzője. Ezen a szinten ugyanis már eltűnik a hierarchikus struktúra. Jellemzi a nagy szélességi tagozódás, a döntések alacsony fokú centralizáltsága és a kis kvalifikációs eltérések.

(3) Következtetések

Ebben a disszertációban annak a hipotézisnek jártunk utána, hogy mit jelent az a kijelentés, hogy az egyház mint társadalmi szervezet: kommunikáció, mint teológiai valóság: kommunió. Másképpen: hogyan lesz az egyháznak nevezett társadalmi szervezet kommunikáció által teológiai valósággá, kommunióvá.

Amikor a disszertáció módszertani keretét a PTC-t választottuk, abban a meggyőződésben tettük, hogy mint *interlingua* alkalmas arra, hogy bármely típusú szervezetet leírjunk vele, és a fellelhető kommunikatív állapotot értelmezzük általa. Véleményünk szerint a PTC-t alkalmazva megragadható az a különbség is, ami egy egyházi és egy nem egyházi szervezet között tapasztalható. A PTC azáltal képes ezt a különbséget kimutatni, hogy a szervezeteket nem a maguk formalitásában kutatja, hanem abban az intézményi kommunikatív dinamikában (praxis, konvenciók és formák halmaza), amit szervezeti klímának vagy kultúrának nevezünk, ami alatt egy szervezet tagjai által elfogadott, közösen értelmezett előfeltételezések, értékek és hiedelmek rendszerét értettük, amely minden társadalmi szervezetben (legyen az vallási vagy szekuláris) megtalálható. Amit a nem vallási szervezetekben kultúraként definiáltunk, azt az egyházakban – teológiai terminológiával élve – kommunióknak nevezünk. A kultúra vagy kommunió adja azon dimenziót, amely az ágensek szignifikációs tevékenységét biztosítja. Ez az aktus egy másik dimenzióba transzcendálja a jelentéseket, és az ágensek számára felismerhetővé és elérhetővé teszi.

A szignifikáció tehát olyan transzcendálás, amely jelen van nem vallási szervezet (pl. egy multinacionális cég) vagy vallási szervezet (pl. Római Katolikus Egyház) esetében is. Előbbinél szimbolikus szignifikációról beszélhetünk, ahol a szervezet kultúrája (kommuniója) szimbolikus konstitúció eredménye. Vagyis a szimbolikus mint új létező társul a már meglévő világhoz, amelyet az ágensek így vagy úgy konstituálnak.

A vallási szervezet esetében egy olyan transzcendencia jelenik meg a szignifikációban, ezt osztentatívnak, vagyis mutatkozás alapú szignifikációnak nevezzük, amelyben a résztvevők mindössze felismerik (konstatálják) a transzcendens mutatkozását, de nem konstituálják. Az osztentatív szignifikációban a transzcendens (szignifikátum) például valamely létező dolog (szignifikáns) átváltoztatásán keresztül mutatkozik meg, és így válik elérhetővé az ágensek számára.

A szimbolikus szignifikáció az ágensek konszenzusán alapul, az osztentatív viszont nem az ágens felől, hanem a (nyitott) ágens felé irányul, aki a számára elérhető felkészültség alapján következtet a transzcendens jelenvalóságára. A mutatkozás esetében feltételezzük a transzcendens szignifikátumot. Mivel maga a transzcendens az ágens semmilyen percepció modalitása által nem megragadható, ezért csak a szignifikációban való mutatkozását és annak hatását vagyunk csak képesek leírni.

A két szervezettípus estében tehát

- a szignifikáció irányultsága ellentétes: a szimbolikus szignifikációban az ágens felismerő és létrehozó (konstituáló) szereppel rendelkezik, míg az osztentatív esetében csak felismerő, vagyis konstatáló.
- ebből adódik a vallási és a nem vallási szimbólum közti különbség is: míg ez utóbbi teljes egészében konszenzus eredménye (pl. piros vagy zöld lámpa esetében, mely az ellenkezője is lehetne konszenzus alapon), addig a vallási szimbólumokban felismerjük a transzcendenst (pl. így lesz az Eukarisztia egy hívő ember számára a transzcendens valós mutatkozása). Míg egy szekuláris szervezet esetében a jelentés-tuljdonításának folyamán a szervezeti kultúra a meghatározó elem, addig a vallási szervezetek (egyházak) esetében a kommunió léte vagy hiánya határozza meg a szignifikációk megvalósulását mint a transzcendens mutatkozásának *sine qua non*ját.

A disszertációban a vallási szervezetek szignifikációit igyekeztünk kutatás tárgyává tenni azért hogy több olyan szervezetet hasonlítottunk össze, amely a történelem folyamán "egyház" néven ismert keresztény közösségnek vallja magát. Társadalomtudományilag az egyház kifejezés jelölhet minden olyan csoportot, akik önmagukat Jézus Krisztusban hívőknek tartják, vagy akiket mások annak tartanak. Teológiai értelemben egyház alatt egy olyan közösségi valóságot értünk, melyben a tagok nemcsak egymással, hanem felkészültségük révén és a közös tudásban való participációjuk által vallják, hogy Krisztus, vagyis a transzcendens mutatkozása által kommunióba kerülnek az Istennel. Az ágensek ennek a többletfelkészültségnek az elérésére gyűlnek össze, képeznek egy jól megkülönböztethető szervezeti és közösségi formát, hogy ezt a szignifikációs színteret fenntartsák.

Az elmúlt kétezer évben számtalan egyház született, és ez a folyamat messze távol van attól, hogy minden törekvés ellenére (legalábbis számszerűleg) újra a kezdeti “egy” felé tartson.

A Római Katolikus Egyház (és az Ortodox Egyház) azt tartja magáról, hogy a Krisztus-akarta egyház kizárólag benne áll fenn (*subsistit*) a legteljesebben. Mindaddig, amíg mint intézményi valóságról tartotta ezt magáról, addig számtalan félreértésnek és összeütközésnek adott lehetőséget. A II. Vatikáni Zsinat azonban kimondta, hogy Krisztus Egyháza fölötté áll minden szervezeti formának (több annál), következésképpen elemeit tartalmazhatják más egyházi közösségek is, de a teljesség elérésére közösen kell törekedni. A normatív egyház nem azonos az empirikus egyházzal. A legtöbb egyház által elismert és vallott négy sajátosság (*egy, szent, katolikus és apostoli*) nem a katolikus egyház szervezeti ismertetőjegye, hanem Krisztus Egyházának azok a tulajdonságai, mely felé mindezeknek az egyházi szervezeteknek törekedniük kell. Krisztus Egyháza nem csupán eszményi valóság ugyanakkor, mert mint társadalmi valóság a történelemben létezik, de egyetlen faktuális közösségben sem valósul meg tökéletesen, még a Római Katolikus vagy a Keleti Ortodox Egyházban sem. Krisztus Egyháza normatív (teológiai) értelemben nem korlátozódhat konkrét zárt szervezetre, mert misszióját csak akkor teljesíti, ha befogadó közösséggé válik: vagyis a transzcendencia minden ember számára elérhetővé válik. Ezt jelenti az a teológiai megfogalmazás, hogy Isten minden emberre kiáradó szeretet. A kommunió csak úgy lehetséges teljesen Istennel, ha abban a szó szoros értelmében véve minden ember részesedhet. Jézus ezért az egységért imádkozott halála előtt mondott búcsúbeszédében, amikor tanítványainak az egységben maradásáért és mindazoknak az egységéért imádkozott, akik az ő szavukra hinni fognak.

Kommunikációs szempontból nem szükséges, hogy az egyház fizikailag (szervezetileg) magába foglalja mindazokat az ágenseket, akik Krisztust mint a transzcendens mutatkozását ismerték fel. A kommunió (a transzcendensben) ugyanis nem a struktúrához való igazodás által legitimálódik, hanem a közös szignifikációban való participáció által, mely nem korlátozódhat csak azonos tartalmakat, azonos keretek közt valló ágensekre. A kommunió inkluzivitást és teljes participációt jelent. Csak egy olyan egyház kommunikálhatja Isten minden emberre áradó szeretetét, mely faktuálisan ebben a kommunikatív állapotban találja magát, így lesz szimbolikusan azzá, ami az üzenete is egyben.

Az ágensek azért vesznek részt az egyházi közösségben mint kommunikatív helyzetben, mivel úgy konstatálják, hogy a közösen alkotott szignifikációs aktusban (a kommunióban) a transzcendens mutatkozik. Azok az ágensek, akik nem részesednek ebben a kommunikatív állapotban, mivel nem tagok, vagy nincs hozzáférésük a transzcendens felismeréséhez szükséges többlettudáshoz (a konstitutív alaphoz), vagy nem fogadják el azt annak (pl. anakronisztikus nyelvezete, formái stb. miatt), méltán érzik úgy, hogy az "Isten csendje" nyomasztja őket. Kommunikációs szempontból lehetetlen úgy kommunióban lenni vagy egyáltalán kommunikációba lépni a transzcendenssel, ha nem fogadjuk el, hogy a közösség szakrális cselekedeteiben (liturgia, szent szövegek olvasása, ima stb.) a transzcendens mutatkozása észlelhető, amely képes olyan tudásokat és tapasztalatokat előidézni, melyek az individuális ágens életének legmélyebb értékeiről szólnak.

Az egyházak történetében a II. Vatikáni Zsinat eseménye és az Egyházak Világtanácsának a létrejötte kétségtelenül nagy lépést jelentenek abban a folyamatban, ahogyan ma az egyházak önértelmezéséről, pluralizmusáról és a mindkettő által sürgetett leglényegesebb egyházi elemről, a kommunióról gondolkodunk. Hogy milyen lesz az az egyház, mely közösségként befogad és kommuniót kínál, attól függ, hogy az ágensek mennyire képesek a transzcendens mutatkozásának észleléséből fakadó többlettudásukat problémamegoldásaik során alkalmazni és mások számára is elérhetővé tenni.

Ebben a folyamatban a kommunikáció kulcs, amelyben minden ember számára hozzáférhető lesz az a többlettudás, mely által egyenrangú félként vehet részt abban a jelentéstulajdonításban, mely az ő individuális életére éppoly lényeges, mint az intézmény vagy közösség fennmaradása szempontjából. A participáció feltételezi a "hatalommentes" kommunikációs viszonyok megteremtését és a "társalgási szabályok" betartását. A keresztény tartalom mindig formát keres (ez jelenik meg az inkulturációban), de a többlettudás a problémamegoldások alkalmazása során nem lehet helytől függő.

A keresztények vallják, hogy Krisztusban az "ég és föld" összeért. Olyan kommunikatív állapot ez, amelyben a legteljesebb participáció lehetősége minden ember számára adott. Az egyháznak ezt kell újból és újból a szignifikációkban résztvevők számára előrhetővé tennie. Ehhez olyan struktúrákat kell kialakítani, melyek képesek ezt a speciális tudásközösséget (kommuniót) formálisan, azaz társadalmi

struktúrákban megjeleníteni, az ágenseket egymással és a transzcendenssel összekötni, a szignifikáció során szerzett tartalmat továbbadni, és a nem tagok számára szimbólummá válni (lámpásként vagy hegyre épült városként – ahogy az egyházban mondani szokás). Nincsenek szupermodellek arra vonatkozóan, hogy melyik egyház az adekvátabb vagy kevésbé. Kommunikációs szempontból azon egyház mellett érvelünk, amelyben az ágensek a participáció során képesek egymással és a transzcendenssel való teljes kommunióra, azaz amelynek során ez utóbbi felismerhetővé és elérhetővé válik.

A kommunió tehát nem a kisegyházak vagy közösségek privilégiuma csupán, hanem lehet a nagy szervezeti struktúrákkal rendelkező egyházaké is. Mindazoké, akik képesek közösségeiket mindenekelőtt a transzcendens mutatkozásának a színtereként értelmezni, ahol a résztvevő ágensek olyan felkészültségekhez férhetnek hozzá, amelyek által számukra releváns módon mutatkozik a szignifikátum, és részesei annak a szignifikációs aktusnak, mely képes újra és újra értelemtelivé tenni az életünket.

BIBLIOGRÁFIA

- Albrecht, E. Daniel**, “Pentecostal Spirituality: Looking through the Lens of Ritual”, *Pneuma* 14, 2, 1996
- Alvesson, Mats**, *Understanding Organizational Culture*, London. Thousand Oaks, 2002
- Anderson, H. Allen, Hollenweger, J. Walter**, Eds., *Pentecostals after a Century: Global Perspectives on a Movement in Transition, Journal of Pentecostals Theology*, Sheffield Academic Press, 1999
- Aquino, Thomas.**, *Summe der Theologie I-III*, Stuttgart, Alfred Kröner Verlag, 1985
- Bakacsi, Gyula**, *Szervezeti magatartás és vezetés*, Budapest, KJK-Kerszöv Jogi és Üzleti Kiadó Kft., 2001
- Balthasar, von Hans Urs**, *The Theology of Henry de Lubac: An Overview*, San Francisco, Ignatius Press, 1983
- Balthasar, von Hans Urs**, *Karl Barth. Darstellung und Deutung seiner Theologie*. Hegner, Köln, 1951
- Balthasar, von Hans Urs**, *New Elucidations*, San Francisco, Ignatius Press, 1996
- Balthasar, von Hans Urs**, „Current Trends in Catholic Theology and the Responsibility of the Christian,” *Communio* 5, 1978
- Berger, Peter**, *The Sacred Canopy, Elements of a Sociological Theory of Religion*, London, Anchor Books, 1967
- Binns, John**, *An Introduction to the Christian Orthodox Churches*, Cambridge, University Press, 2002
- Boff, Leonardo**, *Ecclesiogenesis. The Base Communities Reinvent the Church*. New York, Orbis Books, Ed. 5th, 1997
- Boff, Leonardo**, *Church: Charism and Power*, New York, Crossroads, 1985
- Buckenmaier, Achim**, *Universale Kirche vor Ort, Zum Verhältnis von Universalkirche und Ortskirche*, Regensburg, Friedrich Pustet Verlag, 2009
- Chan, Simon**, “Mother Church: Toward a Pentecostal Ecclesiology”, *Pneuma: The Journal of the Society for Pentecostal Studies* 22, 2000
- Chapp, S. Larry**, “Who is the Church? The Personalistic Categories of Balthasar’s Ecclesiology”, *Communio* 23, 1996

- Chestnut, R. Andrew**, *Born Again in Brazil: The Pentecostal Boom and the Pathogens of Poverty*, New Brunswick, Rutgers University Press, 1977
- Congar, Yves**, *Chrétiennes désunis*, Paris, Cerf, 1937
- Congar, Yves**, *Power and Poverty in the Church*, Baltimore, Helicon, 1964
- Congar, Yves**, *The Mystery of the Church*, Baltimore, Helicon, 1969
- Cox, Harvey**, *The Silencing of Leonardo Boff: The Vatican and the Future of the World Christianity*, Oak Park, IL, Meyer-Stone Books, 1988
- Cox, Harvey**, *Fire from Heaven: The Rise of Pentecostal Spirituality and the Reshaping of Religion in the Twenty-first Century*, Cambridge, MA, De Capo, 1995
- Cullman, Oscar**, *Einheit durch Vielfalt*, Tübingen, Mohr, 1986
- Cserháti József. – Fábíán Árpád**, szerk., *A II. Vatikáni Zsinat tanítása. A zsinati döntések magyarázata és okmányai*. Budapest, Szent István Társulat, 1975
- Dayton, W. Donald**, *Theological Roots of Pentecostalism*, London, The Scarecrow Press, 1987
- de Lubac, Henri**, *The Church: Paradox and Mystery*, New York, Alba House, 1969
- de Lubac, Henri**, *Paradoxes of Faith*, San Francisco, Ignatius Press, 1987
- de Lubac, Henri**, *Catholicism*, London, Burns and Oates, 1950
- de Lubac, Henri**, *Surnaturel*, Paris, Aubier, 1946
- de Lubac, Henri**, *The Splendor of the Church*, New York, Sheed and Ward, 1956
- Delisi, Marc**, *Ecclesiological Convergence and Divergence: A Study of How the Congregation of the Doctrine of the Faith and Leonardo Boff Understand the Hierarchy*, Dayton, University Press, 1993
- Doyle, M. Dennis**, *Communion Ecclesiology, Visions and Versions*, New York, Orbis Books, 2000
- Dulles, Avery**, "Henri de Lubac: An Appreciation", *America* 165, 1991
- Dulles, Avery**, *Az egyház modelljei*, Vigilia, 2003
- Dupuis, Jacques**, *Towards a Christian Theology of Religious Pluralism*, New York, Orbis Books, 1997
- Geertz, Clifford**, *Az értelmezés hatalma* (szerk. Niedermüller, Péter), Budapest, Századvég, 1994

Goizueta, S. Robert, *Caminemos con Jesús: Toward a Hispanic/Latino Theology of Accompaniment*, New York, Maryknoll, Orbis Books, 1995

Goodman, Nelson, *Languages of Art*, Indianapolis, Bobbs-Merrill, 1968

Gustafson, M. James, *Treasure in Earthen Vessels: The Church as a Human Community*, New York, Harper & Brothers, 1961

Habermas, Jürgen, Ratzinger, Joseph, *A szabadelvű állam morális alapjai, A szekularizálódás dialektikája az észről és vallásról*, Budapest, Barankovics Alapítvány, 2007

Himes, Michael and Kenneth, *Fullness of Faith: The Public Significance of Theology*, New York, Paulist Press, 1993

Holze, Heinrich, Ed., *Die Kirche als Gemeinschaft: Lutherische Beiträge zur Ekklesiologie*, Geneva, Switzerland, Lutheran World Federation, 1997

Horányi, Ö., Hamp, G., Bátori, Zs.: *The Participation Theory of Communication and Methodological Analysis of Interlingua Perspectives*. (Draft), 2003

Horányi, Özséb, szerk., *A kommunikáció mint participáció*, Budapest: AKTI - Typotex, 2007

Jedin, Hubert, *Kleine Konziliengeschichte*, Freiburg, Herder, 1960

Jenkins, Philip, *The New Christendom*, Oxford, University Press, 2002

Johnson, A. Elisabeth., *She Who Is: The Mystery of God in Feminist Theological Discourse*, New York, Crossroads, 1996

Johnson, A. Elisabeth, *Friends of God and Prophets: A Feminist Theological Reading of the Communion of Saints*, New York, Continuum, 1998

Journet, Charles, *L'Eglise du Verbe incarné*, 3. vol., Paris-Bruges, Desclée De Brouwer, 1941, 1951, 1969.

Kärkkäinen, Veli-Matti, *An Introduction to Ecclesiology: Ecumenical, Historical and Global Perspectives*, Downers Grove, Ill., InterVarsity Press, 2002

Khomiakov, Aleksey., *Russia and the English Church*, London, SPCK, 1895

Komonchak, A. Joseph, „Conceptions of Communion, Past and Present” in *Cristianesimo nella storia* 16, 1995

Komonchak, A. Joseph, *Who are the Church*, Milwaukee, Marquette University Press, 2008

- Komonchak, A. Joseph**, "Ecclesiology and Social Theory: A Methodological Essay", *The Thomist* 45, 1981
- Komonchak, A. Joseph.**"The return of Yves Congar", *Commonweal* 110, 1983
- Komonchak, A. Joseph**, "Theology and Culture at Mid-Century: The Example of Henry de Lubac", *Theological Studies* 51, 1990
- Komonchak, A. Joseph**, The local Church, „*Chicago Studies* 28, 1989
- Komonchak, A. Joseph**, „The Church Universal as the Communion of Local Churches,” in: Where Does the Church Stand? *Concilium* 146., 1981
- Korpics, Márta**, *A zárándoklat mint a szakrális kommunikáció egy színtere*, Doktori disszertáció, Pécs, 2008
- Kránitz. Mihály**, Szerk., *A II. vatikáni zsinat dokumentumai negyven év távlatából 1962-2002, A zsinati dokumentumok áttekintése*, Budapest, Szent István Társulat, 2002
- Küng, Hans.**, *The Church*, New York, Doubleday, 1967
- Küng, Hans**, Swindler, L., *The Church in Anguish: Has the Vatican Betrayed Vatican II?*, San Francisco, Harper and Row, 1987
- Küng, Hans**, *Christianity: Essence, History, Future*, New York: Continuum, 1995, eredeti *Das Christentum. Wesen und Geschichte*. Piper, München, 2te Auflage (13-17Tsd.), 1994
- Küng, Hans**, Ed., *Yes to a Global Ethic*, New York, Continuum, 1996
- Küng, Hans**, *Theologie in Aufbruch: Eine Ökumenische Grundlegung*, München, Kaiser Verlag, 1987
- Küng, Hans**, *A katolikus egyház rövid története*, Budapest, Európa Könyvkiadó, 2005
- Lacoste, Jean-Yves**, *Dictionnaire Critique de Théologie*, Dir., Paris, Presses Universitaires de France, 1998
- Lakeland, Paul**, *Church, Living Communion*, Collegeville, Minnesota, Liturgical Press, 2009
- Lehman, David**, *Struggle for the Spirit: Religious Transformation and Popular Culture in Brazil and Latin America*, Cambridge, Polity Press, 1996
- Lennan, Richard**, *The Ecclesiology of Karl Rahner*, Oxford, Clarendon Press, 1995
- Lochlead, David**, *The Dialogical Imperative: A Christian Reflection on Interfaith Encounter*, New York, Maryknoll, Orbis Books, 1988

Lossky, Vladimir, *Mystical Theology of the Eastern Church*, New York, Crestwood, St. Vladimir Seminary Press, 1976

Mannion, Gerard, Ed., *Comparative Ecclesiology, Critical Investigations*, London, T&T Clark, 2008

Mannion, Gerard, *Ecclesiology and Postmodernity, Questions of the Church in Our Time*, Collegeville, Minnesota, Liturgical Press, 2007

McHugh, Callan, *Catechism of the Council of Trent for Parish Priests*, New York, F. Wagner, 1923

Messori, Vittorio, *The Ratzinger Report: An Exclusive Interview on the State of the Church, Joseph Cardinal Ratzinger*, San Francisco, Ignatius Press, 1985

Metz, Johann Baptist, „Theology in the Modern Age, and Before Its End”, in *Different Theologies, Common Responsibility: Babel or Pentecost?* Eds., C. Geffré, G. Gutiérrez, V. Elizondo, *Concilium*, 1984

Meyendorff, John, *The Orthodox Church: its past and the World Today*, 4th Ed., New York, Crestwood, St. Vladimir's Seminary Press, 1996

Meyendorff, John, *Living Tradition: Orthodox Witness in the Contemporary World*, New York, Crestwood, St. Vladimir's Seminary Press, 1978

Meyendorff, John, *Byzantine Theology: Historical Trends and Doctrinal Themes*, New York, Fordham University Press, 1974

Meyer, Harding, *That All May Be One: Perceptions of Models of Ecumenicity*, Grand Rapids, Mitch, Eerdemans, 1999

Möhler, J. Adam, *Die Einheit in der Kirche, Das Prinzip des Katholizismus dargestellt im Geiste der Kirchenväter der drei ersten Jahrhunderte*, Tübingen, 1825

Möhler, J. Adam, *Athanasius der Grosse und die Kirche seiner Zeit*, Frankfurt, Minerva Journals Verlag, 1972

Möhler, J. Adam, *Symbolik, oder der Darstellung der Dogmatische Gegensätze der Katholiken und Protestanten nach ihren Öffentlichen Bekenntnisschriften*, Mainz, Florian Kupferberg Verlag, 1843

Nyíri, Kristóf, szerk., *A 21. századi kommunikáció új útjai, tanulmányok*, MTA Filozófiai Kutatóintézete, Budapest, 2001

O'Malley, W. John, *Tradition and Transition: Historical Perspective on Vatican II*, Wilmington, Academic Renewal Press, 1989

O'Malley, W. John, *Trent and All That, Renaming Catholicism in the Early Modern Era*, Harvard, University Press, 2000

Penikulam, Georg, *Koinonia in the New Testament: Expressions of Christian Life*, Rome, Biblical Institute, 1979

Poewe, Karla, szerk. *Charismatic Christianity as a Global Culture*, Univ. of South Carolina Press, 1994

Pottmeyer, J. Hermann, "A New Phase in the Reception of Vatican II: Twenty Years of Interpretation of the Council" in G. Alberigo, J.P. Jossua, and J.A. Komonchak, eds., *The Reception of Vatican II* (Washington, The Catholic University of America Press, 1987)

Puskás, Attila, "Communio – ekkleziológia, a II. Vatikánium egyházról szóló tanításának recepciója a zsinat utáni teológiában" *Vigilia*, Budapest, 2002/11

Rahner, Karl, "Christianity and the Non-Christian Religions", *Theological Investigations V.* (Baltimore, Helicon Press

Rahner, Karl, *The Shape of the Church to Come*, London: SPCK, 1974

Rahner, Karl, „Towards a Fundamental Theological Interpretation of Vatican II”, trans. by O’Donovan, L., *Theological Studies* 40, 1979

Ratzinger, Joseph, *Church, Ecumenism, and Politics*, New York, Crossroads, 1988

Ratzinger, Joseph, *Zur Gemeinschaft gerufen, Kirche heute verstehen*, Freiburg, Herder, 1991

Ratzinger, Joseph, *Weggemeinschaft des Glaubens, Kirche als Communio*, (Festgabe zum 75. Geburtstag, Hrsg., vom Schülerkreis, Szerk.,: Horn, O., Pfnür, V.), Augsburg, St. Ulrich Verlag, 2002

Ratzinger, Joseph, *Called to Communion: Understanding the Church Today*, San Francisco, Ignatius Press, 1996

Rausch, Thomas, *Towards a Truly Catholic Church, An Ecclesiology for the Third Millennium*, Collegeville, Minnesota, Liturgical Press, 2005

Révai, Gábor, *Beszélgetések nemcsak tudományról Csányi Vilmos etológussal és Lukács Béla fizikussal*, Budapest, Corvina, 2008

Rosengren, E. Karl., *Kommunikáció*, Budapest, Typotex, 2004

Schillebeekckx, Edward, *Church, The Human Story of God*, New York, Crossroad, 1996

Schillebeekckx, Edward, *The Church with a Human Face, A New and Expanded Theology of Ministry*, New York, Crossroads, 1988

- Schleiermacher, Friedrich**, *Der Christliche Glaube, Nach de Grundsätze der Evangelischer Kirche*, Berlin, Georg Reiner Verlag, 1861 (5. kiadás)
- Schleiermacher, Friedrich**, *Über die Religion*, Hamburg, Hrsg. v. Andreas Arndt. Meiner, 2004
- Semmelroth, Otto**, *Die Kirche als Ursakrament*, Frankfurt am Main, Knekt, J., 1953
- Szilczl, Dóra**, *Vallás - tapasztalat - kommunikáció, A szakrális mint felkészültség*, Doktori disszertáció, PTE, 2009
- Tillard, J.-M Roger**, *Church of Churches, The Ecclesiology of Communion*, Minnesota, Collegeville, Liturgical Press, 1987
- Tillard, J.M. Roger**, "The Ministry of Unity", *One in Christ* 33, 1977
- Tomka, Ferenc**, *Intézmény és karizma az egyházban*. Budapest, OLI, 1991
- Tracy, David**, *The analogical Imagination: Christian Theology and the Culture of Pluralism*, New York, Crossroads, 1981
- Tappert, G, Theodore**, Ed., *Luther's Works*, Philadelphia, Fortress Press, 1959
- Tsirpanlis, N. Constantin.**, *Introduction to Easter Patristic Thought and Orthodox Theology*, Collegeville, Minnesota, Liturgical Press, 1991
- Vandervelde, George**, "Koinonia Ecclesiology: Ecumenical Breakthrough", *One in Christ* 29, Kansas City, 1993
- Vischer, Lukas.** Ed., *A Documentary on the Faith and Order Movement 1927-1963*, St. Louis, Bethany, 1963
- Volf, Miroslav.**, *After Our Likeness, The Church as the Image of the Trinity*, Cambridge, Wm. B. Eerdmans, 1998
- Volf, Miroslav**, *Petrine Ministry and the Unity of the Church*, Minnesota, Liturgical Press, 1997
- Ware, Timothy**, *The Orthodox Church*, London, Penguin Books, 1997
- Weber, Max**, *The Theory of Social and Economic Organization*, New York: Free Press, 1964
- Werbick, Jürgen**, *Eine Ekklesiologischer Entwurf für Studium un Praxis*, Freiburg, Herder, 1994
- Wood, K. Susan**, *Spiritual Exegesis and the Church in the Theology of Henri de Lubac*, Edinburgh, T&T Clark, 1998

DOKUMENTUMOK:

Bund Evangelischer Freikirchlicher Gemeinden in Deutschland, szerk., *Rechenschaft Vom Glauben 2*, no. 7, 1977

Congregation for the Doctrine of the Faith, *Communio Notio*, Roma, 1992

Congregation for the Doctrine of the Faith, “*Instruction on Christian Freedom and Liberation*”, *Origins* 15, 1986

Congregation for the Doctrine of the Faith, *The Küng Dialog: Facts and Documents*, Wahington DC, USCC, 1980

Congregation for the Doctrine of the Faith, “*Some Aspects of the Church Understood as a Communion*”, Rome, 1992

Porvoo Common Statement, Conversations between the British and Irish Anglican Churches and the Nordic and Baltic Lutheran Churches, London, Council for Christian Unity of the General Synod of the Church of England, 1993

The Book of Common Prayer, Historical Documents of the Church, Lambeth Conference of 1888, Resolution 11.

World Council of Churches “*Koinonia is the fundamental understanding of the Church emerging from the bilateral dialogues.*” (Fifth Forum in International Bilateral Conversations: Report, Geneva, Switzerland, Publications, 1991

World Council of Churches, *Baptism, Eucharist and Ministry* (Faith and Order Paper 111), Ed., Geneva, Publications, 1982

World Council of Churches, *On the Way to Fuller Koinonia: Official Report of the Fifth World Conference on Faith and Order*, (Faith and Order Paper 166), Ed., Geneva, 1994

World Council of Churches, *The Nature and Mission of the Church: A Stage on the Way to a Common Statement* (Faith and Order Paper 198), Ed., Geneva, 2005

INTERNET:

http://www.bpg.hu/?aloldal=1&kat_id=52&bejegyzes_id=354

<http://www.magyarKurir.hu/hirek/nott-katolikusok-szama-vilagszerte>

http://www.pro.urbe.it/dia-int/jwg/doc/e_jwg-n3_06.html

http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/chrstuni/ch_orthodox_docs/rc_p_c_chrstuni_doc_19930624_lebanon_en.html

<http://www.oikoumene.org/en/resources/documents/wcc-commissions/faith-and-order-commission/i-unity-the-church-and-its-mission/baptism-eucharist-and-ministry-faith-and-order-paper-no-111-the-lima-text.html>

http://de.wikipedia.org/wiki/Oscar_Cullmann

http://de.wikipedia.org/wiki/Wolfhart_Pannenberg

<http://www.oikoumene.org/>

<http://en.wikipedia.org/wiki/Pelagianism>

<http://en.wikipedia.org/wiki/Sabellianism>

<http://www.communio-icr.com/articles/ratzingerprogram.html>

<http://www.concilium.in>

http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_28051992_comunionis-notio_en.html

<http://www.oikoumene.org/>