Alszeghy Zoltán

BEVEZETÉS A TEOLÓGIÁBA

tkk
teológiai kis-könyvtár

TEOLÓGIAI KISKÖNYVTÁR I/1
Alszeghy Zoltán: Bevezetés a teológiába

TEOLÓGIAI KISKÖNYVTÁR

Szerkesztőbizottság:

Alszeghy Zoltán (Róma) — Nagy Ferenc (Róma) — Szabó Ferenc (Róma) — Weissmahr Béla (München)

Munkatársak:

Alszeghy Zoltán (Róma) — András Imre (Bécs) — Babos István (New York) — Balás Dávid (Dallas) — Békés Gellért (Róma) — Békési István (Klagenfurt) — Csányi Apor Dániel (Dallas) — Farkasfalvy Dénes (Dallas) — Gajáry Aladár (Chur) — Gánóczy Sándor (Würzburg) — Hardy Gilbert (Dallas) — Henkey Károly (Montréal) — Horváth Tibor (Toronto) — Juhász László (Buffalo) — Kereszty Rókus (Dallas) — Mehrle Tamás (Fribourg) — Mihályi Gilbert (Chicago) — Nagy Ferenc (Róma) — Nemeshegyi Péter (Tokió) — Nemesszeghy Ervin (London) — Őrsy László (Washington) — Őry Miklós (Klagenfurt) — Somfai Béla (Toronto) — Szabó Ferenc (Róma) — Vass György (London) — Veszelovszky Albin (Green Bay) — Weissmahr Béla (München).

ALSZEGHY ZOLTÁN

Bevezetés a teológiába

RÓMA 1975

A Teológiai Kiskönyvtár munkatársai különböző teológiai irányokhoz tartoznak; mindegyik saját módszerét követi, és saját nézeteit fejti ki. A szerkesztőbizottság nem törekszik arra, hogy a közös hit egységével megférő többféleséget elsimítsa, hiszen éppen az eltérő hangok egymást kiegészítő harmóniája adja meg a mai katolikus hittudomány hű képét.

A sorozat fedőlapját Szokoly György tervezte

Imprimatur. † Aloysius ROVIGATTI, Archiep. Aquaviven. Vicesgerens, e Vicariatu Urbis, die 8 ian. 1975.

Tipografia Dario Detti - Via G. Savonarola, 1 - 00195 Roma

I. BEVEZETÉS

Előszó

Ez a kis könyv arról számol be, hogy milyen utakon halad a katolikus hittudomány.

A teológiát úgy is lehet tekinteni, mint a hittételek rendszerét. Ebben az értelemben a teológia egyszer s mindenkorra « megvan », és a gondolkodó ember feladata csak abban áll, hogy megismerje, bírálja, fejlessze, hirdesse. De a teológia em -

---

RÖVIDÍTÉSEK JEGYZÉKE

A szentírási könyvek könnyen érthető jelzésein kívül kötetünkben a következő rövidítések fordulnak elő:

AAS Acta Apostolicae Sedis.

AG A II. vatikáni zsinat *Ad gentes* kezdetű határozata az Egyház missziós tevékenységéről.

ASS Acta Sanctae Sedis.

DB H. Denzinger — Cl. Bannwart, *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum.*

DV A II. vatikáni zsinat *Dei verbum* kezdetű hittani rendelkezése az isteni kinyilatkoztatásról.

GS A II. vatikáni zsinat *Gaudium et spes* kezdetű lelkipásztori rendelkezése az Egyházról a mai világban.

LG A II. vatikáni zsinat *Lumen gentium* kezdetű hittani rendelkezése az Egyházról.

OT A II. vatikáni zsinat *Optatam totius* kezdetű határozata a papság képzéséről.

beri tevékenység is, sőt elsősorban az. A tanítás csak akkor lehetséges, ha van, aki gondolja, kimondja és hallgassa a tanokat. Még a leírt tanrendszer se merevül személytelen, önmagában fennálló gondolatkristállyá, hanem a betűk által egy, talán régen elporladt gondolkodó eleven tevékenysége vetődik a mi értelmünk képernyőjére. De még ez a kifejezés se megfelelő, mert az értelmünk nem mozdulatlan fal, amelyen csak a kép mozog. Mindenki másként fogja fel, fogadja be, dolgozza fel a beszélő gondolatát. Ezért a katolikus hittudomány megismeréséhez nem csak azt kell tudni, hogy *mit mond* a teológus, hanem azt is, hogy *mi módon gondolkodik.*

Ennek a kérdésnek művelődéstörténeti szempontból is megvan a maga jelentősége. Számtalan műalkotás, intézmény, népszokás, kifejezésmód van az európai kultúrában, amit a teológiai gondolkodás ihletett, és amit éppen azért csak úgy lehet igazán megérteni, ha van némi fogalmunk a hittudomány módszeréről. Ezért könyvünk tárgya érdekelheti a vallástalan embert is. De, természetesen, sokkal inkább érdekli a hivő embert. A Szentírás szerint a kereszténynek mindig készen kell állnia arra, hogy megfeleljen mindenkinek, aki a benne élő reménységre vonatkozóan kérdőre vonja őt (1Pét 3,15). Ez az önmagunknak és másoknak adott felelet, amely az egy igazságot a különböző korok, kultúrterületek, társadalmi csoportok és egyének különböző észjárása szerint magyarázza és igazolja, csak a teológia révén lehetséges. Így a teológia módszertana nemcsak szűk szakkörök műhelytitka, hanem életszükséglet minden gondolkodó keresztény számára.

A hittudomány módszertani szempontból különösen nehéz feladatot jelent, mert egyrészt a hitben gyökerezik, másrészt értelmi munka gyümöl-

cse, és bár a forrásai egy háromezer esztendőt átkaroló időszakból származnak, mégis a jelen mindennapi élet által felvetett kérdésekre kell megfelelnie. Ezért már a középkor nagy mesterei is megállapították, hogy aki először fog a teológia tanulmányozásába, úgy érzi magát, mint aki sűrű sötét erdőbe tévedt. Ma azonban még bonyolultabb a teológiai munka módszertana. A teológus a tapasztalaton túli valóságot környezetének a nyelvén, a korabeli tapasztalati tudományok által megalkotott világképhez igazodva fejezi ki. Mikor a gondolkozásmód, a világkép megváltozik, magukat a változhatatlan hitigazságokat is más módon kell « megfogalmazni ». Mármost a jelen történelmi pillanatban az emberiség gondolkozásmódja olyan gyökeres változáson megy át, mint talán csak a neolitban, mikor az emberiség először jutott csiszolt kőszerszámok birtokába. Így a teológus csak nagy vigyázattal (tehát csak kifejezett módszertani meggondolás révén) tudja elkerülni a két veszélyes zátonyt, amelyen munkája hajótörést szenvedhet: egyrészt azt, hogy az időhöz kötött gondolkozási formákkal együtt egy-egy hitigazságot is elejtsen vagy megcsonkítson; másrészt azt, hogy az igazság megóvásának a kedvéért bálványimádó módon mulandó, időleges gondolatformáknak abszolút érvényt tulajdonítson.

A két eltévelyedés között kanyargó keskeny módszertani ösvényt ma bő irodalom kutatja.

Könyvészeti tájékoztató

A módszertan kérdése annyira égető kérdése a mai teológiának, hogy szinte minden hittudományos vita előbb-utóbb a metodológiai probléma feszegetésébe torkollik. Jellemző, milyen j e l e n t ő s h e l y e t foglal

el ez a kérdés a két legnagyobb élő katolikus teológus munkásságában. E. Schillebeeckx összegyűjtött tanulmányainak első kötetét szenteli neki: *Révélation et théologie: Approches théologiques* I (Bruxelles 1965). K. Rahner írásai gyűjteményes kiadásában előbb csak szórványosan foglalkozott ezzel a feladattal, de a zsinat után egyre gyakrabban tér vissza e kérdésre: a *Schriften zur Theologie* 8. kötetében (Einsiedeln 1967, 13-152) a teológia módszerváltozását vizsgálja; a 9. kötetben (uo. 1970, 11-160) a teológiai pluralizmus, valamint a teológia és az Egyház élete közötti összefüggés vonja magára figyelmét, és egy tanulmány címe éppen « Überlegung zur Methode der Theologie » (79-126); a 10. kötet (uo. 1972, 12-114) a teológia tudományos voltát teszi vizsgálat tárgyává.

A módszer történeti képződmény, és akkor ismerjük meg legjobban, ha látjuk, hogyan fejlődött ki. A régebbi teológia módszeréről számol be J. Beumer, *Die Theologische Methode:* Schmaus, Grillmeier, Scheffczyk, *Handbuch der Dogmengeschichte* I/6 (Freiburg 1972). A XIX. sz. módszertani válsága a tárgya K. Eschweiler sokat vitatott könyvének. *Die zwei Wege der neueren Theologie* (Augsburg 1926). J. Beumer, *Theologie als Glaubensverständnis* (Würzburg 1953) az I. Vatikáni Zsinat teológiafogalmának a kifejtése miatt érdekes. A II. Vatikáni Zsinat ösztönző hatását három nemzetközi teológiai kongresszus előadásai mutatják legjobban. Az elsőt Rómában tartották: *Acta Congressus Internationalis de Theologia Concilii Vaticani II* (Vatikánváros 1968); a másodikat a kanadai Torontóban: *La théologie du renouveau* (Paris 1968); a harmadikat Bruxelles-ben: *L'avvenire della Chiesa* (Brescia 1970). A jelen helyzetre jellemző C. Geffré, *Un nouvel âge de la théologie* (Paris 1972) c. írása.

Mint az egész hittudományos irodalom, a módszertani is különbözik az egyes nyelvterületek sajátos művelődési ideálja szerint. Az angol nyelvű írások közül kiemeljük B. Lonergan munkáját, aki a természettudományos gondolkozás felől közeledik a teológia módszertanához (*Method in Teology,* London 1971), és egy *How I am making up my mind* című tanulmánysorozatot (Richmond 1967; könnyebben megközelíthető bővített német kiadása, *Theologie im Umbruch,* München 1968), melyben több, nagyrészt protestáns teológus szinte önéletrajzszerű hűséggel mutatja be gondolkozásmódjának a kialakulását. A francia nyelvű irodalomra vonatkozólag jellemző két domonkos hittudós munkája. Y. Congar *La foi et la théologie* (Bruges 1962) c. könyvében tankönyvszerűen tárja fel a teológiai metodológia alapjait, és *Situation et tâches présentes de la théologie* (Paris 1967) c. munkájában a módszertan több aktuális részletkérdését feszegeti; M. D. Chenu, a középkori teológiai módszertan kiváló kutatója, *La théologie, est-elle une science?* (Paris 1957) c. kis kiadványában arra a kérdésre ad választ, mennyiben lehet a mai kultúra tudományfogalmát a teológiára alkalmazni. A német nyelvterület terméséből elsősorban a hagyományos irányú A. Kolping, *Einfiihrung in die katholische Theologie* (2. kiadás, Münster 1963) c. tankönyvét idézzük. A Neuhäusler és Gössmann kiadásában megjelent *Was ist Theologie* című tanulmánysorozat a teológia különböző ágainak ismeretébe vezet be. Nagy jelentősége van W. Kasper, *Die Methoden der Dogmatik* (München 1967) című mély írásának. E. Simons és K. Hecker *Theologisches Verstehen* (Düsseldorf 1969) című könyve a mai bölcseleti tudományelmélet szempontjai szerint, B. Casper, K. Hemmerle és P. Hünermann együttes kiadványa, *Theologie als Wissenschaft,* a tudo-

mányelmélet szempontjából keresik a teológiai gondolkodás megértését. F. Schupp innsbrucki dogmatikus merész könyve, *Auf dem Weg zu einer kritischen Theologie*, igen vitatható a teológiai megbízhatóság szempontjából. A r ó m a i teológiai hagyomány szempontjai merülnek fel R. Latourelle sok nyelvre lefordított tankönyvében, *Théologie, science du salut* (Montréal 1968), és a *Come si fa la teologia* (Roma 1974) című kiadványban, melyben Maurizio Flick barátommal igyekeztünk a hittudomány metodológiáját és didaktikáját felvázolni; ez a kis könyv annak a kiadványnak a gondolatmenetét követi. A mai teológia n e m z e t k ö z i helyzetéről számol be a R. Vander Gucht és H. Vorgrimler kiadásában megjelent nagyméretű tanulmánygyűjtemény, *Bilan de la théologie du XX^e siècle* (Tournai-Paris 1970; németül Freiburg 1970).

A következőkben nagy fontosságot tulajdonítunk a teológia és az E g y h á z viszonyának. Erre nézve idézzük a Neuenzeit, Greinacher és Lengsfeld kiadásában megjelent monográfiagyűjteményt, *Die Funktion der Theologie in Kirche und Gesellschaft* (München 1969).

A mai teológiai módszertan messzemenően a n y e l v e l e m z é s és a h e r m e n e u t i k a hatása alatt áll. Ennek a szellemi áramlatnak a gyökerei a protestáns teológia talajába nyúlnak: ezért fontos F. Mussner történeti tanulmánya, *Hermeneutik (Von Schleiermacher bis zur Gegenwart)*: Schmaus-Grillmeier-Scheffczyk, *Handbuch der Dogmengeschichte* I-3-C-2 (Freiburg 1972). A bölcselet befolyásának megértéséhez hasznosak a következő művek: F. Ferré, *Language, Logic and God* (New York 1961); P. Ricoeur, *Le conflit des interprétations* (Paris 1969); E. Coreth, *Die Grundfragen der Hermeneutik* (Freiburg 1969); K. Lorenz, *Elemente der Sprachkritik, eine Alternative*

zum Dogmatismus und Skeptizismus in der analytischen Philosophie (Frankfurt 1970). A katolikus világnézetbe illesztik ezeket az indításokat R. Marlé ügyes, bár kissé felszínes bevezetései: *Le problème théologique de l'herméneutique* (Paris 1963) és *Herméneutique et catéchèse* (Paris 1970), az O. Loretz és W. Strolz által kiadott *Die hermeneutische Frage in der Theologie* (Freiburg 1969) című tanulmánygyűjtemény, és W. P. De Pater, *Theologische Sprachlogik* (München 1971) c. mély és merész munkája. H. Halbfas, *Fundamentalkatechetik, Sprache und Erfahrung im Religionsunterricht* (Düsseldorf 1969) c. műve mutatja, milyen eltévelyedésekbe sodorhatja a vigyázatlan teológust ez a még gátak közé nem szorított eszmeáramlat.

A teológiai források tanulmányozásának a módszertanához mindenek előtt a II. Vatikáni Zsinat *Dei verbum* című okmányának a tanulmányozása szükséges: vö. J. Ratzinger, A. Grillmeier, B. Rigaux ügyes magyarázatát, *Dogmatische Konstitution über die göttliche Offenbarung* (Freiburg 1967, a *Lexikon für Theologie und Kirche* zsinati kommentárjainak II. kötetében, 497-584). A Szentírás dogmatikai használatának módszeréhez vö. L. Alonso-Schökel, « Argument d'écriture et théologie biblique dans l'enseignement théologique »: *Nouvelle Revue Théologique* 81 (1959) 337-354; K. Rahner, « Exegese und Dogmatik »: *Schriften zur Teologie* 5 (Einsiedeln 1962) 82-114. A szenthagyományra vonatkozólag idézzük egy salzburgi kongreszszus Th. Michels kiadásában megjelent iratait, *Geschichtlichkeit der Theologie* (Salzburg 1970). Az egész kérdéskomplexum teológiai alapjait vázolja fel K. Rahner és J. Ratzinger együttes írása, *Offenbarung und Überlieferung* (Freiburg 1965).

Az idők jeleinek hittudományi használatára

vonatkozólag a könyvészeti adatokat könnyen megtaláljuk G. Bauer kiadványában, *Towards a Theology of development, An Annotated Bibliography prepared for Sodepax* (Genf 1969); a teológiai kutatásból mutatót ad a római Gergely Egyetem által kiadott együttes munka, *Theology Meets Progress* (Roma 1971); külön is megjelent egy része, M. Flick és Z. Alszeghy, *Metodologia per una teologia dello sviluppo* (Brescia 1970). Két különböző teológiai áramlatot képvisel ennek a kérdéscsomónak a tárgyalásában K. Lüthi, *Theologie als Dialog mit der Welt von heute* (Freiburg 1971) és G. Gutiérrez, *Teología de la liberación* (Salamanca 1972).

A források tanítása és a környezet eszejárása között tett összehasonlítás feltételezi a dogmafejlődés tényét: ennek fogalmát és elméletét e kis könyvben nem volt alkalmunk kifejteni. A történeti tények ismeretébe vezet be H. Rondet áttekintése, *Histoire du dogme* (Paris 1970); a tények teológiai magyarázatát vázolja fel ua., *Les dogmes changent-ils?* (Paris 1960). A kérdés legmélyebb tárgyalása máig J. H. Newman műve, *An Essay on the Development of Christian Doctrine* (London 1845). H. Hammans könyve, *Die neueren katolischen Erklärungen der Dogmenentwicklung* (Essen 1965) a mai elméleteket térképezi fel. Z. Alszeghy, M. Flick, *Lo sviluppo del dogma cattolico* (2 kiad. Brescia 1969) újabb magyarázatot kisérel meg.

A hittudomány rendszerének történetére nézve találunk felvilágosításokat A. Grillmeier tanulmányában, « Vom Symbolum zur Summe », mely a Geiselmann tiszteletére kiadott *Kirche und Überlieferung* c. tanulmánykötetben (Freiburg 1960, 119-169.o.) jelent meg; a középkori rendszerformáló szempontokat igyekeztünk elemezni « Einteilung des Textes in mittelalterlichen Summen » c. cikkünkben: *Gregorianum*

72 (1946) 25-62. Eredeti rendszervázlatot találunk K. Rahner értekezésében, « Über den Versuch eines Aufrisses einer Dogmatik »: *Schriften zur Theologie* 1 (Einsiedeln 1954) 9-48.

J. Comblin könyve, *Vers une théologie de l'action* (Bruxelles 1964) különböző kisérletekről számol be a hittudomány elméletének a keresztény (belső és külső) tevékenységgel való összekapcsolására. A teológia és a « lelki élet » között fennálló kapcsolatokat mutatja ki H. U. von Balthasar, *Verbum caro* (Einsiedeln 1960) 195-244. A teológia és az Egyház «önépítő », tehát « lelkipásztori » tevékenysége közötti viszony a tárgya K. Rahner tanulmányának, « Neue Ansprüche der Pastoraltheologie an die Theologie als ganze »: *Schriften zur Theologie* 9 (Einsiedeln 1970) 127-147.

Mivel a teológia az Egyház közösségi életének egyik fontos megnyilvánulása, az egyházi hatóságok nem egyszer adtak irányelveket a hittudomány módszerét illetőleg. Alapvető marad az I. Vatikáni Zsinat tanítása a hit és az értelem viszonyáról (*DB* 1795-1800. 1816-1818). A teológia tanításának módszerére nézve jelentős XIII. Leó *Aeterni Patris* kezdetű, és XI. Pius *Deus scientiarum Dominus* kezdetű körlevele (*ASS* 11,1878-1879, 98--110; *AAS* 23, 1931, 241-280). A II. Vatikáni Zsinat utáni helyzetre jellemző az az intelem, melyet VI. Pál pápa egy teológiai kongresszus résztvevőihez intézett (*AAS* 58, 1966, 871-881. 889-896). Mérvadó a Nemzetközi Teológiai Bizottság több tagjának (többek közt Nemeshegyi Péternek) kiadásában megjelent tanulmánygyűjtemény is, *Die Einheit des Glaubens und der theologische Pluralismus* (Einsiedeln 1973).

II. MI A TEOLÓGIA?

Ha a hittudomány módszerét keressük; elsősorban azt a kérdést kell tisztáznunk, hogy mi a teológia, azaz pontosabban, hogy mit értünk a « teológia » szón.

Ez a kérdés nem a dogmáknak vagy a metafizikának a hatáskörébe tartozik, hanem a nyelvészetébe. Sehol sincsen valami örök változhatatlan idea, amit a « teológia » szóval kell megjelölni, akár megvalósul valahol az emberek világában az a fogalom, akár nem. A « teológia » szó, mint minden szó, azt jelenti, amit az emberek egy bizonyos történelmi korszakban értenek rajta, se többet, se kevesebbet. Annak az eldöntését pedig, hogy mi mit értünk ezen a szón, nem kérhetjük se az egyházatyáktól, se a zsinatoktól, se a pápáktól, hanem csak önnönmagunktól; hiszen Szent Ágoston vagy Nagy Szent Vazul csak azt tudnák nekünk megmondani, hogy ők mit értettek a megfelelő latin vagy görög kifejezéssel, de azt nem tudhatták, hogy mi mit értünk rajta.

A magyar nyelvszokás, mely « katolikus (vagy evangélikus, ortodox, stb.) hittudományról » beszél, kitűnően kifejezi a nemzetközi « teológia » szakkifejezés értelmét. A teologia szón ugyanis olyan szellemi tevékenységet értünk amely (1) a hiten alapszik, (2) a tudományos gondolkodás igényeinek akar megfelelni, és (3) egy bizonyos Egyház hitfelfogását tolmácsolja.

Ha egy ateista történész leírja, hogy mit gondoltak az első század keresztényei az üdvözítő Istenről vagy a názáreti Jézusról, azért még sem magát nem tartja teológusnak, se mi nem mondjuk annak. Ebből a megállapításból az következik, hogy a « teológia » szóval megjelölt kultúrjelenséghez nemcsak az szükséges, hogy az Istenről legyen szó, vagy hogy egy az Istennek tulajdonított tanítás fényében vizsgáljuk a tapasztalati tényeket, hanem az a lényeg, hogy a gondolkodó, aki a « teológiát » műveli, a hit alapján álljon. Ebben a pillanatban még ne kérdezzük, hogy miben áll a különbség, ha olyan ember írja le Szent Pál tanítását Krisztusról, aki maga is hisz, vagy ha olyan tolmácsolja ezt a tanítást, aki a maga részéről nem tulajdonít annak igazságértéket. Elég, ha megállapítjuk, hogy a közvélemény a « teológia » szóval olyan jelenséget jelöl meg, amely kizárólag a vallásos hit éghajlata alatt valósulhat meg.

Itt természetesen tisztáznunk kell, hogy mit értünk a « hit » fogalmán, mert hiszen kortársaink ennek a szónak igen különböző jelentéseket tulajdonítanak. Ma is vannak pl. konzervatív gondolkozású katolikusok, akik számára a « hit » csaknem kizárólag abban áll, hogy meghatározott állításokat az isteni kinyilatkoztatásnak tulajdonítanak, és azért igaznak tartanak (pl. elfogadják, hogy Istenben három személy van, hogy hét szentség van, stb.). Sok a kereszténységtől távol álló ember viszont akkor beszél hitről, ha valaki értelmi meggondolásoktól független módon, érzelmi vagy tudatalatti tényezők hatása alatt fogad el egy világnézetet vagy csatlakozik egy mozgalomhoz.

A II. Vatikáni Zsinat tanítása szerint a hit abban áll, hogy az ember szabadon és teljesen átadja magát

Istennek, és ezért értelmét és akaratát az Üdvözítő Úr Isten szolgálatába állítva, elfogadja mindazt, amit Isten kinyilatkoztatott. Ebben a fogalommeghatározásban jellegzetes a személyes-dialógikus irány középponti jelentősége: hitről csak akkor lehet beszélni, ha valaki egy önmagától különböző, de mégis vele kapcsolatba lépő, élő személyes valóság bűvkörébe lép. Ezért még mielőtt « valamit » hinnénk, « valakinek » hiszünk. Ebből következik, hogy a keresztény hit mindig válasz jellegű: előfeltétele, hogy Isten «beszél», azaz gondolatát, akaratát közli az emberrel, és ezzel szinte betör a tapasztalati világ zárt rendszerébe, és Isten vonzza a hivőt, azaz belső, értelmi és szabad tevékenységünket meg nem bénító, hanem éppen ellenkezőleg felfokozó hatásával arra vezeti, hogy értékelje a hitnek az indítóokait, és meglássa a hitnek az ésszerűségét. Isten ezzel az objektív és szubjektív önközléssel az embert tulajdon életének bensőségébe emeli, amennyiben a hivő, a Szentlélek erejében, belép Krisztusnak az Atya iránt tanúsított fiúi (fenntartás nélkül bízó és engedelmes) magatartásába.

A hit ebben az értelemben igénybe veszi az emberi lét minden rétegét, minden rostját. Az erkölcsi törvényeknek, különösen a szeretet parancsának a megtartása tehát nem szervetlen « ráadás » a hithez, hanem a hit belső igényének felel meg. Azért az Újszövetség a hit, a megtérés és a szeretet fogalmaival ugyanazt a keresztény alapélményt jelöli, különböző szempontokból nézve azt.

Hangsúlyoznunk kell azonban, hogy ez a szabad Isten felé tárulás nem valódi, ha nem vezeti a hivőt arra, hogy a hit tanításait mint igazakat elfogadja. Ez már a szubjektív hitélmény elemzése folytán is világossá válik, hiszen pl. nem bízhatok maradék nélkül

az Istenben, ha nem vagyok meggyőződve arról, hogy Isten létezik, hatalmas, javamat akarja stb. De a keresztény Isten-fogalom objektív elemzése révén is arra a következtetésre jutunk, hogy nincsen hit bizonyos állítások értelmi elfogadása nélkül. Isten ugyan elrejtőzött Isten, amennyiben nem lesz tapasztalatunk tárgya; de egyben hozzánk szóló Isten, amennyiben közölte az emberrel azt, amire annak szüksége van az üdvösséghez, időben és térben konkretizált önkinyilatkoztatások során, kezdve a prófétákon, úgy, hogy az Isten önkinyilatkoztatásának központja és csúcspontja az, amit Jézus Krisztus tett és mondott (Zsid 1,1-2).

A keresztény élet « hívságos », azaz alaptalan, merő látszat, üres és tarthatatlan, ha nem igazak azok az állítások amelyeken nyugszik, pl. hogy Krisztus feltámadt (vö. 1Kor 15, 3,19). Aki ezeket az állításokat nem tekinti igaznak, elválik Krisztustól, és az Egyházban mint ilyet kell őt tekinteni (Gal 1,8-9). Már az apostolok korának a végén kikristályosodott az eleven igehirdetésből egy szerves tanrendszer, melyet Isten egyszer s mindenkorra Egyházára hagyott: a « hagyomány »; az ősegyház egyik legfontosabb feladatának tartja, hogy ezt megőrizze, és szervesen továbbfejlessze (vö. pl. 1Tim 1,10; 6,20; 2Tim 2,9-19; 5,3-5; Tit 1,9; 2 Jn 9-11). Ez a « hagyomány » az Egyház történelme folyamán úgy fejlődik tovább, hogy a fejlődés különböző fázisai az eredeti magnak ismeretelméletileg igazolható beteljesülését képezik.

A teológia legfontosabb feladata éppen az, hogy a hit tanítását állandó fejlődés által hűségesen megőrizze. Mivel azonban a hit dialogikus, erkölcsi és ismeretszerű jellege szoros kapcsolatban áll, a hit tudománya nemcsak a kinyilatkoztatott igazsághoz való hűséget követeli meg, hanem a személyes istenkeresést és is-

tenkövetést is. Éppen ezért az a módszertan, mely csak ismeretelméleti és tudományelméleti szempontból vizsgálja a hittudomány útjait, a valóságnak csak egy részét írja le.

A teológiának a hittől való függése felhívja figyelmünket arra a paradox tényre, hogy míg egyrészt a hit ésszerű állásfoglalás (mert feltételezi annak bizonyított biztosságát, hogy a hittételek valóban az isteni « kinyilatkoztatásból » származnak), másrészt az a tudomány, mely ezt a bizonyítékot szakszerűen kidolgozhatná, már függ a hittől, feltételezi a hitet. Vajon hogyan kell ezt érteni? Ha a hit megelőzi a tudományt, nem ésszerűtlen? Ha a tudomány elvonatkoztat a hittől, nem szűnik meg « hittudomány » lenni?

Világos, hogy a « megelőzés » szót nem az idő sorrendjére vonatkoztatjuk. Gondolkozásunk nem választja el időben az érvekre vontakozó ítéletet és a következmények elfogadását, hanem egyazon pillanatban « látja » az érvelés különböző állomásait. Megmarad azonban a « megelőzés » problémája, a logikai « előbb » és « után » értelmében; meg kell ugyanis határoznom, hogy az érv fogadtatja-e el velem a hitet, vagy a hit vezet rá az érvek érvényének belátására.

A megoldást az « érvelés » fogalmának elmélyítése hozza meg. Az érveket kétféleképpen lehet tekinteni: szintetikus és át nem reflektált összenézéssel, vagy analitikus, a módszer érvényét tudatosító elemzéssel. Az ember tudatvilágában mind a két érvvizsgálatnak megvan a maga helye.

Ha valaki hosszú távollét után hazatér, és a repülőtéren találkozik a szüleivel, egyszeriben teljes biztonsággal tudja, hogy az a két öreg ember az édesapja és az édesanyja, anélkül, hogy számot vetne magának, min alapszik a felismerés. Később, pl. ha a hatóságokban kétely merül fel arra nézve, hogy ő annak

a két embernek a fia, a mi utasunk érvekkel is be tudja bizonyítani felismerése érvényét: okmányokat húz elő, régi fényképeket mutat, tanúkat hív, emlékeket idéz. Ezek az érvek azonban, bármilyen meggyőzőek, egyenként sohase fognak olyan erős biztonságot szülni, mint az eredeti felismerés, mely úgy jött létre, hogy a hazatérő fiú számos konvergens érvnek a szerves összefüggését fogta fel, meg mielőtt egyenként elemezte volna őket. Mindennapi életünk éppen ilyen, a kifejezett reflexiót megelőző, az érvek konvergenciáját összességében felfedező biztonságokon épül fel. Egy jól összeforrott családban az egyik házastárs tudja, hogy a másik nem csalta meg, akárhogy rágalmazzák is, még akkor is, ha nem tud olyan bizonyítékokat hozni, amelyek egy törvényszéki tárgyaláson a másik házastársat személy szerint nem ismerő bírákat meggyőzne.

Ezt a megkülönböztetést alkalmaznunk kell a hit ésszerűségének a bizonyítására is. A teológia egyik ága, az alapvető hittudomány, részletesen elemzi ezeket az érveket; sorozatunkban Horváth Tibor könyve, *Hitünk alapjai*, foglalja össze ennek a kutatásnak az eredményeit. Nem szabad azonban azt gondolnunk, hogy azok a keresztények, akiknek nem volt módjukban ilyen kutatásokat végezni, nem volnának biztosak abban, hogy hitük ésszerű. Hiszen gyermekkoruk óta ismerik a keresztény tanítás harmónikus egységét és kivételes mélységét; ismerik Jézus alakját, mely fenséges egyszerűségében nyilván nem emberi kitalálás vagy illúzió terméke; tudják, hogy milyen gyümölcsöket érlelt a századokon keresztül minden földrészen, mikor valaki igazán és teljes lélekkel akart Jézus Krisztus tanítványává válni: az őszinte megtérés erőterében egyrészt érett és teljes személyiségek teremnek, másrészt újra és újra felmerülnek azok a rendkívüli, a természet folyásán felül emelkedő események, amelye-

ket a « csoda » kifejezéssel szoktunk jelölni, és melyek sohase hiányoznak teljesen a Krisztusban összegyűlt közösségek életéből. Ezeken a tényeken keresztül a keresztény tudja, hogy hite megfelel azoknak az alapvető bizonyosságoknak, igényeknek, vágyaknak, melyeknek érvényét ésszerűen nem vonhatja kétségbe. Egyszóval: a hitét kellően ismerő keresztény, még minden tudományos kutatás előtt, megtalálja hitében a lét értelmét (a megismerés és az értékelés rendjében egyaránt), és tudja, hogy az, ami értelmet ad a létnek, nem lehet csalódás délibábja. Ez a bizonyosság elég ahhoz, hogy az ember higgyen, de nem teszi feleslegessé a tudományos kutatást. Az emberi szellem dinamizmusa megköveteli, hogy elemezze és tudatosan megítélje az öntudatlanul és össznézetben együtt látott és tudatos vizsgálatnak még alá nem vetett elemeket.

Ez a munka a teológia feladata.

A teológia mint tudomány

Amint a magyar « hittudomány » szó is mutatja, a mai nyelvtudat számot vet azzal, hogy a teológia igényt tart arra, hogy a tudományok közé számítsák. A teológia tudományos jellege fejeződik ki abban is, hogy világszerte számos « tudományegyetem » ragaszkodik ahhoz, hogy legyen teológiai kara is. Még azok is, akik a vallási gondolatot alaptalan koholmánynak tartják, különbséget tesznek egy egyházi ének, egy vallásos élmény leírása, egy valláserkölcsi buzdítás és egy teológiai értekezés között.

A múltban ez a megállapítás vég nélküli vitákra adott alkalmat. Egy az arisztotelészi logika által befolyásolt gondolkozás megkövetelte, hogy legyen egy *általános tudományfogalom*, és hogy ki

lehessen mutatni, hogy ez a fogalom azonos értelemben megvalósul minden egyes tudományban, a természettudományokban és a szellemtudományokban, a « profán » tudományokban és a hittudományban egyaránt. Ma ez a probléma alig tárgya az érdeklődésnek. Egyre jobban tudatára ébredtünk annak, hogy az egyes tudományok szerkezete lényegesen különbözik egymástól, és ha minden tudományt egyetlen fogalommeghatározással akarunk leírni, akkor ez a közös definíció csak üres közhelyeket fog tartalmazni. A tudomány szó alapjában csak valami hasonlóságot fejez ki, ami bizonyos szellemi tevékenységeket összeköt egymással. Talán azt lehetne mondani, hogy tudományról beszélünk, mikor az emberi beszéd fő célja nem az egyéni belső élet kifejezése vagy a hallgató és a beszélő közötti viszony meghatározása, hanem a tárgyi valóság kifejezése; mikor az emberi gondolat pontosan meghatározott fogalmi rendszerben keres kifejezést; mikor a gondolkodó nemcsak magában tudatosítja, milyen érvek alapján foglal el egy bizonyos álláspontot, hanem másoknak is alkalmat ad arra, hogy ellenőrizzék és megítéljék állásfoglalásának igazolását.

Minden pedáns vitakérdéstől elvonatkoztatva, a teológiát tudománynak mondhatjuk, amennyiben az a célja hogy a valóságot egy meghatározott szemszögből megismerje és megértse, a tényállást igyekszik világosan körülírt fogalmakkal kifejezni, és csak annyiban állít valamit, amennyiben az állítások érvényét mások számára is hozzáférhető módon bizonyítani tudja.

A teológiai irodalom többféle módon alkalmazza ezt a meglehetősen tág tudományfogalmat saját munkájára.

Egy nem is távoli múltban igen elterjedt volt az a felfogás, mely a levezetésben látta a teológia

tudományos jellegének a kulcsát, és a hittudományra is alkalmazta azt a modellt, amit a korabeli tudományelmélet a matematikában és a fizikában vélt felfedezni. Az axiómák, illetőleg a tapasztalati tényeket kifejező állítások helyét a teológiában a kinyilatkoztatott igazságok foglalják el; a tudományos munka logikus összefüggést fedez fel ezek között az állítások között, és azokat összekapcsolva, szillogizmusok által, további ismeretekre tesz szert.

Ez az elgondolás ma nem örvend népszerűségnek a teológusok között. Newman óta egyre többen kételkednek abban, hogy a « kinyilatkoztatott igazságokat » a matematika axiómáihoz lehessen hasonlítani; nem ritkán ugyanis éppen abban áll az igazi tudományos probléma, hogy mit jelentenek a Szentírás állításai, az egyházi hagyományhoz tartozó elméletek, és milyen érvényt kell az egyes részleteknek tulajdonítani. Ez az új problematika bizalmatlanságot kelt olyan szillogizmusok iránt, amelyek elemei a művelődéstörténet különböző rétegeihez tartoznak, és azért a szavakat valószínűleg nem pontosan ugyanabban az értelemben használják. Annál nagyobb a becsülete ebben az összefüggésben a nyelvészeti és történelmi módszereknek, melyek példát adnak a teológusnak, hogyan magyarázhatja hitének forrását. Ez az elgondolás, mely a teológiát az ún. « szellemtudományok » szerkezete szerint magyarázta, e század közepén azt a teológiai irányt idézte elő, melynek jelszava volt: « vissza a forrásokhoz ».

Ha ma mind a két magyarázat ellen kételyek merülnek fel, annak oka elsősorban az, hogy egyik sem számol kellőképpen a teológia és az Egyház között fennálló szoros összefüggéssel.

Alig pár évtizeddel ezelőtt általánosan elfogadott gondolatminta volt, hogy az emberi megismerést úgy fogják fel, mint egy személy és egy tárgy találkozását: az ember megismeri a valóságot, amennyiben az egyéni szellem valamiképpen magába fogadja a tárgy képét. Ez az elgondolás, melyet a katolikus gondolkodók általában elfogadtak, hasznos volt abból a szempontból, hogy megóvta a katolikus ismeretelméletet az idealizmus eltévelyedésétől. Mégis ez a felfogásmód a maga elvont egyszerűségében ma meghaladottnak mondható, amennyiben az emberiség egész élete, és így megismerése közösségi jellegének tudatára ébredt. Az egyén a közösségben találkozik megismerése tárgyával, éspedig úgy, hogy a közösség öntudata adja meg a megismerés alaptónusát, de a közösség öntudatra ébredése maga is fejlődik az új meg új egyéntárgy találkozások során.

Ez a felismerés a teológia módszertanát is befolyásolta: a mai hittudomány újra nagyobb fontosságot tulajdonít annak az állításnak, melyet az első másfél évezred teológusai meglehetősen magától érthetőnek tartottak, hogy a hittudós csak annyiban tudja megismerni és megérteni az üdvösség misztériumát, amennyiben élete és gondolkozása az Egyház közösségi életébe illeszkedik be.

A teológia közösségi jellege már az által is adva van, hogy tudomány akar lenni. A t u d o m á n y pedig ma nem egyes elszigetelt gondolkodók műve, hanem k ö z ö s s é g e k t e r m é k e. Az egyes ember meglátása azáltal lesz tudományos állítás, hogy egyrészt számot vet a közösségben felmerült kérdésekkel és véleményekkel, másrészt a közösség ítélőszéke elé tárja a maga érveit. A tudományos munka tehát

kibernetikus párbeszéd az egyén és a közösség között, melynek során az egyén állandóan alkalmazkodik a közösségből felhangzó visszhanghoz, legalább annyiban, hogy megfelel az ellenvetésekre, rendesen abban is hogy az ellentmondásban rejlő igazságrögöt szervesen beépíti a maga elméletébe. Ezért tudomány nem élhet meg közös « nyelv » nélkül, azaz a tudomány létének szükséges feltétele a fogalmak, a szakkifejezések, szimbólumok és a standardizált eljárásmódok összehangolása.

A legkülönfélébb közösségek lehetnek tudomány hordozói: a tudomány rendesen szakemberek baráti körében kezd csírázni, és egy-egy társadalom, sőt az egész művelt világ az a melegágy, amelyben kifejlődik. Ha azonban hittudományról van szó, akkor a tudomány hordozója elkerülhetetlenül a hivők közössége. A hit elméleti megértésének keresése rendesen az Isten szavát együtt hallgató és az Úrvacsorát együtt ünneplő, egymást személyesen ismerő emberek körében indul meg (ami lehet « hitközség », szerzetesközösség, stb.); a nehezebb és általános problémák rendesen megmozgatják a « részegyházat », tehát az egyazon társadalomban élő katolikusokat; a gondolat azután kiterjed az « egyetemes Egyházra », tehát azoknak az embereknek a sajátos közösségére, akik világszerte a katolikus hitet vallják, a szentségekben keresik az élő Krisztussal való találkozást, és a hierarchiával közösségben élnek. Az így tagolódó katolikus teológiának megfelel pl. a luteránus teológia (mely az egyes « gyülekezetekben », a nemzeti egyházakban, a nemzeti evangélikus egyházak sajátos egységében terem meg), a református teológia, az ortodox teológia stb. Ma a « felekezeti » különbségek fontossága csökken, és élénkebben érezzük azt az elválasztó vonalat, mely vízszintesen szeli át az összes Egyházat, úgy hogy

a katolikus gondolkodó nem egyszer közelebb érzi magához azokat az evangélikus, kálvinista vagy ortodox gondolkodókat, akik az alapvető hittitkokat vele egyező módon magyarázzák, mint azokat a katolikus Egyházhoz számító írókat, akik gyökeresen más módon értelmezik pl. Isten személyes létét, Krisztus feltámadását, az örök élet reményét stb. Azt lehet mondani, hogy a mai teológia hordozója az egész «ökuméné», a minden keresztény hivő intézményesen még ki nem alakult, de valóban fennálló közössége, legalább annyiban, hogy ma senki sem lehet teológus anélkül, hogy más hitvallású keresztények hittudományi irodalmát számon ne tartaná.

Azonban, ha már a teológia tudományjellege is megkívánja, hogy közösségben gyökerezzék, a közösségi jelleg még világosabban közvetkezik abból, hogy a teológia a hitnek a tudománya. Az a hit, mely a katolikus teológia alapja, a kinyilatkoztatásra vonatkozik, melyet Isten az egész emberiség számára Egyházára bízott. Isten természetesen nem szorult emberi eszközökre ahhoz, hogy tulajdon életét közölje az emberiséggel; tény azonban, hogy a jelen üdvrendben, a II. Vatikáni Zsinat egy sokat idézett mondata szerint, Isten nem egyénenként és a közösségi kötelékekre való tekintet nélkül akarta üdvözíteni az embereket, hanem Egyházában és Egyháza szolgálata által. Az egyes ember nem juthat el tehát a keresztény hit teljességéhez az Egyház tanúskodó, tanító és kegyelemsarjasztó tevékenysége nélkül. Az Egyház életének a tanúbizonysága adja meg nekünk, akik ismerjük belső életének gazdagságát, azt a bizonyosságot, hogy az Isten Lelke működik benne; az Egyház adja a kezünkbe és magyarázza évezredes tanításával a Szentírást, amiről nem is tudnánk, hogy az Isten szava, ha nem az Egyház mondaná azt meg nekünk.

Az Egyház jelölte meg a történelem folyamán a nagy hitviták eldöntése alkalmával azokat a maradandó értékű formulákat, melyek mint hitünk « ágazatai » megszabják a módját annak, hogy kifejezzük és felismerjük egyetértésünket az egy hitben, és együtt fejezhessük ki liturgikus formában Isten felé hitünket, reményünket, szeretetünket, imádásunkat, tehát azt a « doxológiát », amely az Egyház közösségi életének a csúcspontja. Sőt, mint még ismételten látni fogjuk, az Egyház közösségi élete követeli meg, hogy a közös hit ne maradjon meg az ösztönszerű szimbólumokba öntött formában, hanem tudatos és önmagát ellenőrző (azaz « tudományos » módon) találjon « megfogalmazást » a szónak eredeti etimologikus értelmében, tehát világos és pontos fogalmak által való kifejezést.

Ez az oka annak, hogy nem szoktunk egyszerűen csak teológiáról beszélni, hanem hozzátesszük, hogy milyen teológiát értünk: ugyanis más a katolikus, az ortodox, az « ágostai hitvallású », a « helvét hitvallású » teológia (ahogy a régi nyelvhasználat jelölte meg a luteránus, ill. kálvinista hittudományt). Konvergens és egységre törekvő jellege ellenére, korunk kereszténysége megoszlik. A keresztény Egyházak különbözősége abban is megnyilvánul, hogy az egyes Egyházakhoz tartozó hivőket a többi Egyházak nem bocsátják az Eucharisztiában való részesedéshez. A különböző Egyházakban különböző a hit, és azért különböző a hittudomány: ebben a keresztények között általánosan elismert fájdalmas tényben nyilatkozik meg legvilágosabban, hogy a hittudomány hordozója és igazi szerzője nem az egyes ember, hanem az egyházi közösség, melynek keretében az egyes személy dolgozik.

* * *

A teológia ideiglenes leírása, melyet itt a nyelvhasználat alapján, a « katolikus hittudomány » kifejezés magyarázata útján kíséreltünk meg, természetesen további behatóbb elemzésre szorul. A múltban, mikor a teológiát elsősorban mint már meglevő igazságrendszert tekintették, ennek az elemzésnek az alapkategóriáit a tudomány tárgya, alanya és forrásai alkották. Híven felfogásunkhoz, mely a teológiában elsősorban a hit egyre mélyebb megértésére irányuló emberi tevékenységet lát, ennek az elemzésnek a tengelyét a teológia alapvető kérdésének a meghatározása képezi.

Egy tudomány mindig átmenetet alkot a tudásból az újabb, még el nem ért ismeret felé, és azért alapformulája a kérdés. A teológiai módszertant akkor fogjuk megérteni, ha sikerül megfogalmazni a kérdést, amire minden teológiai kutatás öntudatlanul feleletet keres.

III. A TEOLÓGIA ALAPVETŐ KÉRDÉSE

Kérdezni csak az képes, aki már tud valamit. Rámutatunk egy tárgyra, amit látunk, aminek ismerjük a körvonalait, a színét, a helyét, és feltesszük a kérdést: hát ez meg mi? miből van? hogyan jött létre? mire való? A kérdő mondat alanya tehát egy tárgy, amelyet némileg, felületesen már ismerünk, állítmánya egy további meghatározás, amelyet keresünk.

Mikor azt a kérdést kívánjuk meghatározni, amelyre az egész hittudományi kutatás felel, meg kell jelölnünk valamit, amit ismerünk még a teológiai munka kezdete előtt, ami azonban kihívja tudásvágyunkat, mert többet szeretnénk róla tudni: a kérdés alanyát; és meg kell jelölnünk az ismeretlen elemet, amelyet a teológiai kutatás meg fog világítani: a kérdés állítmányát.

Az alapkérdés « alanya »

Az újskolasztikus teológia rendszerében nevelkedett teológusnemzedék hozzászokott ahhoz, hogy a teológiai fejtegetések kiindulópontját az egyházi tanítóhivatal valamelyik megnyilvánulásában keresse. Az első adat, amellyel az első világháborút megelőző korban az ún. « tézisek » kezdődtek, éppen zsinati határozatok, illetőleg pápai döntések voltak; ezekre nézve kérdezte a teológus, hogyan lehet ezeket az állításokat a Szentírás, a hagyomány, sőt bölcseleti meggondolások alapján « bebizonyítani ».

Valójában azonban ez a gondolatmenet sohasem képezte az igazi kutatás útját; a kézikönyvek « tézisei » nem a kutatás, hanem az ismeretközlés eszközei voltak. Az Egyház dogmái, illetőleg tanító megnyilatkozásai kétségtelenül fontos elemei a teológiai munkának, de nem kiindulópontjai. Ezek a döntések már teológiai munka gyümölcsei, és teológiai tanulmányok nélkül nem lehet őket megérteni. Csak akkor kezdhetek a tridenti zsinat egy-egy kánonjának a bizonyításába, mikor (a középkori hagyományok és a protestáns tanítás ismerete alapján) már megértettem, mi az, amit a gondosan csiszolt mondatok mondani akarnak. Van azonban egy másik ok is, ami miatt az Egyház tantételeit nem tekinthetjük a hittudományi munka kiindulópontjának. Az Egyház ezekben az okmányokban nem mond meg mindent, ami a mi problémáinknak a megoldására vezethet. A zsinati és pápai döntések rendesen egy történeti alkalom szüksége szerint jöttek létre, és a « tanító Egyház » nem azt mondotta ki, ami önmagában véve a legfontosabb, vagy akár csak elégséges is, hanem azt, amit az adott történeti helyzet legjobban sürgetett. Olyan kiindulópontot kell tehát keresnünk, amely túl van a dogmatikus formulákon, közelebb a dogmafejlődés eredetéhez, amely hozzáférhető teológia nélkül, és amely elégséges alap az egész teológiához.

A két világháború között a teológusok figyelme a források felé fordult. A századforduló jelszavát, « vissza Szent Tamáshoz » felváltotta a « vissza a Szentatyákhoz » programm. Tudjuk, hogy mennyi ösztönzést kapott a teológiai elmélyülés a görög Egyház nagy gondolkodóinak behatóbb ismerete által. Másrészt éppen ez a kutatás mutatta ki, hogy a Szentatyák már koruk kultúrformáiban tolmácsoltak egy előttük fekvő tanítást. Ezért a század közepén a « visz-

sza a Szentíráshoz » lett az irányadó vezérelv. Szokásos lett az újskolasztikus tézisrendszert felcserélni egy a dogmatörténetből eredő vázlattal, mely az egyes tanítások fejlődését dolgozta ki, felmutatva, milyen ószövetségi, illetőleg újszövetségi csírák vezettek a Szentatyák, a középkori skolasztikus és monasztikus gondolkodók, az újkori teológiai szerzők megfogalmazásához, és hogyan nyertek egyes magyarázatok szentesítést az egyházi tanítóhivatal okmányaiban. Ez a történeti ihletésű szkéma terjedt el az egész világon pl. a Vacant — Mangenot — Ammann féle *Dictionnaire de Théologie Catholique* ábécérendbe rendezett könyvtára által. A rendszer kétségtelenül nagy hasznot hozott a teológia haladása szempontjából; nem csoda, ha a benne élő teológusok többé-kevésbé természetesnek tartották, hogy a kutatás kiindulópontja a Szentírás, és róla kérdezzük: mit jelent? hogyan bontakozott ki a benne rejlő igazságteljesség az Egyház története folyamán? hogyan kell tolmácsolnunk szövegét a mai helyzet problematikája megoldása érdekében?

A gyakorlati módszertan szempontjából kétségtelenül hasznos tanács: egy teológiai kérdés vizsgálatát kezdjük mindig a Szentírás tanulmányozásával; máskülönben aligha lehet eleget tenni annak a régi, mindig érvényes, a II. Vatikáni Zsinaton újra kimondott elvnek, hogy a teológia lelke a Szentírás (*OT* 16). Behatóbb vizsgálat azonban meg fog győzni arról, hogy akárhogy szeretnénk a Szentírás olvasásával kezdeni teológiai tanulmányainkat, ismeretelméleti szempontból lehetetlen, akár csak egy pillanatna is, a « sola Scriptura » álláspontjára helyezkednünk.

Mindenek előtt meg kell gondolnunk, hogy a Szentírás nem « mutatkozik be » olvasójának: ha valaki minden más bevezető ismertetéstől elvonatkoztatva olvasná, sem azt nem tudná, hogy milyen könyvek tartoznak

hozzá, sem kinyilatkoztatott és sugalmazott voltát nem ismerné meg. Hozzá kell tennünk, hogy a mai történelmi helyzetben lehetetlen az ilyen bevezető ismertetéstől teljesen elvonatkoztatnunk. A Szentírás az egész európai kultúrára olyan erős hatással volt, hogy a bibliai kifejezések, témák, gondolatok áthatják az egész szellemi életet, és olyanok is idézik öntudatlanul a Szentírást, akiknek sohasem volt a kezükben. Akiknek pedig megvolt az a szerencséjük, hogy vallásos környezetben nőttek fel, azoknak az észjárása még inkább, és pedig még a szentírástanulmányok megkezdése előtt, a Szentírás jegyében áll. Amikor először kezdik olvasni az Evangéliumot, már maguk előtt látják Jézust, az apostolokat, az írástudókat úgy, ahogy az egyházi művészet ábrázolni szokta őket, és a szavakat önkéntelenül a gyermekkoruk óta hallott magyarázatok szerint értelmezik. Az exegéta természetesen bírálat tárgyává tudja tenni ezeket a hatásokat, mint ahogy egy műemlék-restaurátor le tudja fosztani egy festményről a később felrakott színeket. De ez az egyes esetekben egyenesen hagyományromboló szentírásolvasás nem kiindulópontja, hanem (vitatható értékű) eredménye a tudományos munkának.

Nézetünk szerint minden teológiai tanulmány (talán öntudatlanul választott) kiindulópontja az Egyház közösségi hitélete, tehát az az élménycsoport, amely jellemzi a hivő emberek egységét, akik a világban élnek, de mégis megkülönbözteti őket a világtól az, ami számukra a legfontosabb az emberi létben, amit a világ elutasít: a hit, azaz az élő Istennel szemben elvállalt, a Krisztus Urunk istenfiúságában való részesedés útján megélt, bízó és engedelmes önátadás, annak minden elméleti és gyakorlati következményével. « Az Egyház közösségi hitélete » kifejezéssel tehát a hivők egész életét értjük, amennyiben a hitből

táplálkozik, kölcsönös egymásra hatás révén és közös tényezők birtokában fejlődik ki, és a liturgiában találja meg legtisztább megnyilvánulását, döntő jelentőségű csúcspontját.

Talán legjobban a «kultúra» fogalma révén tudjuk megérteni ennek a közösségi hitéletnek a mivoltát. A kultúra képzete a mai nyugati gondolkozásban nagy szerepet játszik. Alapja az a tény, hogy egy-egy embercsoportra jellemző az a meglehetősen állandó hasonlóság, amely az egyének magatartásában, viselkedési módjában, meggyőződéseiben, értékítéleteiben, érzelmeiben stb. megnyilvánul, és csaknem az élő szervezethez hasonló rendszert alkot, amennyiben bármelyik elem megváltozása rendesen a többi elem megfelelő változását vonja maga után. Ezeket a tipikus közösségi sajátosságokat a legkülönbözőbb okok összejátszása idézheti elő, mint pl. az egyesek élettani és lélektani sajátosságai, az emberföldrajzi környezet befolyása, a közösség története stb.; e sajátosságok mintegy «objektiválódnak» jellegzetes tárgyak alkotása és használata által (szerszámok, műalkotások...), vallásos, szociális és politikai intézményekben, és főként a nyelvben, mely a közösségi élet leghívebb tükre. A «kultúra» azonban nem egységes, oszthatatlan és változhatatlan valóság. A különböző kultúregységek nemcsak egymás mellett léteznek, hanem áthatják egymást, és minden egyén több kultúrvalóság keresztezésének a sajátos vetülete. Kortársaink bizonyos fokig mind hordozzák az utolsó évtizedek fontos eseményeinek a pecsétjét, és ebben különböznek az előző emberöltők gyermekeitől; azonban a «modern ember» kategóriáján belül megkülönböztetjük az egyes nemzeti kultúrák, osztálykultúrák, a társadalmi rend, a város, illetőleg a falu, az éghajlat és az életkor egyes embereket egybefogó és a többiektől megkülönböztető hatását.

Az Egyház belső élete olyan jellegzetes közösségi vonások szervesen összeillő csoportját alkotja, amelyek folytán az egy bizonyos korhoz, néphez, osztályhoz stb. tartozó katolikus hivő, a különböző kultúregységekhez való hűségének kára nélkül hasonló lesz éppen az emberi személyiség középpontját alkotó kérdésekben azokhoz az emberekhez, akik más korokhoz, népekhez, osztályokhoz stb. tartoznak, de ugyanazon hitből élnek.

Mint minden kultúra, úgy az Egyház közösségi hitélete is sajátos objektivációkban talál kifejezést: ezek lehetnek anyagi valóságok (székesegyházak, képek, kegytárgyak, sajátos formájú szerszámok...), lehetnek intézmények (istentiszteleti rend, egyházjog stb.), és lehet az egyéni, családi és nagyobb közösségekhez tartozó szokások sajátos szövedéke. Mindennek alapja és éltetője egy értelmi, érzelmi és akarati elemekből álló világnézet, ami a maga részéről függ attól a meggyőződéstől, hogy az ember, Krisztus tanítványának szerepét felöltve, megtalálja a maga testi-lelki, ideigvaló és örök, egyéni és közösségi üdvösségét. Ez a szabadon elvállalt szerep az, ami megszabja, hogyan gondolkozzék a keresztény ember a lét alapkérdéseiről, milyen álláspontot válaszszon az élet mindennapi problémáiban, milyen legyen a viszonya az embertársaival, stb. A hit tehát nem helyettesíti a különböző kultúrrétegekhez való tartozást, de úgy sem fogható fel, mint egy felső emelet, amit az alépítmények módosítása nélkül épít valaki a házra. Ha hasonlatot keresünk, talán a gyümölcsoltás ősi képe felel meg legjobban a valóságnak. Ahogy a nemesített olajfa fa és olajfa marad, de más és jobb módon lesz olajfa a nemesfa oltóágának erejéből, úgy az Egyház közösségi élete is új módon élteti az embert a többi kultúrformákhoz való tartozásban.

Talán még jobban meg tudjuk érteni ezt a sajátos,

mindig lebegő egyensúlyban élő szellemi valóságot, ha számot vetünk azzal, hogy mennyire rányomta bélyegét az emberi beszéd. Az Egyház közösségi hitélete ugyanis az emberi szó gyümölcse: a hit nem terem meg és nem fejlődik máshogy, mint az Isten igéjének állandó, egyre elmélyülő meghirdetése és hallgatása révén, azaz rászorul arra, hogy az emberi szó (a « szentbeszéd », a hitoktatás, a személyes buzdítás és korholás stb.) tolmácsolja az Isten szavát. Másrészt a hit a maga sajátos természete szerint megköveteli, hogy emberi szóban nyilvánuljon meg. Ez az emberi szó elsősorban imádság, tehát Istenhez intézett beszéd, mert hiszen a lélektan dinamikája szerint amikor az ember egy jelenlevő élő személyes lénynek szenteli magát, az önátadás nyelvi formában is kifejeződik. De a hit megköveteli a közösség nyelvi megnyilatkozásában való részesedést is, mert közös meggyőződések, értékítéletek, állásfoglalások és tevékenységek nem jöhetnek létre az emberi szó közvetítése nélkül: innen van a liturgia sajátos fontossága a hitéletben. Végre a hit megkívánja azt is, hogy a hivő a környezetével való vonatkozásban is kifejezze azt a sajátos kultúrformát, amely személyiségének súlypontját meghatározza, mert aki hisz, kénytelen számot adni a benne élő reményről, és tanúságot kell tennie azokról a tényekről, melyek reménységét megalapozzák. Elkerülhetetlen tehát, hogy ez a « elhivatástól » (tehát szótól) függő, szót követelő és magát szóba öntő alapélmény az emberi beszéd struktúrájában részesedjék.

Ha a « nyelv » szón nemcsak a már megalkotott gondolatok közlésére alkalmas jelrendszert értjük, hanem a szellemi életnek azt a sajátos formáját, amely a közösség « létmódja », akkor azt kell mondanunk, hogy az Egyház közösségi hitélete « nyelvi valóság », még pedig sajátos, minden más « beszédtől » különböző

nyelvi valóság. Éppen az emberi beszéd elemzése érdekében kidolgozott szempontok azok, amelyek legjobban értetik meg velünk az egyházi hitélet sajátos természetét.

Hogy az egyházi élet nyelve különbözik a mindennapi társalgás, a tudományok, a művészetek és a mesterségek nyelvétől, azt megtapasztalja mindenki, aki «kívülről», előzetes bevezetés nélkül kerül kapcsolatba ezzel az élettel. Akár egy liturgikus cselekményen vesz részt, akár egy szentbeszédet hallgat, vagy vallásos könyvet olvas, szinte minden mondatban talál kifejezéseket, melyeket nem ért. Milyen történelmi, jogi, vallásos élményeket fed a «szövetség» szó, és miben különbözik az (immár kétezer éves) «új» szövetség az «ó» szövetségtől? Hogyan lehet egyetlen személyre vonatkoztatni azokat a nem ritkán ellentétes képeket, amelyeket az Úr Jézusra alkalmaz a hit nyelve: király és szolga, üdvözítő és ítélő bíró, bárány és pásztor, szőlőtő és oroszlán? mit jelent hogy Krisztus «szálla alá poklokra»? Hogyan vagyunk tisztára mosva Krisztus vérében? miért «áldozik» az, aki ostyát eszik, és hogy lehet, a meseországon kívül, boldognak mondani komoly dolgozókat azért, mert hivatalosak a Bárány lakomájára?

Gyakran a hitszónokok hibájául róják fel ezt a csak beavatottak számára érthető nyelvezetet, és sürgetik, hogy tegyék minden ember számára hozzáférhetővé a mandarinnyelven megfogalmazott kincseket. Nincs kétség abban, hogy mindannyiunknak igyekeznünk kell arra, hogy a mondanivalónkat minél világosabban fejezzük ki. Azonban nem szabad azzal áltatnunk magunkat, hogy a nehézséget valaha is sikerülni fog teljesen kiküszöbölni. Voltaképpen csalódik az, aki mindenki számára érthető «köznyelven» akar beszélni, mert ilyen nyelv nincsen. Abban a pillanatban, mikor

elhagyjuk a banális általánosságokat, egy meghatározott « nyelvi játszmát » kell választanunk. Van orvosi nyelv, sportnyelv, diáknyelv, tolvajnyelv, politikai nyelv, társalgási nyelv: minden sajátos tevékenységnek és életformának megvan a maga nyelve. A vallás sajátos élményformákban nyilatkozik meg, sajátos és a nem hivők számára ismeretlen valóságokra tájolja a tudatvilágot, sajátos forrásokból táplálkozik: elkerülhetetlen tehát, hogy sajátos nyelve is legyen.

Erre a nyelvre (a « hit nyelvezetére », ahogy mondani szokták) három tulajdonság jellemző: önformáló, szimbólumokat bőven használó, történelmi nyelv.

Az « önformáló » jelző megértéséhez tudnunk kell, hogy minden emberi beszédnek hármas vonatkozása van: megállapító, kifejező és alkotó. A beszéd megállapító, amennyiben állít valamit a tárgyi valóságról; kifejező, amennyiben közöl valamit a beszélő tudatvilágából és érzelmi világából; alkotó, amennyiben a beszéd folyamán új helyzet jön létre, legalább mert a hallgató felhívást kap arra, hogy elfogadja a beszélő közlését. Az alkotó vonatkozás többféle lehet. Az emberi szó néha (hogy egy ismert nyelvtani fogalompárt alkalmazzunk) « átható », amennyiben annak a helyzetét határozza meg, akit a beszéd megszólít: ilyen pl. a kinevezés, a parancs; néha « visszaható » amennyiben a beszéd által éppen a beszélő helyzete változik meg (mint pl. az igéret, a bocsánatkérés, a a köszönetmondás stb.). Ezt az utóbbi, « visszahatóan alkotó » beszédvonatkozást értem az « önformáló » kifejezéssel.

A beszéd jellege nagyrészt attól függ, hogy a három vonatkozás közül melyiken van a hangsúly. A tudományos nyelv jellegzetes tulajdonsága az, hogy csaknem kizárólag a megállapító szempont benne a

fontos. A költészetben viszont annyira a kifejező szándék a túlnyomó, hogy pl. egy természetleírás látszólag megállapító mondatai csak az egyéni vagy közösségi hangulat kifejezésére szolgálnak. A « zúg az éji bogár, nekimegy a falnak » mondat értelme a zoológiában nyilván más volna, mint a családi kör hangulatos leírásában. A vezényszavaknak viszont szinte semmi más jelentésük sincs, mint hogy a megszólított embereket abba a szükségességbe helyezik, hogy meghatározott módon viselkedjenek. Azért a « tűz » szó mást jelent, mikor egy természettudós az oxidációs folyamatokról beszél, mikor egy költő érzelmeinek heves voltát ecseteli, és mikor egy katonai vezető a lőfegyverek használatát tartja szükségesnek.

Fontos megállapítani, hogy a « hit nyelvében » az « önformáló » vonatkozás van előtérben. A keresztény hitre jellemző az a meggyőződés, hogy Isten nem azért beszélt, hogy az emberiség tudásszomját vagy akár kíváncsiságát elégítse ki, hanem hogy az embert éltesse és az üdvösségre vezesse. Ez a kinyilatkoztatásfogalom fejeződik ki pl. a János-evangélium befejezésében (Jn 20,31) és az első János-levél bevezetésében (1Jn 1,4): mindez azért van megírva, hogy az ember higgyen, a hit által éljen, és az örök élet közösségébe bekapcsolódva a megváltottak örömében részesedjék. Ezért a hit nyelvének a doxológia, a dicsérő, a hálaadó, kérő és engesztelő ima műfaja felel meg a legjobban. Ez a « beszédirány » adja meg a Szentírás és a liturgia történeti vagy kozmografikus részének valódi, a szerző szándékának megfelelő, azaz « vallásos » értelmét. Aki elismeri, hogy Isten jóságos és hatalmas Isten, az nemcsak és nem is elsősorban metafizikai ízű kijelentéseket tesz az isteni tulajdonságokról, hanem saját létének ad irányt, életformát. Nem véletlen, hogy a damaszkuszi úton Szent Pál egyszerre két kérdést tesz

fel Krisztussal való találkozása alkalmával, amelyek közül a második magyarázza az elsőt: « Ki vagy te, Uram? » és: « Mit akarsz, hogy cselekedjem, Uram? » (Csel 22,8-10). A hit nyelvének sajátos nyelvezeti vonatkozása megismerése szempontjából jellegzetesek azok a szövegek, amelyekkel az Egyház a liturgiában a mennyei Atyához fordulva elmondja az üdvtörténet nagy eseményeit: e mondatok igazi értelme nyilván nem az, hogy megállapításokat közölnek, hanem hogy a tényeket a beszélők szempontjából mérvadóknak ismerik el, és így az Istent dicsérő gyülekezet életének irányt szabnak.

Végzetes tévedés volna azonban ebből a megállapításból arra következtetni, hogy a hit nyelvén a mondatok érvényéhez a megállapító és kifejező igazság nem szükséges. Szent Pál azért beszélt Krisztus feltámadásáról, hogy a keresztény Krisztussal együtt föltámadjon; de ha nem igaz önmagában véve is az a megállapítás, hogy Krisztus föltámadott, akkor a beszéd önformáló vonatkozása hatástalan (1Kor 15, 12-28). A hit nyelvének alaptörvénye, hogy az önformáló vonatkozás együtt járjon a megállapító vonatkozással (különben babona lép a vallás helyébe) és a kifejező vonatkoztatással (különben mágikus kísérletté torzul az önformálás is). Látni fogjuk, hogy a hit nyelvének ez a beszédtani sajátossága alapvető a teológia módszerének a megértése szempontjából.

A hit nyelvének második jellegzetes tulajdonsága a szimbólumok bő használata, ami a hasonlatoknak, metaforáknak, allegóriáknak, megszemélyesítéseknek, példabeszédeknek a költői stíluson kívül szokatlanul jelentős szerepében nyilatkozik meg.

A keresztény hit a « misztériumokra » vonatkozik. A magyar « hittitok » szó félreértésre adhat alkalmat: a hit tárgya nem azért van « rejtve », mintha valaki

titokban akarná tartani, hanem mert az evilági tapasztalat tárgyától merőben eltérő valóságra vonatkozik, ami tehát az emberi megismerés határoltsága miatt marad rejtve, míg a kinyilatkoztatás fényében fel nem fedezzük. De a kinyilatkoztatás is alkalmazkodik az emberi megismerés dinamikájához, és az érzékfeletti, sőt természetfeletti világot az anyagi világgal való hasonlósága által ismerteti meg az emberrel. Megjelöl valamit, amit tapasztalatból ismerünk, és alkalmat ad arra, hogy valami mást benne mintegy homályos tükörben megsejtsünk. Az oroszlán, a bárány, a nap, a galamb, a lángnyelv, a harcos, az atya és annyi más jelenség mintegy útjelző nyilat képeznek: túl a láthatáron, abban a pontban, ahol a számtalan szimbólum által megadott vonalak metszik egymást, ott van az Isten.

A skolasztikus teológia a szimbólum által való megismerést alacsonyabb rendű, a fejletlen értelmű embereknek megfelelő tudásnak tekintette, ahogy a költői leírást is a legcsekélyebb értékű ismeretközlésnek tartotta. A szimbólum iránt való idegenkedés gyarapodott a XX. század első évtizedében, mikor a modernizmus a szimbólumot nem két valóság között csakugyan fennálló hasonlóság noétikus kihasználására alkalmazta, hanem mint tetszőlegesen választott, csak az ember önkényes választásán alapuló, a dolgok tárgyi rendjébe bepillantást nem engedő jelet értelmezte. Ebben a feltevésben a szimbólumnak csak annyi köze volna a transzcendentális valósághoz, mint a zászlónak a nemzethez, vagy a morzeábécé jeleinek a hangokhoz. Csak természetes, hogy ilyen körülmények között a katolikus teológus a szimbólumot kezdetleges, csak az érzelmek felkeltésére alkalmas beszéd elemének tartotta, amit minél előbb fel kell váltani a fogalmi megismeréssel, amely az analógia különböző formái által

sokkal pontosabban számot tud adni arról, hogy mi a közös elem és hol van az eltérés az előkép és a jelzett valóság között, és így utat nyit arra, hogy a « természetes teológia » útján a bölcselet a hittudománnyal világosan körülírható kapcsolatba juthasson. Helytelen volna azonban elfelejtenünk, hogy a szimbólum tartalmaz valamit, ami a fogalmi analógiában nem jut kifejezésre: nemcsak egy elvont szempontot, hanem a különböző szempontok konkrét és élő egységét is ki tudja fejezni. Ez különösen abban az esetben fontos, ha a megismerés dinamikus funkciókra vonatkozik, amelyeket tökéletesebben lehet leírni példával, mint fogalmi meghatározással. Ez bizonyos fokig áll az immanens világ ismeretére is. Petőfi Alföldje olyan ismereteket ad a rónák végtelenjéről, amilyet semmiféle földrajzi, néprajzi, társadalomtani stb. elemzés nem tudna nyújtani (bár természetesen ezek az analízisek sok mindent mondanak, amit viszont a vers nem tud kifejezni). De a szimbólum egyenesen pótolhatatlan a misztériumok megismerésében, mert azok az egzakt tudományok számára megközelíthetetlenek. Ezért azt, amit a Szentatyák liturgikus vagy homiletikus szövegeikben kifejeztek Istenről, a Megváltó adományáról, az üdvösség rendjéről, azt a fogalmi megismerés soha ki nem tudja meríteni, bár maga a szimbólikus megismerés is nyer az által, ha fogalmi megismeréssel is igyekszünk számot adni a benne rejlő tartalom gazdagságáról. Csak röviden utalunk arra, hogy a szimbólum lélektani, ismeretelméleti és vallástani tanulmányozása a teológia látóhatárát lényegesen kitágítja; az újabb irodalomra nézve Ch. A. Bernard cikkében találunk utalásokat, « Panorama des études symboliques »: *Gregorianum* 55 (1974) 379-392.

A hit nyelvének harmadik jellegzetes tulajdonsága

a «történetiség», az a sajátság, hogy egy hosszú múlt nyomait viseli magán.

Voltaképpen minden vallás a múltban lejátszódott események felé tájolódik, amennyiben intézményei az alapító vallásos élményéből erednek, és a « szent könyvek » úgy igazolják a közösség vallási gyakorlatait, hogy az alapító élményét a fejlődés későbbi állomásaival összekötik. Ezért csaknem minden vallásban felfedezhetők tudatosan régies formulák, szokások. A kereszténység fokozottan kihangsúlyozza, hogy függ azoktól az eseményektől, melyekben Isten a zsidóság történetén keresztül, és végül az ő Fiában, egyszer s mindenkorra magadta azt a tanítást és azt az intézményes keretet, melyek által az emberiséget üdvözíteni akarja. (Vö. Zsid 1,1-2; 9; Júdás 3.) A keresztény hithirdetés tárgya ez a meghatározott időpontban lejátszódott eseménysor, melynek csúcspontja Krisztus tanítása, halála és feltámadása (Csel 1,21-22; 1Kor 2,1-5).

A tanítás, melyet a választott nép és később az Egyház mint isteni adományt fogadott el, természetesen azoknak a koroknak a nyelvén beszél, amelyekben keletkezett. Szókincse, mondatfűzése, szempontjai, világképe a négyezer évvel ezelőtt élt nomád pásztorok, a három évezred előtti palesztinai földművesek, a Mezopotámiába kitelepített hontalan zsidók, a galileai halászok, a hellenista diaszpora zsidó polgársága észjárásához igazodik. A hagyományos magyarázat és az intézményes életrend, melyet az Egyház története folyamán mérvadónak fogadott el, a római birodalom különböző provinciáiban jegecesedett ki, a középkori monostorokban és egyetemeken, az újkor hittudományi vitái során fejlődött tovább. Ezért a fogalmak, a gondolatformák, az intézmények, a liturgia magukon viselik a négyezer év kultúrtörténetének a jegyét, olyannyira, hogy az Egyház életének behatóbb tudományos elem-

zése elgondolhatatlan a történelem módszereinek alkalmazása nélkül.

Ez az önformáló, szimbólumokban és történeti formákban megnyilvanuló kultúrvalóság, amely a megfigyelés és megélés számára közvetlenül, még minden tudományos kutatás előtt hozzáférhető, az «alanya» a teológia alapkérdésének. Az, amit a teológia erről a tapasztalati valóságról tudni akar, «állítmánya» lesz ennek a kérdésnek.

Az alapkérdés «állítmánya.»

Arra a kérdésre, hogy mit akarunk megtudni az Egyház közösségi hitéletéről, melynek minden tudományos kutatástól elvonatkoztatva is tanúi vagyunk, a válasz egyszerű: azt akarjuk tudni, hogy mit jelent: más szóval, meg akarjuk érteni, meg akarjuk magyarázni. Az után a meglehetősen hosszú elemzés után, mellyel ezt a sajátságos kultúr-, illetve nyelvi valóságot bemutattuk, könnyű lesz rendbe szedni azokat a szempontokat, amelyekből kitűnik a tudományos magyarázat szükségessége.

Az első szempont az egyházi élet önformáló jellege. A hitélmény közvetlenül azt szabja meg, hogy milyen szerepet vállalok az Isten által létrehívott üdvrendben, Istenre, az embertársakra, a világra, önmagamra való tekintettel. Ennek a szerepvállalásnak a hátterében ott van a szerep felismerése, melyet Isten, az embertárs, a világ velem szemben töltenek be: a tulajdon szerepünk elvállalása és a mások szerepének fel-, illetve elismerése kölcsönösen kiegészítik egymást, egyik a másik nélkül nem gondolható el. Pl. egyszerre fedezem fel, hogy én megváltásra, megbocsátásra és

kiengesztelődésre szoruló bűnös vagyok, hogy Isten történyhozó, ítélő, üdvözítő és megbocsátó Úr, Krisztus a megváltó, az Egyház közvetítőm az Atyával Krisztus által a Szentlélekben való találkozásomra. Viszont a mások által betöltött szerep csak akkor érthető, ha (legalább bizonyos mértékig) ismerem a szerephordozó valóságot is. A hit élménye tehát, bár önmagában elsősorban és közvetlenül nem leíró állítások elfogadásában áll, megköveteli ilyen állítások kidolgozását. Más szóval, a közösségi hitélmény önformáló nyelvezetének magyarázatához szükséges, hogy azokat az állításokat, amelyeknek elfogadása nélkül a hit lélektanilag nem lehet valódi, és melyeknek az igazsága nélkül a hit nem lehet ésszerű, megállapító nyelvezettel is megfogalmazzuk.

A másik szempont, mely az egyházi élet magyarázatának szükségességét kimutatja, ennek az életnek szimbolikus nyelvezete. A szimbólumot nem kell és nem lehet kiküszöbölni a hit nyelvéből; de az emberi értelem megkívánja, hogy tudatosan és fogalmilag is egyre világosabban ki tudja dolgozni azokat a megismeréseket, amelyeket élő szimbólumoknak a valósághoz közelebb álló formájában szerzett meg. A hitélmény emberi teljességéhez hozzátartozik tehát a törekvés arra, hogy amit a hitben «óhajtva sejtünk», azt a tudomány nyelvén, tehát világosan körülírt fogalmakal, mások számára hozzáférhető és ellenőrizhető módon fejezzük ki.

Végül az egyházi élet magyarázatának arra is ki kell terjednie, hogy a hitélmény tudattartalmából és intézményes megvalósulásáról lefosszuk azokat az elmúlt kultúrtörténeti korszakok által meghatározott formákat, amelyek nem tartoznak a lényegéhez, és a múltból felmerülő valóságokat és gondolatokat a társadalom mai művelődési struktúrájából ismert gon-

dolatformákkal, intézményes modellekkel tegyük érthetővé. Csak így tudjuk elkerülni azt, hogy a vallásos élmény archaikus, nemcsak kifejezési formáiban, hanem lényegében is a múlthoz tartozó valóságnak lássék; csak így tudjuk elérni, hogy az élő hit szervesen beilleszkedjék az egyén és a közösség tudatvilágába. A hivő keresztény, aki meg van győződve arról, hogy Krisztus ma is olyan élő valóság, mint a múltban, és az evangélium minden kor emberének érvényes élet-utat jelöl ki, nem kételkedhetik abban, hogy elvben lehetséges a történeti formákban reánk szálló hitet újra és újra a pillanat kategóriáiban kifejezni, és a pillanatnyi helyzet problémáira vonatkoztatni.

Ez a « magyarázat » nem az egyházi élet szükségleteitől idegen, önkényes behatolás a személyiség legbensőbb rejtekébe, ahol az ember afelé fordul, amit legfőbb értékének, élete végső értelmet adó középpontjának választ. Az emberi értelem dinamizmusa megköveteli, hogy alapélményeit kifejezetten tudatosítsa, és érvényüket ellenőrizze. De a közösségi élet sem mondhat le arról, hogy azokat a valóságokra és értékekre vonatkozó meggyőződéseket, amelyek a « kultúrának », tehát a közösségi élet lelkének egységét alkotják, « racionalizálja » és « legitimizálja », hogy két, a közösségi lélektanban gyakran alkalmazott kifejezést használjunk.

A magyarázat nem tenne azonban eleget ezeknek az igényeknek, ha kizárólag arra szorítkoznék, hogy a közösségi hitélmény önformáló, szimbolikus és történeti nyelvezetét lefordítsa a tudomány megállapító, fogalmi és modern nyelvére.

Először is, egy állítás magyarázatához hozzátartozik azoknak az *érveknek a feltárása*, melyek révén az állítás hitelt érdemel. Ezért az Egyház életének a magyarázata felöleli azokat a gondolatmeneteket

is, melyeken keresztül az alapvető hittudomány kimutatja, hogy ésszerű dolog a hit elfogadása. Nem az egyes állítások igazságának a közvetlen bizonyításáról van szó: egy ilyen bizonyítás a « hittitkokra » vonatkozólag gyakran lehetetlen, és ha itt-ott lehető volna is, nem lenne igazi teológiai érvelés, mert nem a hittől függne, és nem az Egyház közösségi életének a magyarázatát nyújtaná. A teológiai érvelés egyrészt abban áll, hogy kimutatja, hogy az Egyház élő közössége megköveteli egy bizonyos tanításnak az elfogadását, és nem mondhat le róla anélkül, hogy tulajdon alapelveivel és forrásával ellentétbe ne jusson; másrészt rámutat azokra a jelekre, amelyek alapján a hivő számot vet magának a hitének, az Egyházhoz való ragaszkodásának értelmi alapjával.

Továbbá, a közösségi meggyőződéseknek és intézményes eljárásoknak a magyarázata azoknak a b í r á l á s á r a is kiterjed. A bíráló magatartás látszólag ellentétben áll azzal, hogy a hittudomány « hisz », még mielőtt « tudna ». A hit elfogadása azonban nem jelenti azt, hogy a hivő az Egyház életének minden mozzanatát fenntartás nélkül jóváhagyja. A hit valóban kizárja azt a lehetőséget, hogy az Egyház tanítása és vezetése a maga egészében ellentmondjon az evangéliumnak, és különösképpen hogy azok az egyes tanítások, illetőleg intézkedések, melyeknek érvényét az Egyház egész tekintélyének teljes latba vetésével mint dogmát tanította, ellentétben álljanak Krisztus akaratával. De nincs olyan tanítás vagy intézkedés az Egyházban sem, ami ne lehetne tökéletesebb (anélkül hogy az ellenkezője igaz lehetne); sőt, lehetnek az Egyház életének mellékes mozzanatai, amelyek magukon viselik az emberi korlátoltság, sőt a bűn bélyegét. A hit cseppet sem zárja ki, hogy valaki azon a véleményen legyen, hogy egy bizonyos egyházi jóváhagyással kia-

dott könyv tévedéseket tartalmaz, hogy egy-egy templomi szószékről elmondott beszéd helytelenül értelmezi a Szentírást, hogy egy bizonyos ájtatosság babonával van megfertőzve. Az egyházi élet magyarázata akkor teljes tehát, amikor eljut a bíráló magyarázat szintjére, azaz amikor meg tudja mondani, mennyiben felel meg az Egyház mai konkrét élete a kinyilatkoztatásnak, a kinyilatkoztatásból nyert vezérelveknek és az Egyházat éltető Lélek benső irányításának.

Fontos azonban megjegyezni, hogy ez az oknyomozó és bíráló magyarázat nem az Egyház életén kívül álló, idegen normák alapján áll: éppen a közösségi hitélet fenomenologikus vizsgálata vezet rá, hogy felfedezzük benne azokat a kritériumokat, amelyek szerint magyaráznunk kell a vizsgálatunk tárgyát képező kultúrvalóságot. Két ilyen kritérium van. Az egyik az *Isten igéje*, tehát a Szentírás, ahogy a századokon keresztül az Egyház a Szentlélek fényében megértette és magyarázta: ahogy rövid formulával lehetne mondani, « az Egyházban olvasott Szentírás », vagy: « a Szentírás, amennyiben a Szenthagyományon át feltárul előttem ». A másik *az emberiség mai gondolkozási módja* (amelyet az Isten szavának a mai ember gondolatvilágába való bevezetése érdekében a hit tanítására kell alkalmaznom), problémái (amelyeket a hit fényében meg kell oldanom), meggyőződései (amelyeket az Evangéliumhoz viszonyítva meg kell ítélnem). Amint látjuk, ez a két kritérium merőben ellentétes természetű, és éppen azért egészítik ki egymást: egy elektromos erőtér két pólusához lehetne őket hasonlítani. Az egyik, az Isten szava, állítja az igazságot; a másik, az « idők jele » (vö. *GS* 4 11), problémákat tár a hit fényében megértést kereső teológus elé. Az evangélium meggyőződésemnek tartalmát adja meg; a mai kor művelődési hulláma az igazság korszerű

megfogalmazására és indokolására alkalmas gondolatformákat bocsát a teológia rendelkezésére. A kinyilatkoztatás a múltban teremtett írásokból, okmányokból beszél; az « idők jeleit » kortársaink életéből kell kiolvasnunk. A hittudomány munkája, mint a villamos áram, függ mind a két oldaltól, és e két sarokpontot összekötve vetíti a jövő felé az Isten szavának tökéletesebben megértett, a mai helyzetre vonatkoztatott jelentését.

IV. ÚTBAN A VÁLASZ FELÉ

Amikor a teológiai munka pozitív és negatív sarkáról (a források és az idő jeleinek tanulmányozásáról) beszélünk, az elektromos erőtérrel való hasonlóságot arra a körülményre is ki kell terjesztenünk, hogy a két pólusnak egyidejűleg kell befolyást gyakorolnia ahhoz, hogy az erővonalak létrejöjjenek. Ez a követelmény a teológiában többször elhomályosult. A Vatikáni Zsinat előírja, hogy a hallgatók számára nemcsak a Szentírást, majd a Szentatyákat, a szenttamási elméleti okoskodást, a liturgiában kifejtett tanítást kell előadni, hanem arra is segíteni kell őket, hogy az örök igazságokat e világ változó helyzetére alkalmazni tudják. Ezt a főiskolai oktatás nem egyszer úgy értelmezte, hogy először a múltból örökölt okmányokat magyarázta, és aztán — nem volt idő a jelen helyzetre alkalmazni a tanítást. A tágabb körű viták nem egyszer az ellenkező végletbe estek. Pl. az 1970-es mexikói teológiai kongresszus, melynek tárgya a fejlődés teológiája volt, kitűnő előkészítéssel fejtette ki a mexikói földművelés, nemzetgazdaság, demográfia, nevelésügy, településtan stb. mai helyzetét, de, a tényállás leírásából a teológiára áttérve, csak közhelyeket tudott ismételni. Mind a két esetben ugyanaz a hiba akadályozta meg a hasznos munkát: a forrásokat és az idő jeleit különkülön vizsgálták, egyiket a másik után, míg a kettőt egyszerre kell nézni, amennyiben akkor értem a Szentírást, ha a mai idők hátterében vizsgálom, és akkor tu-

dom megítélni a hit fényében a világ mai helyzetét, ha a kutatás első pillanatától fogva az evangélium hívja fel a figyelmemet arra, ami meggondolást érdemel.

Amit tehát itt az elméleti leírásban külön-külön tárgyalunk, a teológiai gyakorlatban együtt kell megvalósítani.

A források vizsgálata

Ebben a kis írásban, mely nem engedheti meg magának, hogy a szentírástudományt, a patrisztikus teológiát, a liturgia tanításának elemzését, a zsinati teológia vezérelveit külön-külön tárgyalja, csak néhány olyan szempontot szeretnénk kiemelni, amelyek egyként érvényesek az összes forrásra. A teológia « forrásának » tekintjük elsősorban természetesen a hit forrását, a Szentírást, de a liturgikus szövegeket is, a Szentatyák tanításait, a későbbi Egyház nagy tanítóinak a műveit, sőt azokat a kisebb jelentőségű munkákat is, amelyek visszatükrözik azt a módot, ahogy az Egyház egy bizonyos korban a hitét értelmezte.

Újra hangsúlyoznunk kell, hogy a források vizsgálatában a legfontosabb kérdés az, hogy m i t j e l e n t e n e k, hogyan kell őket magyarázni. Ez a kérdés volt a keresztény hittudomány legrégibb, legigazibb gondja. Éppen a szentírásmagyarázat szolgálatában alakult ki a II. században, a zsinagóga tóramagyarázatának és a görög bölcselők műveihez írt kommentárok hatása alatt, a keresztény teológia sajátos módszere. Még a középkori teológia is hű maradt ehhez beállítottsághoz: a skolasztika fénykorában a párizsi egyetemen a fő előadások délelőtt a Szentírást, délután Petrus Lombardusnak a Szentatyák műveiből szerkesztett tankönyvét magyarázták. Ebben a korban a magyará-

zat módszere a kialakuló kánonjogi tudomány hatása alá került: ezzel összefüggött a törekvés az egyes mondatok önálló és pontos elemzésére és a különböző szerzők ugyanazon tárgyra vonatkozó kijelentéseinek az összehasonlítására. Voltaképpen csak az utolsó négy évszázadban homályosult el a szövegmagyarázat fontossága, helyet adva annak az igyekvésnek, hogy lássék, hogy már a Szentírás és a Szentatyák és régi zsinatok is tanították azokat a hittételeket, amelyeket a protestantizmus, illetőleg a modernizmus kétségbe vont. Csak az utolsó évtizedek teológiája tért vissza ismét az eredeti, elsősorban a forrásmagyarázatra irányuló beállítottsághoz.

Ennek a változásnak az okai között kétségtelenül helye van a lelkipásztori nehézségnek, amelyet az Egyháznak meg kell oldania. A legnagyobb veszély ma nem az, hogy az emberek nem hiszik el, hogy a katolikus Egyház tanítása a Szentírásban és az ősi hagyományban gyökerezik, hanem az, hogy kétségbe vonják, hogy ennek a tanításnak egyáltalán van értelme és jelentősége, és nem áll csupán stereotip közhelyek ismétlésében. Azt lehetne mondani, hogy a teológus arra kéri mindig siető kortársait, hogy egy pillanatra kapcsolják ki a kérdést, igaz-e a hit szava vagy sem, és vegyék tudomásul ennek a tanításnak értelmét, megdöbbentően logikus egységét, mélységét, szépségét, az emberi élet problémáinak a megoldására alkalmas erejét.

Ez a leírásra és megértésre irányuló hajlam nemcsak a teológiában észlelhető jelenség, hanem közös tulajdonsága korunk minden tudományának. Itt nem feszegethetjük a kérdést, mennyiben függ ez a tünet a nyugati kultúrát gyökerében megrázó válságtól. Tény az, hogy minden tudomány (leginkább persze a bölcselet) szükségét látja annak, hogy új vizsgálódás

tárgyává tegye alapfogalmait, és igyekezzék azoknak jelentését elmélyíteni. Innen ered a XX. század második felére jellemző « fenomenológikus » gondolkozási mód, ami elsősorban abban áll, hogy a gondolkozó, ideiglenesen zárójelbe téve a jelenségek konkrét, történeti, egyedi meghatározásait, sőt létét is (« epoche »), elvont képüket avagy képzetüket (« eikon ») elemzi. A teológiában természetesen az elvont képzet helyett az egyes forrásokban kifejezett alapképzetek azok, amik a figyelmet magukra vonják.

Éppen itt bukkan fel a mai teológiai módszertan második égetően fontos kérdése, az emberi szó tolmácsolásának, értelmezésének a problémája, azaz a mai teológia hermeneutikus jellege.

Korunk jellemző tünetei közé tartozik az aggodalom, helyesen értjük-e a hozzánk beszélőknek a szavát, és meg tudjuk-e magunkat értetni a többiekkel. Ez a kétely összefügg azzal, hogy kortársaink gyakrabban tapasztalják a különböző kultúregységek között való különbséget, mint az előző nemzedékek. Az idő tengelyén: az utolsó fél évszázad szédítő változást hozott az emberi életbe. A ma hatvan esztendős emberek még mint Ferenc József alattvalói születtek, és tapasztalják, milyen nehéz a különböző nemzedékek képviselőinek megértetni magukat egymással. A tér tengelyén: gyakran találkozunk más világrészek gyermekeivel, és tudjuk, hogy nem értjük meg egymást még akkor sem, ha nyelvtani szempontból ugyanazt a nyelvet beszéljük. Azért jobban mint valaha számot vetnünk azzal a ténynyel, hogy az egyes mondatoknak csak akkor van igazi értelmük, ha a konkrét emberi találkozás összefüggésébe vannak beágyazva.

Az értelmezés és tolmácsolás nehézségének és szükségességének az élménye belejátszik a mai tudományok

sajátos fejlődésébe is. Napjaink egyik legintenzívebben művelt kutatási tere a nyelv problématikája, akár a Heidegger-féle egzisztenciális vonalon, akár a « bécsi kör », illetve az oxfordi gondolkodók Wittgenstein befolyását mutató csoportjának a vonalán keresi is valaki a megoldást.

A teológiában sem maradhat ez a lelkiállapot hatás nélkül.

Egyre jobban meggyökerezett a teológusok között az a meggyőződés, hogy nincs olyan régi időkből reánk maradt szöveg, amit ne kellene magyarázni. Akármilyen világosnak látszik a mondatok értelme, mindig fel kell tenni a kérdést, milyen problémát akart a szerző megoldani, milyen állításokat tételezett fel mint közismert igazságokat, mit jelentettek a szavak a kor nyelvén, miről akarta az író az olvasót meggyőzni, stb.

Hozzá kell azonban tenni, hogy nincsen olyan régi szöveg, aminek az értelmét előbb-utóbb ne lehetne meghatározni. Ezt az elvet minden történész elfogadja, és a tudomány megfejti a hieroglifeket, ismerteti Hammurabbi törvényeit, Kung Fu-ce bölcseletét. Indokolatlan hát az az agnoszticizmus, amely éppen csak az evangélium vagy az ószövetségi prófétákra vonatkozó hagyományok leírása előtt mond le arról, hogy megértse, mit mondanak ezek a szövegek. Nem szabad azonban elfelejteni, hogy a magyarázat lehetősége annál nagyobb, minél jobban osztja az olvasó a szerző alapélményét. Aki az élete célját a társadalom vagy önmaga evilági jólétében látja, csak akkor értheti meg a teológia forrását képező vallásos szövegeket, ha legalább elismeri, hogy van ember, aki a vallásos értéket tekinti a legfontosabbnak az életben. Még alkalmasabb lesz e szövegek megértésére, ha az őszinte megtérés által maga is osztja a vallásos élményt. Ez a megállapítás bizonyos fokig minden sajátos élménytípus kifeje-

zésére érvényes: pl. aki sohase volt szerelmes, kevésbé alkalmas a szerelmi líra értelmezésére. A teológia fényében persze mélyebb értelme is van ennek az állításnak: a hivő ember tudja, hogy csak az értheti meg az Isten szavát, akit az Isten Lelke éltet (vö. 1Kor 2, 10-16).

A magyarázat lehetőségét hangoztató optimizmust mérsékelni kell azzal a megjegyzéssel, hogy alig lehetséges, hogy egy ember magában meg tudja magyarázni mind azt a szövegemléket, ami egy-egy keresztény dogmának a megértéséhez szükséges. Ezek a szövegek a legkülönbözőbb korokból erednek, más és más élményösszefüggés alapján állanak, s nem ugyanahhoz a műfajhoz tartoznak; azért magyarázatukhoz különböző részletismeretek, különböző értelmezési technikák szükségesek. A magyarázat igazi alanya tehát nem egy ember, hanem az Egyház közösségi tudata, mely (könyvtárak, tudományos segédeszközök, a közvéleményben felfakadó eszmecserék segítségével) felhalmozza a magyarázathoz szükséges adatokat. Az egyes ember részletkutatásokat végez, egy-egy olyan kérdésről, amely önmagában talán semmit se segítene az üdvösség misztériumának a megértéséhez; egy későbbi teológus aztán összeilleszti a részletkutatások gyümölcsét, és az emberi szavak értelmét feszegető tanulmányok alapján kissé mélyebbre hatol az Isten igéjének a megértésébe.

A magyarázó munka azzal kezdődik, hogy a kutató a szövegkritika módszerével helyreállítja a forrás szövegének az eredeti formáját, ahogy a szerző megírta. A teológia egész történetét átjárja a megbízható szövegek keresésének a gondja, és jellemző, hogy ahol legmagasabbra szárnyalt a dogmatikai elmélkedés (mint a III. században az alexandriai iskolában, vagy ezer évvel később a domonkosok párizsi rendházában a

Szent Jakab temploma mellett), ott virágzott legjobban a szövegkritika is. A XIX sz.-ban azonban a történelmi kutatások hatalmas léptekkel haladtak, és így a kritikai kiadások technikája is nagyot fejlődött. A katolikus teológia egy félszázadon át bizalmatlanul figyelte az új, látszólag hagyományromboló módszereket. Ma ez a helyzet megváltozott, és kitűnő, általánosan elismert érvényű kiadások állnak rendelkezésünkre a Szentírás, a Szentatyák művei, a régi liturgia, a zsinatok tanításának a kutatására. A szisztematikus teológia munkája megköveteli, hogy a tanulmányok e kritikai kiadásoknak az alapján álljanak.

A következő lépés a források szövegének nyelvészetileg biztos és behatható értelmezése. Közismert dolog, hogy a különböző nyelvek megfelelő szavai nem teljesen egyértelműek, és az árnyalati különbségek felfedése segít abban, hogy a szerző gondolkozásmódjába behatoljunk. Theodor Boman vitte diadalra pl. azt a felfogást, hogy míg a szemita nyelvek az idő s a mozgás kategóriáiban, a többi jelenséggel való kölcsönös viszonyban vizsgálják a valóságot, a hellén észjárás a tér sztatikus keretében mint « szubsztanciát », tehát mint önmagában álló tárgyat lát mindent; James Barr kijózanító kritikája nem rombolta le egészen ezt a gondolatkonstrukciót. Igen fontos a szövegek mondattani szerkezetének az elemzése is; pl. a mellérendelt mondatokban haladó héber beszédet sohasem lehet egészen hűen kifejezni görög és latin, körmondatokban gondolkodó nyelvezettel. A hittudomány munkája ebben a pontban nem sokat különbözik az irodalomtörténetnek és a bölcselettörténetnek a módszerétől, azért nem szükséges, hogy hosszabban időzzünk ennél a kérdésnél.

A nyelvészeti értelmezést a történeti elemzés követi. Ennek célja az, hogy a személytelen szö-

vegtől a szerző tudatvilágáig emelkedjék, és megértse a gondolatot, amit az író ki akart fejezni. A történeti magyarázat főeszköze a környezet gondolatvilágának a felderítése, és annak a kérdésnek a kidolgozása, amelyre a szerző egy meghatározott történeti pillanatban felelni akart. A teológiai kutatás egyre világosabban tudatára ébredt annak a látszólag magától érthető, de e század közepéig kevéssé figyelembe vett ténynek, hogy a szerzők nem látták irodalmi munkásságuk kezdetétől fogva a megoldást, amihez szellemi fejlődésük során később eljutottak: szövegeik lassan fokozódó világossággal, nem egyszer saját maguknak ellentmondó, magukat javító dialektikával közelednek a kielégítő válaszok felé. Ez a megállapítás érvényes a Szentírás szerzőire is, mert a sugalmazó Isten alkalmazkodik az emberi gondolkodás szerves fejlődésre szoruló természetéhez. A történeti elemzés nem egyszer alaptalannak mutatja a régebbi magyarázatkísérleteket, melyek hallgatólagosan feltételezték, hogy az egyes « iskolák », az egyes gondolkodók és ugyanazon szerzők különböző időben írt művei ugyanazt az elméletet tartalmazzák. A fejlődésnek és a kor mentalitásának nagyobb ismerete mégsem romboló kritikának, hanem mélyebb megértésnek az eszköze, mert hiszen könnyebben be tudunk hatolni az egyes művek tartalmába, ha mintegy elkísérhetjük a szerzőket gondolkodásuk fáradságos vándorútján.

A történelmi elemzés messzemenőleg a művelődéstörténet módszerének a hatása alatt áll; a magyarázó kutatás következő lépése, a dogmatikus értelmezés, már több, sajátosan hittudományi elemet tartalmaz. Ennek a dogmatikus magyarázatnak a főproblémája, mennyiben tart igényt egy szöveg arra, hogy érvényét elfogadjam. A probléma megértéséhez abból kell kiindulnunk, hogy az emberi szó nem talá-

lomra csendül fel a világűrben, hanem a beszélő egy hallgatóhoz fordul, azt « megszólítja » és « felszólítja » arra, hogy fogja fel és fogadja el az üzenetét. De a felhívás és a közlés nem fedik egymást teljesen. A beszélő csak úgy tudja megértetni magát, ha sok mindent « mond », amit voltaképpen nem « állít ». Egy példa világosabban megérteti a különbséget. Tegyük fel, hogy egy afrikai utazóval közli a teherhordó bennszülöttek vezetője, hogy « a nap elérte pályája csúcspontját, és azért tábort kell ütni ». Ha a pedáns utazó azzal felel, hogy a nap nem ért el semmit se, mert a kopernikuszi rendszer értelmében nem mozog, ez a magyarázat nyilván teljesen közömbösen fogja hagyni törzsfőnökünket. Ő « mondotta » ugyan, hogy a nap mozog, de az, amit « állítani » akart, az a tény, hogy itt az idő számot vetni a megállást sürgető meterológiai viszonyokkal. Ezt a különbséget nem szabad olyan mereven racionalizálnunk, mintha a példabeli szerecsen előbb megfogalmazta volna beszéde tartalmát, azután felöltöztette volna egy primitív világkép kifejező kellékeivel. A mi emberünk meg volt győződve arról, hogy a nap mozog, és nem tudta volna észrevételét más formában megtenni. Csak az utazó különböztethette volna meg a felhívás tartalmát (« azt, amit állít ») a kifejezés módjától (« attól, amit mond »), mert ő már ismer más világképet is, és tudja, hogy ugyanazt a jelenséget lehet máshogy is magyarázni. Amikor pedig mi úgy ítélünk, hogy a néger hordárnak a « szózata » a fényre, a melegre, a letáborozásra, és nem a nap hollétére vagy mozgására vonatkozik, a mi megkülönböztetésünk nem önkényes élőboncolása a beszédnek, mert a történeti helyzet megérteti velünk, miről akart beszélni példánk hőse (azaz: mi volt « kifejező szándékának » a tárgya); ha ugyanazt a mondatot indián vajákos mondotta volna a világ-

egyetem szerkezetének a leírása során, akkor már nem lett volna jogunk arra, hogy kétségbe vonjuk, hogy a nap kozmofizikai helyzetéről akart beszélni.

Ezt a gondolatvázlatot, ha többé-kevésbbé öntudatlanul is, a hittudomány mindig alkalmazta forrásai dogmatikai érvényének a magyarázatára. Idézzünk ismét egy konkrét példát. A 418-ban tartott karthágói zsinat elítélte azt a felfogást, mely szerint az első ember, akár elkövette volna a bűnt, akár nem, meghalt volna, azaz testét nem a bűn következtében, hanem a természet szükségessége miatt hagyta el (*DB* 222). Ez a tanítás a halált úgy magyarázza, hogy az emberi személy elhagyja a testét: más szóval, azonosítja az emberi személyt a lélekkel, és megkülönbözteti a testtől, mely szerinte nem része, hanem hüvelye a személynek. Ez a hellenista embertani felfogás ellentétben áll a mai teológiával. Mégse gondolt soha senki arra, hogy a karthágói zsinat miatt újra hellenizálni kellene a teológiai embertant, mert minden figyelmes olvasó látja, hogy a zsinat használja ugyan a hellén szkémát, de nem állítja, mivel « kifejező szándéka » nem az emberi személy szerkezetére vagy a halál mivoltára vonatkozik, hanem a bűn következményeire. Hogy kifejezze a bűn okozta kárt, a zsinat felhasználja azt az emberképet, amivel korában meg tudta értetni embertani, illetőleg hamartiológiai tanítását. A zsinaton részt vevő püspökök természetesen meg voltak győződve arról, hogy a személy nem más, mint a lélek; de mi, a történeti helyzet ismeretében, tudjuk, hogy milyen szempontból intéz tanításuk érvényes felhívást az értelmünkhöz szózatuk elfogadására. Ha a zsinat nem a bűnről, hanem az ember összetételéről vagy éppen a halál mivoltáról akart volna beszélni, ugyanaz a mondat egészen másként esne latba.

A mai teológia tudatosabban és kiadósabban alkal-

mazza ezt a hermeneutikus szkémát forrásai dogmatikus érvényének meghatározására. Abból indul ki, hogy Isten kifejező szándéka a kinyilatkoztatásban — tehát mind a Szentírásban, mind annak hagyományos magyarázatában — üdvösségünk mivoltának, értékének, szerzőjének, útjának a közlése: Isten üdvösségünk kedvéért, « salutis nostrae causa » beszélt (*DV* 11) Isten annyiban állítja a kinyilatkoztatásban tartalmazott történetek, leírások stb. igazságát, annyiban kezeskedik azok érvényéről, annyiban kívánja tőlünk, hogy e tanítások hitelt találjanak nálunk, amennyiben az üdvösségünkre vonatkoznak. Ez nem azt jelenti, hogy egyes mondatok bizonyosan igazak, és más állítások esetleg nem igazak, hanem hogy az egész szöveg mint élő egész annyiban igaz, amennyiben az Isten állítja, amennyiben megfelel kinyilatkoztató szándékának, amennyiben az üdvösségünkre vonatkozik. A Baltazár lakomájának története (Dán 5) igaz, amennyiben kimutatja hogy Isten megítéli és vezérli a történelem folyását, és nem biztosan igaz annyiban, amennyiben arról beszél, hogy ki volt az atyja vagy utódja Baltazár királynak (5,2.30). Ezt a megkülönböztetést minden teológiai forrásra alkalmazhatjuk. Így lehetséges pl., hogy az Egyház közvéleménye immár nem lát ellentétet a teremtés vagy az eredeti bűn dogmája és a leszármazástan között...

Mikor a hittudományos kutatás megkülönbözteti a hit voltaképpeni tanítását az ősi, valamikor általánosan elterjedt világképtől, természetleírástól és történeti hagyományoktól, ebben nem valami képromboló szándék vezeti, mintha kevésre becsülné az Éden-kertnek vagy Judit hőstetteinek a leírását. E dogmatikus magyarázatok első célja az, hogy megkönnyítse a hitet annak, aki tudja, hogy a Biblia és a patrisztikus hagyomány természetleírása és történeti adatai nem felelnek

meg mindig a tényeknek. A második célja az, hogy lefosztva a keresztény hit tanításáról a régmúlt kor által meghatározott gondolatformákat, annál világosabban érvényre jusson annak igazi jelentése, örök érvénye.

Azonban éppen a források igazi jelentésének a kidolgozása nem lehetséges anélkül, hogy az emberi lét szükségleteit, törekvéseit, konkrét életkörülményeit szemügyre ne vegyük. A keresztény kinyilatkoztatás feltűnően keveset mond Isten önmagában való létéről, belső életéről; azt lehetne mondani, hogy Istennek az ember felé fordított arcát mutatja csak: látóköre tehát nem a lét önmagában (az « ontológia »), hanem az emberi üdvösség építése (az « oikonomia »). Erről a kérdésről Y. Congar írt megszívlelendő igazságokat, « Le moment économique et le moment ontologique dans la sacra doctrina »: *Mélanges offerts à M. D. Chenu* (Paris 1967) 135-187. A katolikus teológia Congar hatása alatt szívesen idézi egy mélyen vallásos zsidó rabbinak Abraham Joshua Heschelnek a megjegyzését, mely szerint a Szentírás nem annyira azt írja le, hogyan kell az embernek Istenről gondolkoznia, hanem inkább azt, hogy hogyan gondolkozik Isten az emberről.

Ezért az « idők jelének » a leírása nem idegen, a teológiához kívülről hozzáillesztett ismerettartalom, hanem a teológia benső jelentőségének a megértéséhez szükséges szempontok összessége.

Az « idő jeleinek » vizsgálata

Az evangélium azokat a jelenségeket hívja « az idők jeleinek », amelyekből megtudhatja az ember, hogy eljött az Isten országa (Mt 16,4). A II. Vatikáni Zsinat más értelemben használta ezt a kifejezést: az idő jele

azoknak a körülményeknek az összessége, amelyek az emberi élet jelenvaló konkrét valóságát alkotják, és melyekre vonatkozólag a kereszténynek az evangélium fényében meg kell ítélnie, mennyiben erednek a Szentlélek kegyelméből, mennyiben az emberi bűnnek a következményei (*GS* 4 11).

Ennek a vizsgálatnak és ítéletnek az útját legjobban a «tulajdonragos teológiák» ma divatos műfajához tartozó művekben figyelhetjük meg. Ez az eredetileg bírálóan gúnyos kifejezés azokat a tanulmányokat foglalja össze, melyek egy-egy *teológus* gondolatait, az egy-egy *embercsoport* számára különösen aktuális hittudományi nézeteket, a *valóság egy részére* vonatkozó hitigazságokat adják elő.

A « tulajdonragos teológia » időben legrégebbi formája azokban a tanulmányokban jelentkezett, melyek a század elején Szent Ciprián teológiáját, Tertullián teológiáját, Szent Pál és Szent János teológiáját stb. tolmácsolták. Szerzőik (pl. d'Alès, Prat, Bonsirven) az elmélet emberei voltak, és maguk sem gondolták, hogy kutatásaik a tudomány és a tapasztalati valóság összekötésére fognak vezetni. Ez csak később kezdett megmutatkozni, pl. mikor Chenu vagy Bougerol Szent Tamás, illetve Szent Bonaventúra teológiájába úgy vezették be az olvasót, hogy az egyes sajátságok történeti okait is igyekeztek feltárni.

Ez a monografikus irodalom megmutatta, hogy a két évezred keresztény gondolkodói ugyanazt a hitet vallották, de a teológiájuk mégis jelentős különbségeket mutatott fel. Eleinte úgy látszott, hogy ez a különbség abban áll, hogy egyes szerzők bizonyos állításokat tettek, melyeket más írók nem ismertek, vagy egyenesen tévesnek tartottak. Később kiderült, hogy a kifejezett tankülönbségek meglehetősen a felszínen maradnak, mellékes kérdésekre vonatkoznak, nem al-

kotják a különbözőség lényegét, hanem csak tünetei az igazi eltérésnek: a tartalmi ellentmondásokban kifejezésre jut, hogy a szerzők eltérnek akkor is, mikor ugyanazt a tanítást vallják, mert az azonos hitigazságokat más-más szempontból nézik, különböző fogalmi kategóriákban tudatosítják, különböző módon alkalmazzák a további feladatok megoldására.

A teológia nagy mestereinek a felfogása között fennálló különbség először is azt mutatta meg, hogy két egyformán igaz és a kinyilatkoztatáshoz egyenlően hű teológia különbözhetik egymástól, mert a természetfeletti misztérium, amelyet kifejeznek, felülmúlja az emberi megismerés kereteit, és azért nem fogható be maradék nélkül egy értelmi rendszerbe sem: ahogy a földgömb térképét több érvényes módon lehet egy síkra vetíteni, úgy az üdvösség krisztusi rendjét is több igaz rendszer segítségével ki lehet fejezni. Ez természetesen nem jelenti azt, hogy bármilyen rendszer egyformán igaz, hanem hogy több egymástól eltérő, de egymásnak nem ellentmondó rendszer megfelelhet az objektív igazság követelményeinek.

De a teológiák különbözősége azt is megmutatta, hogy az eltérésnek az oka nem mindig az elméleti emberek gondolatának a szeszélyes csapongása, fegyelmezetlen individualizmusa vagy irracionális befolyásolhatósága, hanem az a szükségesség, hogy az egyazon hitet kiki a maga értelmi életének a szerkezetéhez illő módon gondolja; ez az értelmi élet pedig függ a gondolkodó lélektani típusától, vallási élményétől, művelődése irányától és fokától, szentírástudományi és patrisztikus iskolázottságától, stb. Az Egyház nagy tanítóinak a különbözőségében felragyogott az Egyház mindig változó közösségi helyzetéhez való közelségük, és innen csak egy lépés volt, hogy a közvélemény mint megvalósításra váró feladatot tűzze a kutatás elé: úgy

fejleszteni a teológiát, hogy jobban megfeleljen az Egyház egyes részei jelen szükségleteinek. A II. Vatikáni Zsinat kifejezetten magáévá tette ezt a követelményt (pl. *GS* 44; *AG* 22). A kutatás felfedezte tehát a teológiai pluralizmust, mint történeti tényt, mint jogosult lehetőséget, mint az Egyház életének megalapozott követelményét.

A pluralizmus nemcsak az egyes *mesterek* teológiáját különbözteti meg, hanem az egyes *embercsoportok* számára teremtett, azoknak megfelelő rendszereket is. Tudjuk, hogy az Egyház életének első évtizedeitől fogva elágazott a zsidókeresztények és a pogányságból megtért keresztények teológiájának az útja: a boldogult Daniélou bíboros érdeme volt, hogy ezt a felismerést bevitte a köztudatba. Emberföldrajzi különbségek nehezítették meg, hogy az alexandriani hittudomány az antiochiaiak módszerével megbarátkozzék, hogy Nagy Károly birodalmának a teológusai megbízzanak a bizánci hagyományokban; a lelkiség sajátos élményszínezete és a tudományos oktatás intézményes kerete választotta el a középkori monostorokban, ill. az egyetemeken virágzó teológiát, és az egyes barokk kori szerzetesrendek teológiáját; a lelkipásztori magatartás megváltozása miatt váltotta fel a Piusz pápák korának túlnyomólag konzervatív teológiáját a János pápa korának új eszmékkel rokonszenvező gondolkozásmódja. Nincs kétség abban, hogy ezek a különbségek kárt is okoztak, és az Egyház egységét nem egyszer megsebezték. Az élő szervezet ki van téve betegségeknek, melyek a bebalzsamozott múmiát nem fenyegetik. A teológiának az Egyház anyagi és szellemi életkörülményeihez való alkalmazkodása nélkül nemcsak a kereszténység megoszlása, hanem a keresztény élet elmélyülése és virágzása is elmaradt volna.

A hittudományi elmélkedés nemegyszer önkéntelenül és öntudatlanul alkalmazkodik az Egyház életkörülményeihez. Megesik azonban, hogy kifejezetten tudatossá lesz a kérdés, mennyiben lehet az üdvösség misztériumát új, a teológiában eddig ismeretlen gondolatformák segítségével felfogni és kifejezni, vagy hogyan kell gondolkodni a hit fényében bizonyos eddig figyelembe nem vett valóságokról, illetőleg értékekről. Az ilyen meggondolások különösen azokban a korokban lesznek gyakoriak és szükségesek, melyekben (mint a mienkben) rövid időn belül nagyszámú új gondolatforma és gondolatfeladat várja a teológiai feldolgozást. Ilyenkor a hit csak úgy világíthatja át az egész emberi létet, ha a « birtokragos teológiák » egy harmadik csoportja fejlődik ki, amelyet nem mint egy *szerző* vagy egy *embercsoport* teológiáját, hanem mint egy tárgy teológiáját lehet jellemezni.

A hittudományos vizsgálódásnak ebben az ágában is lényegesen különböző változatokat különböztethetünk meg: így beszélhetünk a vallásos jelenségek teológiai magyarázatáról, a világi jelenségek vallásos magyarázatáról, és végre a vallásos élményformák világi magyarázatáról.

«A vallásos jelenségek teológiai magyarázata» akkor válik szükségessé, mikor a keresztény élet valamelyik szempontjának új, intenzívebb jelentősége támad a hitélet szerves egészében. A hivők észreveszik, hogy a szokásos teológia nem sokat mond az üdvrend előttük fontosnak látszó szempontjáról, és egybegyűjtik azokat a kinyilatkoztatott igazságokat, amelyek erre a kérdés-, illetve jelenségcsoportra vonatkoznak. Később a kutatás nemcsak a kifejezetten erről a tárgyról szóló igazságokat emeli ki, hanem az új szempontból vizsgálja a többi igazságot is, és kibányássza a bennfoglalt, rejtett felvilágosításokat.

Az utolsó emberöltőben több hasonló eset fordult elő. Voltak fogalmak, melyek egy darabig a kutatás középpontjában állottak (pl. a harmincas években a « misztikus test » képzete, melynek aztán a háború alatt E. Mersch szentelt összefoglaló tanulmányt); volt több biblikus kategória, melyet azelőtt túl kevéssé szerepeltek a szisztematikus teológiában, és melyeknek elmélyedő feldolgozása új fényben mutatta meg, milyen mély és milyen érvényes a megszokott tanítás (gondoljunk pl. Congar monográfiájára a templom misztériumáról); az Egyház közösségi tevékenységének is voltak ágai, melyek nem voltak mindig átvilágítva a kifejezett vizsgálódásokkal (pl. az ötvenes években a igehirdetés teológiája virágzott fel, a hatvanas években a keresztény papság, illetőleg a laikátus teológiája). Az ilyen mélyebb fogalommeghatározás nem kevés haszonnal jár, azért is, mert új szempontból vizsgálva a hit összefüggéseit, összeköti az addig egymástól függetlenül vizsgált kérdéscsoportokat. Így pl. az « Isten vándorló népe » kategóriára vonatkozó zsinati reflexió felfedte az egyháztan érdekes ószövetségi gyökereit. A teológia ennek az ágának az aktualitása hozta magával a biblikus, illetőleg a teológiai szótárak bővebb használatát. Pl. a X. Léon-Dufour biblikus szótárában, melynek magyar fordítása könyvünkkel egyidőben látott napvilágot, hasznos indításokat találunk arra, hogy a Szentírás gondolatformáinak vezérfonalát követve új és ösztönző összefüggéseket fedezzünk fel teológiai tudásunkban.

A «világi jelenségek vallásos magyarázata» kifejezés igazolásra szorul. « Vallásos » jelenségnek nevezem azokat a dolgokat, amelyeken egyszeriben szinte átvilágít az « Egy-Föltétlenül-Szükségeshez », tehát az Istenhez való viszonyuk. Ilyenek az imádságok, a vallásos szertartások, az isten-

tiszteleti tárgyak stb. Világos, hogy ezekkel is vissza lehet élni, és, nagyon « világi » módon, bűn eszközévé lehet őket tenni; de magukban véve különösen alkalmasak arra, hogy felfedezzük bennük a transzcendens jelentőséget. A « világi » szóval viszont azt fejezem ki, amit a nemzetközi vallástudományi szaknyelv a « profán » jelzővel szokott leírni, tehát azokat a jelenségeket, amelyeket a szent berek határain kívül szoktunk találni, szerte a világban, és amelyekben nem látszik meg egyszerre az Abszolútummal való viszony, amelyeket tehát elemeznünk kell, hogy felfedezzük, hogyan függnek az Istentől, és hogyan irányul létük az Istenre. Sok, a vallástól áthatott kultúrában csak kevés ilyen valóság van (mint pl. az egyéni felszínes szórakozás stb.); ahol a vallásos érzés kevésbé élénk, ebbe a kategóriába esnek a mindennapi munka és annak eszközei; az « elvilágiasodott » társadalmakban aztán még az emberi élet alapkategóriái, a születés, a felnőtt korba való lépés, a menyegző, a szenvedés, a harc és a halál képzetei is elszigetelődnek a lét Önmagában Nyugvó Középpontjától, tehát « szekularizálódnak ». Mivel az emberiség világszerte ilyen a csak immanens szempontokat kidomborító művelődéstörténeti korszakot él, az egyházi hitéletnek szüksége van arra, hogy saját maga számára felfedezze az egyes jelenségek vallásos jelentőségét (ami persze nem ráadás a dolgok saját valóságára, hanem a valóság teljes mélyének a felfedése). Ez a vallásos magyarázat azonban ma nem olyan egyszerű, mint egy-két évszázaddal ezelőtt volt. A technikai, tudományos, társadalmi és politikai fejlődés átalakította a világot, és állandóan találkozunk olyan tárgyakkal, eljárásokkal, intézményekkel, amelyekről nincs szó a hitünk forrásában; márpedig a hivő nem mondhat le arról, hogy kiderítse, milyen viszonyban vannak ezek a jelenségek az életének ér-

telmet adó legfőbb értékkel. Egy mérnök nem élhet keresztény életet, amíg nem érti meg, hogyan gondolkodik az Isten a mindennapi munkájáról; egy beteg nem tud öntudatos keresztény életet élni, amíg nem sikerül neki véleményt alkotni arról, hogy mi az Isten szándéka a reárótt szenvedéssel, mi az Isten akarata az új kezelési módokra vonatkozóan, amelyeket az orvostudomány lehetővé tett...

Az ilyen kérdések eldöntésében a hittudomány csak aránylag csekély számú kivételes esetben tud véleményt alkotni a földi valóságok evilági, immanens hasznáról. A mérnök a teológiából nem tudhatja meg, hogy műszakilag helyes-e egy bizonyos gyártási eljárás, és a beteg a hit fényében nem döntheti el, hogy orvosilag eredményes-e egy bizonyos gyógyszer alkalmazása. A földi valóságok értékére vonatkozó teológiai állítások tehát rendesen legalább hallgatólagosan, feltételes mondatokat tételeznek fel: ha helyes az a szakmabeli meggyőződésem, hogy egy meghatározott eljárás a termelésre nézve bizonyos előnyökkel és hátrányokkal jár, akkor a hitem fényében azt kell mondanom, hogy...; vagy: ha igazuk van az orvosoknak, amikor azt mondják, hogy ez a fájdalmas operáció valószínűleg módot fog nekem adni arra, hogy a családomról gondoskodjam, akkor Isten szava szerint...

Annak a meghatározása, hogy Isten előtt egy-egy világi valóság mit ér, rendesen azon alapszik, hogy a kérdéses valóság hasonlít egy, a teológia forrásaiban tárgyalt jelenségre. Az ilyen analógiára támaszkodó okoskodást gyakran egy aránypár szerkezetével lehet felépíteni. « Ha abban az időben, amikor a termelést fokozni alig lehetett, Isten fiának tekintette azt, aki saját javait másokkal megosztotta, ma, mikor a termelést a mások javára növelhetem, ennek a leheetőségnek a kihasználásával gyarapodhatom az istenfiúságban ».

Vagy: « Ha Isten a teremtés művét igen jónak tartotta, tetszéssel fogja nézni, ha felebarátomat segítem abban, hogy érettebb emberré váljék ». Meg kell azonban jegyeznünk, hogy az ilyen megfontolások hátterében csaknem mindig a teremtés és a megváltás rendjére vonatkozó összefoglaló nézetek állanak (amint a *Gaudium et spes* 35-36. sz. ki is fejezi). Az ilyen szintetikus szemléletnek már az ún. mariológiai dogmák keletkezésében is nagy szerepe volt; a földi javak természetfeletti értékére vonatkozó teológiai állásfoglalás globális összefogó ítéletek nélkül nem volna lehetséges. Ezért a teológiának ez az ága a dogmafejlődés egyik legérdekesebb fejezete. (Vö. M. Flick és Z. Alszeghy, *Lo sviluppo del dogma cattolico,* Brescia, 2. kiadás, 1969; ua., *Metodologia per una teologia dello sviluppo,* Brescia, 1970).

A « világi jelenségek vallásos magyarázata » a mai teológiának az egyik legintenzívebben művelt területe: G. Bauer könyvészeti jegyzéke 1970-ben több mint 2000 ehhez az irányhoz tartozó közleményt idéz. Az idevágó kutatás nagyon gyakran mélyen átélt vallásos szükségletből fakad, úgy hogy elfogadhatatlan azoknak a konzervatív teológusoknak az ítélete, akik pl. a haladás, a fejlődés, a szabadulás teológiájának különböző formáit a hit fényköréből való menekülés vágyára vezetik vissza (Lüthi). El kell azonban ismernünk, hogy ez a teológiai irány, éppen jelentős módszertani nehézségei miatt, nemegyszer torz megvalósulásokhoz vezet.

Az egyik eltévelyedés, amely a világi jelenségek teológiai értelmezésébe könnyen beférkőzik, ennek a szempontnak kizárólagosítása. Ahogy a protestáns teológia tévedett, mikor a « kereszt teológiáját » az evangélium egyetlen jogos tolmácsolásának nyilvánította, és a teremtett világból az Isten ismerete és szeretete

felé törekvő « dicsőség teológiáját » hitetlenséggel vádolta, úgy téved pl. az ún. « politikai teológiának » szélsőséges szárnya, mely kétségbe vonja a személy tökéletesedésére, a személyiség érésére és különösen az örök életre vonatkozó megfontolások jogosultságát.

A másik eltévelyedés a teológiának az a változata, melyet a «vallásos jelenségek világi magyarázata» kifejezéssel szoktunk megjelölni. (Itt elvonatkoztatunk attól a kizárólag történetileg érdekes kérdéstől, milyen értelemben használta ezt a terminológiát D. Bonhoeffer, mikor a teológiai irodalomba bevezette).

Ez a sajátságos teológiai irány alapjában véve a kiábrándulás fájdalmas élményéből ered. Nem egy, a vallásos élménynek Egyházában bevett intézményes megnyilatkozását kedvelő ember arra a szomorú megállapításra jut, hogy ezeket a formákat lehetetlen környezetével elfogadtatni, mert a kortársak nagy többsége sem Istent nem tartja legfőbb értéknek, sem az Istennel való egységet nem érzi az értékteljességre vezető útnak. A csalódott ember attól fél, hogy a meghitt formák csak úgy élhetik át a világnézet elvilágiasodását, ha új tartalmat kapnak. A vallásos formák tisztelője behelyettesíti tehát a vallásos szimbólumokba azokat az értékeket, melyek a mai ember életét meghatározzák. Azt reméli, hogy ezzel a csellel a kor divatos ideológiái megszilárdulnak a vallásos formák felöltése által, a vallásos formák pedig a nem vallásos ember előtt is elfogadhatóvá válnak. Az ilyen vallástpropaganda (jellemző képviselői pl. a brazil Ruben Alves és a német H. Halbfas) az Isten szóval a jövendő fejlődés végső csúcsát jelzi, Krisztusban az embertársaiért élő ember ideálját tiszteli, az Egyházat az emberiséggel azonosítja, a megváltást az élet minden szektorára kiterjedő haladásban látja, az eucharisztiá-

ban az emberi testvériséget ünnepli. Ezen a módon a természetfeletti teológia nyelvezetével evilági világnézetet lehet kifejezni. A fogás nem új, hiszen már az ókor alkonyán szokás volt a görög mitológia kifejezési eszközeit vallástalan bölcselet szolgálatába állítani; a felvilágosodás korában is történt kísérlet arra, hogy a keresztény istentiszteleti formákat a kor mentalitása szerint gondolt « legfőbb jóra » (az « Értelemre », a « Világtörténelem nagy Énjére ») alkalmazzák; a műveletben voltaképpen az ősi Bethel szentély rituális kiáltása visszhangzik, amely a Bál bikát imádtatta a Jahvekultusz formáival: « Ez a te istened, Izrael, aki kihozott téged Egyiptom földjéről » (1Kir 12,28; vö. Kiv 32,4). Az ilyen szinkretista fortélyok azonban eltűnésre vannak ítélve, mert a divatos ideológia feleslegesnek érzi a vallásos álruhát, a kultuszforma, illetve a teológiai nyelvezet pedig elsenyved, mikor elveszíti a kapcsolatát a vallásos hitélménnyel, mely kitermelte. Napjainkban H. U. von Balthasar pellengérezte ki irgalmatlanul ezt az elfajzott, a hitetlenséget palástoló « hittudományt »: vö. *Rechenschaft* (Einsiedeln 1965) 5-14.

Az « idő jeleinek » teológiai értelmezése ott a legnehezebb, ahol a hitet és a környezetben uralkodó elméleteket és ideologiákat kell összehasonlítani. Ehhez a munkához Szent Pál athéni beszédében találunk mintaképet (Csel 17,16-34). Az apostol több pontot talál hallgatói meggyőződésében, amelyek hasonlítanak a hit követelményeihez: az ismeretlen isten tisztelete, az istenfiúság tudata, az Abszolútum mindent átható jelenléte. Ezeknek a pontoknak a kiemelése folytonosságot teremt a hithirdető és a hallgatók gondolkodása között. Viszont éppen ezeknek a pontoknak az értelmezése törést is jelent a hallgatók eddigi véleményével szemben: ők a « hitetlenség ideje alatt » nem vették számba helyes meggyőződéseiknek a horderejét, most

tudomásul kell venniük, hogy az « ismeretlen isten », mint az ég és föld teremtő ura, kiemelkedik a sokistentisztelet keretéből, és a föltámadt Krisztus által megtérést követel és tesz lehetővé.

Az Egyház történetében ez a beszéd gyakran alkalmazott paradigma. Pl. egészen hasonló módon történt az arisztotelészi bölcselet « megkeresztelése », ahogy sokszor (kevéssé találó kifejezéssel) mondani szokták. A XIII. sz. nagy keresztény gondolkodói, Szent Tamás, Szent Albert és mások, észrevették, hogy az arisztotelészi gondolatban vannak olyan belátások, melyek alkalmasak a hitigazságok elméleti kifejtésére és a tapasztalati világgal való szintézis teremtésére. Tévedés volna azonban azt hinni, hogy emiatt az egész arisztotelizmust meghonosították a keresztény világnézetben. F. Van Steenberghen *Aristote en Occident* (Louvain 1946) c. összefoglaló művében kimutatta, hogy a « keresztény Arisztotelész » igen különbözött a « görög Arisztotelésztől ». A tomizmus mégsem egy, a rendszertől idegen kritérium alapján összeválogatott állítások szervetlen halmaza. A « skolasztika » nagysága éppen abban állott, hogy levonta annak a meggyőződésnek a következményeit, hogy a hit igazsága nem mondhat ellent az értelem igazságának; innen kiindulva kimutatta, hogy a kereszténységgel harmonizáló tanítások nincsenek szükségképpeni logikus kapcsolatban a teológiailag elfogadhatatlan elméletekkel, ezek csak félreértés folytán ékelődtek a rendszerbe. A hit hatása megtisztította tehát a nagy görög gondolkodó világképét az alapgondolatokkal szerves kapcsolatban nem álló állítások salakjától, kiolvasztotta a rendszer magvát alkotó meglátásokat, érvényre juttatta azok minden logikus következményét, és így új, szilárd szerkezetű rendszert hozott létre.

Meg kell azonban jegyeznünk, hogy nemcsak a

hit igazságai segítenek a csupán észokokon nyugvó tanrendszerek és ideológiák megtisztítására, hanem a különböző tudományok megállapításai is segítik a hittudóst abban, hogy kiküszöbölje tanításából azokat a felfogásokat, melyeknek igazságát nem biztosítja a kinyilatkoztatás vagy az Egyház végleges állásfoglalása. A múlt században a természettudományok és a történelem hívták fel a figyelmet nem egy állításra, melyet az egyházi közvélemény sokáig tévesen kapcsolt össze a hit tanításával; a mi korunkban a lélektan és a társadalomtudomány járulnak hozzá eredményesen a hittudomány kisalakozásához.

A tapasztalati tudományoknak és a hittudománynak kölcsönös bíráló egymásra hatása jogosulatlan határátlépésekre is vezethet: ilyenek voltak egyrészt pl. Galilei elítélése, másrészt a vallásos élmény kizárólag élettani vagy társadalomtudományi alapokon való magyarázata. A múlt eltévelyedéseinek azonban nem kell traumát okozniok, és nem szabad hagyni, hogy miattuk az emberi gondolkodás különböző ágai elszigetelődjenek. A tapasztalati tudományok és a hittudomány között is létrejöhet az a normális « szakmaközi » (interdiszciplináris) érintkezés, amit ma eredményesen igyekeznek bevezetni pl. a természettudományok és az ún. szellemtudományok között. Ez a kapcsolat abban nyilvánul meg. hogy két tudományág megállapításai között létrejövő ellentmondás esetén mind a kettő ellenőrzi gondolatmenetét, hogy az eltérés okait felfedje; határkérdésekben az egyik tudomány megállapításait a másik mint munkahipotézist alkalmazza; mind a kettő felveti a kérdést, nem lehet-e a másikban használatos gondolatformákat saját területén alkalmazni. Erről a kérdésről érdekes további útbaigazításokat találunk K. Rahner két tanulmányában, « Die Theologie im interdisciplinaren Gespräch der Wissenschaften »:

Schriften zur Theologie 10 (Einsiedeln 1972) 89-103; « Zum Verhältnis zwischen Theologie und heutigen Wissenschaften »: *uo.* 104-114.

A művelődéstörténet mai fázisában a hittudomány aligha fog ilyen befolyást gyakorolni a « világi » tudományokra; ez azonban nem menti fel a hittudóst ama feladat alól, hogy a maga részéről igyekezzék felfrissíteni gondolkozását a többi tudomány hatása által, anélkül természetesen, hogy a maga szakmája belső módszertani egységét feláldozná.

V. EGYBEFUTÓ VONALAK

A primitív ember világképe egységes: az egész valóságot szerves egésznek tartja, melynek összetevői nemcsak tapasztalati jelenségek, hanem érzékfeletti, mindent átható erők is. A tudomány első lépése az elemzés: a természettudós elszigeteli a tárgyakat és a folyamatokat, a lélektan az ingereket és a reakciókat, a történelem a személyeket, intézményeket és társadalmakat, a nyelvtudomány a szavakat és a mondatokat... Az elemzés azonban azt is észrevéteti, hogy az egyes jelenségek a valóságban még sincsenek elszigetelve, hanem bonyolult, összefonódó kölcsönhatások függvényei. A tudomány így az analízisen át egy új egész felépítése felé, kritikus szintézisre vezet. A kutatás jelen fázisa azonban nem lesz ura az egyre szaporodó részletismereteknek, úgyhogy az új egész felismerése egyre jobban eltávolodik tőlünk.

Ez a tudományelméleti helyzet jellemzi a teológiát is. A leggyakoribb vád a hittudományi oktatás ellen éppen az, hogy a hallgatók sok mindent megtanulnak, de szem elől vesztik az egészet. Ez a tünet nemcsak a tanításban, hanem az irodalomban is nyilvánvaló. Az az anyag, amiből az elmúlt századok jól megszerkesztett summákat építettek, ma csak ábécérendű enciklopédiákban talál összefoglaló tárgyalást. Ezért a hittudományi módszertan fontos problémája, hogyan lehet az egyes állítások között, az állítások és a belső élmény közt, a megismert és megélt tanítás, valamint

az Egyház önépítő (lelkipásztori) tevékenysége között összefüggéseket és szerves egész képét felfedezni, kifejteni és igazolni.

A teológia tanrendszere

Azok, akik a keresztény hitet csak hallomásból ismerik, nemegyszer csodálkoznak azon, hogy az egyházi közvélemény feltételezi, hogy a hit ismerettartalma rendszerbe foglalható. Ez a meglepődés természetes. Amíg csak a nyelvi formuláknak a történelmi viszonyok által meghatározott különbözőségét tekinti valaki, nem veheti észre, hogyan férhetnek meg ezek a különböző, sőt néha látszólag ellentétes állítások egyazon fejben. A keresztény tanítás belső egységét csak az látja, aki, a közösség vallásos élménye alapján állva, mintegy belülről szemléli a hitigazságokat, és bizonyos fokig « átlátja » (a szimbolikus és analóg formulák mezén keresztül érti) a tartalmat, amit a különböző konvergens formulák hűen, de mindig tökéletlenül kifejeznek.

A tanítás belső összefüggésére nézve három fogalmat kell megkülönböztetnünk: az egységet, az együttlátást és a rendszert.

Az « e g y s é g » (struktúra) adva van azáltal, hogy a « hittitkok » az egy üdvrendnek különböző oldalait, részeit, megnyilvánulásait képezik, és azért a rájuk vonatkozó állítások összetartoznak, egymást megalapozzák, kiegészítik, magyarázzák, még akkor is, ha azt senki se venné észre. Az « e g y ü t t l á t á s » (szintézis) akkor jön létre, mikor a hivő ember észreveszi ezt a tárgyi egységet, gyakran anélkül, hogy kifejezetten tudatára ébredne és kifejezné azt. Akinek alkalma van arra, hogy a hit igazságait a hivő nép előtt meghir-

desse, nem egyszer örömmel csodálja meg a mély belátást, amellyel néha egészen egyszerű, de a hitüket áldozatosan és állhatatosan élő emberek megérzik a hittitkok egységét, és ösztönszerűleg tiltakoznak, mikor olyan állításokkal találkoznak a vallásos irodalomban, amelyek nem illeszkednek bele a hit szerves egységébe, amit Szent Pál a « hit analógiájának » nevezett (Róm 12,6). Gyakran azonban (különösen olyankor, mikor a hit egy-egy formulája tartós ellentmondásba kerül a környezet meggyőződésével) arra is szükség van, hogy a közösség tudatosan megfogalmazza, kifejezze, indokolja a hite állításai között fennálló egységet. A tudatos és igazolt ismeret szintjére emelt egységet nevezzük « r e n d s z e r n e k » (szisztémának).

A keresztény közösség elejétől fogva egységben élte a hite különböző oldalait, de csak lassan foglalta rendszerbe az üdvrendre vonatkozó ismereteit. A különböző hagyományos állítások lassanként egy-egy központi meglátás köré sűrűsödtek, csoportosultak, és így (rendesen a katekézis, a hitviták vagy problémák tárgyalása folyamán) több összefüggő gondolatcsomó jegecesedett ki, melyek aztán, nemegyszer a hitigazságokat tankönyvszerűen összefoglaló kézikönyvek szükségletének megfelelően, további vonatkozások feltüntetésével szélesebb körű gondolategységek felé tájolódtak. Mivel a hit tárgyi egységét különböző szempontokból lehet vizsgálni és különböző gondolatformákban lehet tudatosítani, a hit egyetlen tárgyi egységének több, egymástól eltérő, de egymásnak ellent nem mondó személyi nézésmódja és rendszere jogosult.

A legismertebb teológiai tanrendszer tengelyét az Isten üdvözítő szándékának történeti megvalósulása képezi. Ez az ü d v t ö r t é n e t i v á z l a t már az V. sz.-ban kialakuló hitvallásokban is kifejezésre jut, és a XII. sz.-ban a korai skolasztikában (Szentviktori

Hugónál és másoknál) tudatos rendszeralkotó tényezővé válik; legalább részben tovább él Petrus Lombardus nagy jelentőségű teológiai tankönyvében, és annak magyarázatain keresztül befolyást gyakorol a századunk első felében általánosan elterjedt «traktátusok» dogmatikus rendszerére. Ebben a szisztémában az Isten belső élete mint történelem előtti történet jelenik meg, amennyiben az egy Isten hármassága, «mielőtt a világ lett volna», az örökkévalóságtól kezdve valósul meg. Ez «után» következnek a teremtés, a bűnbeesés, a megváltó megtestesülés leírása. Mindez az emberiség «múltjára» vonatkozik; a «jelent» megérteti az erkölcstan, az egyháztan, a szentségekre és az Isten igéjére vonatkozó teológiai tanítás. A jelen megértéséhez hozzátartozik azonban a «jövő» képe is, ti. az örök életé, mely már megvalósult, bár még nem mutatkozott meg abban a teljességében, amely a keresztény remény tárgya. A rendszer előnye, hogy rendkívül egyszerű módon, egyetlen tengelyre vetíti az egész üdvrendet. Hátránya, hogy az üdvösség rendjének állandó tényezői csak bizonyos erőszakkal lokalizálhatók az időben: pl. a szeretet teológiáját éppúgy lehet a pátriárkákkal kapcsolatban kifejteni (Ábrahám Isten barátja volt!), mint a krisztológiában, a mai kor teológiájában vagy az eszkatológiában (mert a szeretet megmarad az örökkévalóságon át).

Egy másik nagy rendszer (melynek talán legkimagaslóbb művelője a XIII. sz. ferences hittudományának megalapozója, Alexander Halensis volt), nem a hit-titkok megvalósulásának az időrendjén, hanem azok ideális tartalmának időfeletti vonatkozásain alapszik. A rendszer tagozódása az általános fogalmakon belül megkülönböztethető alosztályok kifejtését követi. Így pl. a valóság összességében megkülönböztethetjük az isteni és a teremtett valóságot;

ez utóbbiban a természetfeletti és a természetes rendet; a természetben a szellemet, az anyagot és a kettő egysége által jellemzett lényeket; stb.

A görög logikából ismeretes « Porphüriosz fájára » emlékeztető fogalomfelosztás nem az egyetlen változata a fogalmak tartalmi vonatkozására alapuló rendszernek. Egy más, a mai gondolkozásnak megfelelőbb formája az egymásra vonatkozó fogalmak kölcsönös viszonyának a kidolgozását teszi feladatául. Már Szent János gondolkozásában fontos rendszeralkotó tényező volt az élet és a halál, a fény és a sötétség, az igazság és hazugság stb. ellentétpárja. A középkori szisztematika mindig számon tartotta Szent Ágoston meglátását, aki a « fruenda » és az « utenda », tehát az önérték és a funkcionális érték közötti megkülönböztetést használta rendszer alkotására. A mai protestáns teológia egyik vezető alakja, Paul Tillich, hasonló módon emeli ki pl. a szimbólum és a tartalom, az igény és az igény tárgya között feszülő viszonyt.

A fogalomelemző módszer az egész valóságot mélyen tagolt és mégis igen egységes rendszerbe építi be: nem hiába talált felhasználást ennek a módszernek egyik sajátos formája, a tizedes rendszer, katalógusok és tartalomjegyzékek készítésében. A rendszer hátránya abban áll, hogy feltételezi a fogalmak általános érvényét, illetőleg annak a lehetőségét, hogy egy fogalmat több konkrét esetre alkalmazhassunk. A kereszténységben viszont semmi se fontosabb, mint az egyszeri megismételhetetlen történések (mint pl. a megtestesülés és a megváltás), amelyeket nem lehet a nemek és fajták piramisába építeni, és amelyeknek nincs szorosan vett ellenlábasuk (emlékezzünk, mennyi nehézséggel küzdött Szent Pál Rom 5,12-21-ban, mikor a Krisztustörténést ószövetségi « előképe » segítségével igyekezett megmagyarázni).

A két ismertetett rendszervázlatnak megvan tehát a maga előnye és a maga hátránya. Éppen ezért a nagy gondolkodók egyiket sem szokták kizárólagos módon alkalmazni. Jellemző példa erre Szent Tamás Summája, melynek gondolatmenete két fogalomelemző szkémát (az Istentől való kiáradás és a hozzá való visszatérés neoplatonikus eredetű vázlatát, és a cél illetőleg a célra vezető valóságok megkülönböztetését) az üdvtörténet szempontjával kapcsolja össze. A mai kor összefoglaló teológiai művei még erősebben « kombinálják » a különböző rendszertani modelleket: példaképpen idézzük, a katolikusok között, H. U. v. Balthasar *Herrlichkeit* című munkáját (Einsiedeln, 1961-től kezdve), és K. Rahner rendszervázlatát (« Über den Versuch eines Aufrisses einer Dogmatik »: *Schriften zur Theologie* 1, Einsiedeln 1954, 9-48), a protestánsok között R. Niebuhr, P. Tillich, F. Buri szisztematikus dogmatikáját.

A mai tudomány rendszere igen gyakran nem a valóság tárgyi egységének a tagozódását követi, hanem a megértésre irányuló emberi tevékenység menetrendjéhez igazodik. A tudományos mű nem annyira a valóság tájképét festi meg, mint inkább utat épít egy bizonyos probléma megoldása felé. Azért az egyes részek aszerint különböznek, hogy az alapvető bizonyosságokat, a gondolatformákat, a munkahipotéziseket, azoknak igazolását, ill. elvetését tárgyalják. Ez a szempont még a hivatalos teológiai képzés rendszerébe is behatolt, amennyiben általánosan elterjedt szokás, a dogmatika tárgyi alapon megkülönböztetett traktátusai előtt, az alapvető hittudománnyal foglalkozni, ami pedig nem tárgyi okok miatt foglalja el az első helyet, hanem azért, mert megállapításai ismeretelméleti szempontból szükségesek a további gondolkodás tudományos lefolyásához. Ha konzervatív

irányú hittudósok szubjektivizmus beszivárgását sejtik ennek a rendszernek az elterjedésében, Szent Bonaventura *Itinerarium mentis ad Deum* című klasszikus művére lehet hivatkozni, mely már megmutatta, hogy a hittudományi ismereteket a személy belső élményének a fejlődése szerint is lehet rendszerbe foglalni.

Egy rendszer annál jobb, minél inkább segíti a közösséget, hogy a hitét egységben gondolja. Ennek pedig két feltétele van: az egyik, hogy a rendszeralkotó elv képes legyen szerves egységbe foglalni a hit tárgyi igazságait; a másik, hogy megfeleljen az illető közösség gondolkozásmódjának.

Az első követelmény az oka annak, hogy pl. a hegeli dialektika, bár valószínűleg alkalmazható mint a teológiai gondolkozás egyik részleges segédeszköze, sohasem válhat teológiai szisztéma alapjává, mert nincs hely benne a kereszténység alaptényének, annak, hogy Isten a megtestesülés, a kegyelem és a kinyilatkoztatás által szabad és megismételhetetlen módon belép az emberi történelembe.

A másik feltétel megmagyarázza, miért gyakorol egy-egy teológiai rendszer nagy hatást bizonyos korokban, és miért veszíti el befolyását a művelődéstörténet más korszakaiban. A gondolkodás lélektani elemzése megmutatta ugyanis, hogy különböző társadalmak más és más módon értik meg legkönnyebben a részletismeretek egységét: vannak, akik akkor « látják egységben » a dolgokat, mikor a fejlődés egyenes vonalára illeszthetik őket; vannak, akik akkor, mikor az általános és részleges ismeretekből rakott piramisba építhetik be azokat; vannak, akik akkor látnak egységet, mikor egy központi meglátás körül « körbe rakják » az ismereteiket; van, aki csavarvonalba sorozza a gondolatait, újra és újra (de mindig más módon) vissza-

térve ugyanahhoz a témához. A teológiai rendszer annál hatásosabb, minél inkább megfelel annak a szisztematikus modellnek, amit az illető művelődési egység más téren (pl. a bölcseletben) előnyben részesít.

A teológiai rendszer építésére való törekvést nem szabad haszontalan fényűzésnek tekinteni az ige szolgálatában. A művelődéstörténet mai stádiumában a legtöbb embernek nem azért van nehézsége a hitben, mintha a hit igazsága ellen erős érveket talált volna, hanem mert nem látja, hogyan forrasztható egy világnézetbe az iskolai (ill. főiskolai) képzettségét, a mindennapi (egyéni és közösségi) tapasztalatait és azokat az állításokat, melyekkel vallásának gyakorlata folytán találkozik. Azok, akik eltévelyednek a hitben (VI. Pál pápa nemegyszer hívja fel az Egyház figyelmét arra a tényre, hogy ilyen eltévelyedések akadnak), rendesen nem abban hibáznak, hogy kétségbe vonják hitük egy oldalát, hanem abban, hogy egy részletszempontot abszolutizálnak, és a magyarázó, ill. kiegészítő állítások figyelembe vétele nélkül « ad absurdum » vezetnek. A keresztény közösségi életnek ezeket a veszedelmeit csak akkor tudjuk elkerülni, ha van egy szilárd, mind a hit adottságaival, mind a mai kultúra ismeretelméleti igényeivel egyező rendszerünk, amelyet természetesen először elméletben kell kidolgozni, hogy azután egész gondolkozásunkat beleágyazhassuk sőt a hivők közössége elé terjeszthessük, hogy mások is megtalálják benne a módot arra, hogy hitüket szerves, logikus egészben gondolhassák.

Hittudomány és hitélet

Ha vannak, akik a hitigazságokat fehér lapon elszórt pontoknak látják, és nem tudják őket egy ábrába összekapcsolni, még többen vannak, akik a hit tudo-

mányát és a hit életét két párhuzamos vonalnak tartják, amelyek sohasem találkozhatnak. Talán részben a múlt század gyakorlattól tudatosan elvonatkoztató tudományfogalmának a hatása alatt, ma is sok keresztény van, aki a hit gyakorlatát és a hit elméletét tudatosan elválasztja; viszont a század húszas éveitől kezdve egyre több kísérlet történik arra, hogy hittudomány (racionális jellegének sérelme nélkül) ismét a lelkiségből éljen, és táplálni tudja a lelkiséget. Ezekről a kísérletekről (melyek közül Magyarországon különösen az innsbrucki « kerigmatikus teológia » volt ismeretes), J. Comblin írt összefoglaló beszámolót, *Vers une théologie de l'action* (Bruxelles 1964) c. könyvében.

Félreértések elkerülése végett talán nem felesleges megjegyezni, hogy « lelkiség » szóval egy sajátos, maradandó és az egész tudatvilágot besugárzó élménycsoportot értünk, amelyben a hit tanítása befolyást gyakorol az egyén, ill. a közösség gondolkozásmódjára, érzelmi és akarati életére, belső és külső magatartására, és amelyből aligha hiányozhat a vallásos élmény tárgyának valamelyes (rendesen nem öntudatosított) tapasztalata.

Mindenekelőtt azt kell megállapítanunk, hogy ez a « l e l k i s é g » rendes körülmények között s z ü k s é g e s e l ő f e l t é t e l e a h i t t u d o m á n y f e j l ő d é s é n e k, amely szinte sohasem tud elmélyülni vallási élmény, sőt bizonyos természetfeletti tapasztalat nélkül.

Ez a megállapítás aligha tartható meglepőnek, hiszen úgyszólván minden tudomány feltételez bizonyos gyakorlatot és tapasztalatot. Nehezen lesz valaki nagy úttörő az orvostudományban, ha semmiféle klinikai tapasztalattal sem rendelkezik; a jogtudomány legtöbb jelentős művelője nemcsak elméletben ismeri a problémákat, hanem ügyvédi vagy bírói gyakorlatból is

meríti a tudását. A hittudomány eredményes műveléséhez még inkább szükséges a vallásos élmény. Az emberi nyelv kifejezési eszközei az érzéki tapasztalásból vannak véve; a teológusnak ezekkel a szavakkal kell az érzékfeletti, sőt természetfeletti valóságot leírnia. Ez csak úgy lehetséges, hogy a szavak eredeti jelentése módosul, amennyiben sajátos szemantikus értéküket túlerőltetve olyan jelentést adunk nekik, amelyre nem voltak szabva. Aki benne él az Egyház hitéletében, aránylag könnyen megérti a kifejezések új, analóg, sajátos értelmét; viszont akinek sohasem volt része az egyházi közösség tipikus élményeiben, előbb-utóbb elkerülhetetlenül félreérti a legegyszerűbb kifejezéseket is. Ez az oka annak, hogy pl. Dante Isteni színjátékának magyarázata közben nagy irodalomtörténészek és gondolkodók gyökeresen félreértettek olyan formulákat, amelyeknek értelmét egy gyerek is megérti, ha intenzív hitéletet él.

A hitélet tudományelméleti szükségessége különösképpen világos, mikor a teológia új problémákkal találkozik, amelyekről forrásai nem beszélnek, és meg kell határoznia, milyen viszonyban áll az új jelenség az üdvrenddel. Mivel a feleletet pusztán az egyes források elemzése révén nem lehet megtalálni, a források alapján teremtett szintétikus összképet kell az új jelenséggel összehasonlítani. Ilyen gondolkodásmódra a « profán » vizsgálódás nem egy példát szolgáltat: pl. ilyen módon lehet eldönteni, hogy egy ember elkövetett-e egy bűntényt, akkor is, amikor nincsenek tárgyi bizonyítékok: a különböző tanúbizonyságok alapján képet alkothatunk a vádlott jelleméről, és megállapíthatjuk, hogy a tett, amivel vádolják, nem fér össze az ő személyiségével. Egy emberre alkalmazva ez a módszer ritkán vezet túl egy jelentős valószínűségen, mert az ember változhat és ellentmondhat önmagának;

de ha Isten üdvözítő akaratára és az általa felállított üdvrendre vonatkoztatjuk a módszert, akkor teljes biztonságot ad, mert Isten mindig hű marad önmagához és ígéreteihez. Éppen ez a meggondolás képezi a teremtett javak teológiájának az alapját (mint pl. az iparosodás, ill. a városiasodás teológiájában). Mármost az Isten akaratára és üdvrendjére vonatkozó összkép nem elemzés, hanem intuitív meglátás, megértés által fogamzik meg (bár az elemző módszer ellenőrzi és javítja az intuitív meglátás gyümölcsét); a hit tárgyának benső hasonlóságon és rokonszenven alapuló megértése pedig élő hit nélkül nem lehetséges.

A « keresztény élmény » elengedhetetlen szükséges volta a teológiához ott világlik ki leginkább, ahol a teológia értékítéleteket fogalmaz meg. A kinyilatkoztatás ugyanis nemcsak a valóságot állapítja meg, hanem annak értékjellegét is meghirdeti. Nemcsak azt hisszük, hogy az Ige megtestesült, hanem azt is, hogy a megtesülés nagy öröm az egész emberiségnek; a hitünk nemcsak azt mondja, hogy Krisztus megvált a bűn rabságából, hanem azt is, hogy a bűn igen nagy rossz. A hittudomány az « örömhír » értékjellegét kifejti, magyarázza, indokolja. Mármost világos, hogy nem tud helyesen beszélni egy értékről az olyan ember, aki sohasem élte meg annak vonzó erejét: egy vak, akármennyit tanul is, mindig alkalmatlan lesz arra, hogy megírja a festészet esztétikáját.

Ez az oka annak, hogy a kereszténység mindig nagy fontosságot tulajdonított a szentek teológiai nézeteinek, még akkor is, mikor talán nem volt tudományos képzettségük. Még nagyobb jelentősége van, amikor az egész katolikus világ valami belső igényből hajlik egy bizonyos nézet felé, különösen, ha ez a közösségi meggyőződés a sajátos keresztény magatartást erősíti (azaz gyarapítja a szilárd hitet, az önfeláldozó

szeretetet, az imaszellemet), és mikor a hierarchikus Egyház vezetőinek a helyeslésével találkozik. Mária mennybevitele például azért lehetett dogma, mert a pápa megállapította, hogy a keresztény nép, pásztoraival egyetértésben, liturgiájában, Mária-tiszteletében, az Isten anyjának a kinyilatkoztatásban leírt szerepével összeegyeztethetetlennek tartotta, hogy Mária teste az enyészet áldozata legyen.

A népi vallásosság nagyrabecsülése a mai dogmatikának fontos követelménye. E sorok írójának kedves emléke a teológiatanárok 1972-es mexikói kongresszusa, melynek megnyitása előtt a guadelupei Szűz bazilikájában egy szegény öreg indián asszonyt láttunk, aki mozdulatlanul, felemelt karokkal, ragyogó arccal, hangtalanul mozgó ajakkal imádkozott. A kongresszus megnyitó beszéde kiemelte, hogy a mi tudományunk annyiban igazi teológia, amennyiben folytonosságban van ennek a szegény asszonynak az imádságával: ha az elméleteink elválasztanának tőle, mit sem érnének, mert hamis teológiát tartalmaznának. Ami persze nem jelenti, hogy azt akarjuk, hogy az imádkozó olyan maradjon, amilyen most (szegény és tudatlan); hanem hogy fejlődése (és fejlődésünk) az ő imaélményét meg ne tagadja, hanem folytassa és annak követelményeit megvalósítsa.

Eddig azt hangsúlyoztuk, hogy az igazi hittudomány feltételezi a hitéletet. Ezt a megállapítást meg is fordíthatjuk, mert éppen olyan igaz az is, hogy a hitéletnek is szüksége van a hittudományra. Ez természetesen nem azt jelenti, hogy az egyes keresztények nem élhetnék teljes mértékben, akár hősies fokon is a hitüket, ha nincs tudományos kiképzésük. Az egyházi hagyomány szívesen idézi Szent Bonaventúra kijelentését, mely szerint az egyszerű anyóka éppen úgy szeretheti az Istent, mint egy nagy

egyháztanító. Azonban az egyszerű anyóka aligha fogja szeretni Istent és Isten kedvéért az embert, ha az Egyházban nem szívja magába az Isten igéjének az ismeretét; és ahhoz, hogy az egyházi közösségben megismerhető legyen az igaz hit vonzó ragyogása, szükséges, hogy a közösségnek legyenek olyan tagjai is, akik az igével a tudományos vizsgálódás színvonalán is foglalkoznak, és azt környezetük számára elsajátíthatóvá teszik.

Hogy a hittudomány a közösségi hitélet rendes szükségletei közé tartozik, már abból is látszik, hogy nem volt olyan jelentős lelki megújulási mozgalom az Egyházban, amely ne termelt volna ki egy megfelelő teológiát is. Nem véletlen az, hogy a nagy szerzetesrendek erőterében rendesen egy teológiai iskola is kifejlődik. Jellemző dolog, hogy olyan aszketikus-misztikus áramlatok is megfelelő teológiába torkollnak, amelyek eredetileg ellenséges gyanakvással tekintették az elméletek világát, mint pl. a IV—V. sz.-ban a keleti puszták remetéi, vagy a XIV. sz.-ban a ferences mozgalom szélsőséges « spirituális » szárnyának a képviselői. Ami a jelen kort illeti, Charles de Foucauld mozgalmának mai vezetője, P. Voillaume, ismételten hangsúlyozta, hogy ma, mikor a keresztényt környezete rendszerint nem segíti a hite szerint való életre, még az egyesek számára is szükséges némi hittudományi ismeret a hit mély éléséhez. Ez a meggyőződés tükröződik a felnőtteknek a keresztségbe való fokozatos bevezetése liturgikus rendjében (*Ordo initiationis christianae adultorum*, Vatikánváros 1972), mely előírja, hogy a keresztényt a helyi Egyház három egymást követő fázisban vezesse oda, hogy a hite tartalmát ne csak intuitív módon sejtse, hanem értelmi módon is ismerje. Ez azonban nem valósítható meg, ha a « gyülekezetben » nincsen, aki beható szaktanulmányok

alapján tudja, mit mond a kinyilatkoztatás, hogyan magyarázza a kinyilatkoztatást a szenthagyomány, hogyan lehet tolmácsolni a hit szavát a mai gondolatformákban, és milyen feleletet ad a hit a mai életből felmerülő közösségi és személyes problémákra. A hittudomány segíti a hivőt, hogy a hittitkokat egyre új szempontból lássa és imádságos elmélkedésben ízlelje, a hittudomány hívja fel figyelmét a belső és külső magatartásra ill. eljárásmódra, amit a hite megkíván tőle, a hittudomány őrzi meg a keresztény élményt az eltorzulástól és a hamis fejlődéstől, a hittudomány teszi lehetővé, hogy a közösség a hit fényében megoldja a mindennapi élettel adódó gyakorlati és elméleti kérdéseket, hogy a közösség az új generációkat és a hithez közeledő hitetleneket megvilágosítsa, és hogy megfeleljen a környezet kérdéseire vagy akár ellenvetéseire is.

Ezeknek a meggondolásoknak az igazsága nemegyszer sajnálatos módon elhomályosult. Különösen olyankor, mikor egy-egy nagy megrázkódtatás után valamelyik Egyház kénytelen volt újra kiépíteni közösségi életének intézményes kereteit, az egyházi vezetők a teológiát felesleges fényűzésnek tekintették, és azt gondolták, hogy elég a lelkipásztori munkához a szemináriumban használt kézikönyvek tartalmának ismerete. Nemegyszer idézik egy a múlt század elején élt lyoni érsek felkiáltását: « Mit kezdjek én tudományosan képzett papokkal? »

Valljuk be, hogy ebben a sajnálatos félreértésben része van magának a hittudománynak is, mert olykor túlságosan elvonatkoztat a lelki élet és a lelkipásztori tevékenység problémáitól. Azért világosan ki kell mondani, hogy az élettől távol álló teológia sem a tudomány követelményeinek, sem a hit köve-

telményeinek nem felel meg, tehát rossz teológia.

Nézetünk szerint az emberi kutatás (a tudományos kutatás is) azt akarja ugyan felfedezni, hogy mi a valóság, de azért akarja felfedezni, hogy a közösség, a valósággal számot vetve, a létért való küzdelemben meg tudja állni a helyét, fejlődni tudjon, és környezetét saját fejlődésének a szolgálatába tudja állítani. Nem egészséges tehát az a tudomány, mely elzárkózik a közösség érdekei előtt.

A kinyilatkoztató Isten alkalmazkodik teremtményei igényeihez (hiszen ő alkotta azokat), és az ember érdekében, az ember üdvössége kedvéért beszél. Az Isten igéje nem arra való, hogy pusztán csak értelmi tudásvágyat elégítsen ki, és az emberiség természettudományi, embertani, történelmi, metafizikai ismereteit kiegészítse, kijavítsa, megerősítse, hanem hogy az ember teljesebben, emberibben éljen. Ebben a hittudomány éppen úgy a valóság formálására rendeltetett, mint minden más tudomány. A különbség a teológia és a többi tudomány között abban áll, hogy a hittudomány az emberi élet legmagasabb szintjét, igazi teljességét szolgálja; az Isten Igéje azért adatott meg az Egyháznak, hogy tagjai, Isten életében való részesedés által, Krisztussal való egységben, az időben és az örökkévalóságban, teljes kifejlődésre jussanak.

Ha azt állítjuk, hogy az igazi hittudománynak a közösség életét kell szolgálnia, ezzel nem fogadjuk el azt a téves (bár sokszor ismételt) követelményt, hogy a teológia nyelvének a közösség minden tagja számára érthetőnek kell lennie. Ez a követelmény már csak azért is téves, mert voltaképpen nincs is minden ember számára érthető nyelv. Abban a pillanatban, mikor elhagyjuk a sablonos semmitmondó beszédet az időjárásról, és komoly

beszélgetést kezdünk kedvelt szórakozásunkról, mesterségünkről, egy sportágról stb., elkerülhetetlenül valamilyen szaknyelvet kezdünk használni, amelyben az általánosan ismert szavak egy bizonyos határozott értelmet vesznek fel. A televízió vezetőinek állandó problémája, hogy a napi események behatóbb elemzése a hallgatók bizonyos része számára mindig érthetetlen marad. Csak természetes, hogy mikor a hivő emberek beszélnek egymás közt életük legmélyebb szintjéről és azokról a valóságokról, amelyek végső értelmet adnak az emberi (személyes és közösségi) élet teljes egészének, akkor sajátos szókincset használnak, melyet a vallásos eszmekörtől távol álló ember nem ért meg tüstént. De az is természetes, hogy mikor a hit tudományában jártas emberek beszélnek ezekről a kérdésekről, mégpedig azzal a céllal, hogy minden félreértést elkerülve teljesen meg tudják magukat értetni, és számot tudjanak adni állításaik igazságáról, akkor még jobban specializált nyelvet használnak, nem azért, hogy kizárjanak valakit a beszélgetésből, hanem hogy hosszú és fáradságos elemzéseknek a szakemberek előtt jól ismert eredményét rövid és precíz kifejezésekkel tudják megnevezni, és a sokrétű elméleteket, bizonyító eljárásokat, a figyelem elterelése nélkül, be tudják vonni tárgyalásuk menetébe. A nem minden ember előtt ismert kifejezések használata különösen akkor elengedhetetlen, mikor a teológus a segédtudományok nem közismert eredményeire utal, tehát egy-egy szentírási, patrisztikai vagy zsinati szöveg szakszerű értelmezését vagy a mai bölcselet, lélektan vagy társadalomtudomány megállapításait építi bele fejtegetéseibe. Ezt csak úgy lehet érvényes módon és mégis röviden megtenni, ha a teológus átveszi az illető segédtudományok nyelvezetének bizonyos elemeit, még akkor is, ha tud-

ja, hogy vannak hivők, akik nem jártasak abban a szaknyelvben.

A hittudomány nem akkor életközeli tehát, mikor minden ember számára érthető, hanem amikor az egyházi közösség létproblémáiból indul ki, azoknak a megoldására vezet, és így olyan megállapításokat érlel ki, amelyeknek következményeit és követelményeit aztán bizonyos népszerűsítési eljárással csakugyan az egész közösség színe elé lehet terjeszteni.

Talán szokatlan dolog azt sürgetni, hogy a hittudományi fejtegetések a közösségi élet problémáiból induljanak ki. Pedig a dogmatörténet minden nagy korszakalkotó mozgalma a hitélet és az egyházépítő lelkipásztori tevékenység vetülete volt. Az első évszázadokban a krisztológia és a szentháromságtan kérdései azért voltak égetően aktuálisok, mert azoknak eldöntésétől függött, hogy lehet összeegyeztetni a világot fenntartó Krisztus imádását az Atya iránt való bízó és engedelmes önátadással. Szent Ágoston és Pelagius útja azért ágazott el, mert ellentétes utakon keresték az ellanyhuló római társadalom lelki megújulását. A « protestánsok » és « pápisták » küzdelmének hátterében az a szorongó kérdés állott, hogyan találhat a bűnös megigazulást. A janzenizmus krízise a lelki vezetés két különböző irányának az összeütközéséből fakadt; a modernizmus és az integrizmus ellentétes érvelései folyvást visszatérnek arra a kérdésre, hogy milyen lelkipásztori következményekkel járna, ha az ellentétes elmélet végső következményeiben is elfogadást találna az Egyházban. Ha a teológiát tanuló fiatalok nemegyszer érdektelennek érzik a kalkedóni vagy tridenti zsinat érveléseit, annak éppen az az oka, hogy nem veszik észre, hogy a történeti viták mélyén olyan kérdések rejlenek, amelyek örökké aktuálisok maradnak, és amelyeket előbb-utóbb minden keresztény em-

bernek, minden keresztény közösségnek meg kell valahogy oldania.

Ha a teológiai vizsgálódás a lelki élet és a lelkipásztori gyakorlat követelménye, akkor természetes dolog, hogy a teológus nem marad az elvont elméletek légüres terében internálva. Az újskolasztika életterében nemegyszer a tudománytól idegen és hozzá méltatlan dolognak látszott feltenni a kérdést, mi a « tanulság » egy-egy dogmatikai állításból. Ez a félelem alaptalan. Csak akkor értjük meg igazán az elméletet, ha látjuk, hogy milyen emberi (személyi és közösségi) magatartást követel meg, és ha számot tudunk adni arról, hogyan befolyásolja az elmélet az egyénnek és a közösségnek az életét. Ezért csak elmélyíti a hittudományos kutatást, ha a teológus felveti a kérdést, hogyan lehet egy-egy bonyolult elméletet egy tanulatlan ember értelmi színvonalán kifejezni, milyen nehézségei lehetnek annak, hogy az illető elméletet a jelen kultúrtörténeti helyzetben a társadalom mint igazat elfogadja, vagy mennyiben változnék meg a gondolkodó élete, ha elmélete hamisnak bizonyulna.

A teológiai kutatás annál harmonikusabban illeszkedik be az egyén és a közösség életébe, minél világosabban felismeri és elismeri a hívek közvéleménye azt a szerepet, amely a teológust az Egyház közösségi életében megilleti. Ez a szerep természetesen függ a kor kultúrideáljától, amennyiben az Egyház rendesen azt várja a teológustól, amit a társadalom a művelt szakembertől vár. Az ókor műveltségszemléletének keretében az Egyház is elismerte az « igazi gnosztikus » értékét, azaz hasznosnak tartotta a szemlélődő élet által a tökéletességre törekvő, másokat is megvilágító, kiművelt ember alakját. Ezt az arisztokratikus teológusideált a középkor végétől kezdve kiszorította a kellőképpen felkészült tisztviselő polgári ideálja: ahogy

az újkor egyetemein a társadalom jó orvosokat, jogászokat, oktatókat stb. nevelt magának, úgy az Egyház is kiépítette a lelkipásztori tevékenység eredményes kifejtésére szükséges funkcionáriuskádert. A jövő kultúrideálja valószínűleg más lesz. A főiskolai oktatás célja nem annyira az egyéni szakképzés lesz, mint inkább eredményes összmunkára alkalmas csoportok alakítása. Ebben az összefüggésben a teológus feladata nem annyira az lesz, hogy egyéni munkával elméleteket termeljen ki a közösség számára, hanem inkább az, hogy segítse a közösséget, hogy az tudományos síkon is tudatosítani tudja természetfeletti életét. Ezért a teológusképzésben nagyobb szerepe lesz a csoportmunkának, a szakmaközi együttműködésnek, és a teológus szerepe kevésbé fog azonosulni a lelkész szerepével.

Ha ez az elgondolás megállja a helyét, a hittudomány a jövőben nem párhuzamosan fog haladni a hitélettel, hanem a hitélet értelmi kiterjedésének lesz tekinthető; a szakteológus hivatása nem annyira egy, a többi hivőtől különböző, sajátos tevékenység gyakorlásában fog állni, mint inkább abban fog megnyilvánulni, hogy az egész közösség gondolkozását serkentse, vezesse és tökéletesítse.

VI. MAGYAR TEOLÓGIA

Mindenekelőtt azt kell leszögeznünk, hogy szükség van magyar teológiára. Ezzel a kifejezéssel nemcsak a nemzetközi teológia magyar nyelvű fordítását sürgetjük (erre természetesen annál inkább szükség van, minél kevésbé elterjedt a magyar egyházban a világnyelvek ismerete); de azt se állítjuk, hogy a magyar hittudósok a más népek teológiája számára elfogadhatatlan vagy akár csak merőben ismeretlen állításokat fognak tenni (tudatában vagyunk annak, hogy ami igaz, az minden nyelven igaz, és a tévedés akkor se válik igazzá, ha magyarul mondjuk). A magyar teológia abban áll, hogy a magyar egyház a maga sajátos gondolkozásmódján iparkodik a hittitkok értelmébe behatolni, és saját helyzetét iparkodik a hit fényében megérteni és megítélni.

Minden népnek megvan a maga sajátos észjárása, és az igazságot mindegyik másként fogalmazza meg, igazolja, alkalmazza az életre. Mi magyarok se teszünk ebben különbséget. Akármilyen tökéletesen ír valaki idegen nyelveken, a gondolkozásán, különösen a teológiai gondolkozásán, mindig rajta van a « Made in Hungary » bélyege. A teológiai meggondolások ugyanis lényegesen függnek a vallási élménytől, a lelkiségtől, és a magyar temperamentum, a magyar Egyház hagyománya, nyomot hagy még az imádságunkban is. De függ a teológiai gondolkodás a teológus iskolázottságától, eszmevilágától, ifjúkori olvasmányaitól is, melyek

öntudatlanul befolyásolják a gondolkodó fejtegetéseinek a menetét. Végül függ a teológiai gondolkozás a társadalom életét meghatározó termelési, jogi, közművelődési stb. viszonyoktól, melyek magától érthető módon sajátos kérdéseket adnak fel a hivő ember számára. Száz évvel ezelőtt Newman bíboros kesernyés humorral jegyezte meg, hogy az Egyház jól teszi, hogy alkalmazkodik a négerek gondolkozásmódjához, de jó volna, ha éppen olyan szeretettel alkalmazkodnék az angolok kulturális igényeihez is. Semmi ok sincs arra, hogy ezt a követelményt ne terjesszük ki a magyar egyházra is.

A magyar teológia módszerének leírásában nem kell a képzeletünkre hagyatkoznunk, hanem tényeket állapíthatunk meg, hiszen, hála Istennek, a magyar teológia élő valóság. Ebben az elemzésben elsősorban mérvadó sajtószervére, a *Teológia* c. folyóiratra vagyunk tekintettel.

Ha ezt a folyóiratot a *Journal of Theological Studies*-szel hasonlítjuk össze (mely az angol nyelvű keresztények között hasonló szerepet tölt be), egyszeriben szembeszökik egy alapvető különbség. Az angol folyóirat szinte kizárólagosan szövegkritika, szerzők meghatározása, forráselemzés iránt érdeklődik; a magyar orgánumot viszont szinte kizárólag a tudatalakítás, a már ismert tanításnak a jelen élettel való viszonya érdekli. Lehetséges, hogy a két kiadvány homlokegyenest ellenkező iránya némi egyoldalúságot mutat mind a kettőben; mégis, a két irányzat túlsúlya megfelel a lapok történeti helyzetének, és azért valószínűleg tartós lesz. Nincs sok kilátás arra, hogy a magyar teológia új utakat törjön a szentírástudomány, a patrisztika, a dogmatörténet stb. terén. Ezeket a kutatásokat csak kis számú szakember tartja számon (egy tucat ha esik egy millió hivőre), és azért az idevágó

irodalom csak a nagy világnyelveken haladhat előre, melyeken minden közlemény minden szakembert elér. Aki magyarul ír, az csak magyarok számára ír, és ez meg kell hogy határozza közleményeinek tárgyát és módszerét is.

Annál fontosabb azonban, hogy a magyar teológus ismertesse a magyar Egyházzal a különböző szakkutatások mai álláspontját. A magyar hivőknek szükségük van arra, hogy megértsék, milyen kérdések foglalkoztatják jelenleg a világegyház közvéleményét, és milyen módszerrel, milyen érvek alapján, milyen eszmék találnak kedvező fogadtatásra világszerte a katolikus teológiában. Lehetséges, hogy a magyar egyház tagjai itt-ott nem osztják majd a más országok katolikusai közt ma népszerű véleményeket; de a megértéshez hozzátartozik, hogy tudatára ébredünk annak, hogy a másként gondolkodók nem mindig valami ördögi incselkedés áldozatai, és a számunkra szokatlan nézetek nemcsak tétlen emberek feltűnési viszketegségének a gyümölcsei.

A magyar hittudomány kitűnően megfelel ennek a követelménynek. A *Teológia* állandóan tárgyilagosan tájékoztatja olvasóit a világegyház tanítóhivatalának útbaigazító állásfoglalásairól, egyes helyi Egyházak sajátságos törekvéseiről, a hittudományi kutatás problémáiról, irányairól, megállapításairól. Amint a folyóirat « beköszöntője » helyesen jegyezte meg, ezek az ismertetések eredeti, tehát tudományos értékű közlemények, amennyiben a sokrétű valóságból kiemelik a jellegzetest, a jelenségeket okaikkal és más hasonló vagy ellentétes tényekkel összehasonlítva megmagyarázzák, és megadják azokat a szempontokat, amelyek szerint az olvasó ítéletet alkothat azokról. Fokozott mértékben érvényes ez a megállapítás az összefogó, hosszabb lélegzetű munkákról. Aki áttanulmányozta pl.

Gál Ferenc tömör stílusú műveit, melyek tíz kötetükkel immár csaknem az egész teológiai tanrendszert felölelik, vagy Nyíri Tamás élénk fejtegetéseit és Cserháti püspök szilárd szerkezetű egyháztanát, el kell ismernie, hogy ezek a munkák a külföldi irodalom ismerete nélkül nem jöhettek volna létre, de mégis többet nyújtanak, mint a külföldi források, mert a magyar olvasó felé értelmezik és kiértéklik a máshol folyó tudományos munka eredményét.

A magyar teológia sajátos önállósága már abban is megnyilvánul, hogy a szerzők a magyar temperamentumnak megfelelő módon nézik a külföld nem egyszer lázasan hánykolódó tépelődését. Jellemző a magyarosan kiegyensúlyozott ítélet, a szélsőségektől való idegenkedés, az arany középút kedvelése, amit Olaszországban, a politikai életből kölcsönzött kifejezéssel, « centrizmusnak » neveznének. Máig megfontolást érdemel (és megelőzi a külföldi állásfoglalások kikristályosodását) pl. Szennay András főapát cikke, « Valóban sziklán állunk-e » (2, 1968, 7-14), Lantos-Kis Antal visszatekintése a zsinat utáni fejlődés első éveire (3, 1969, 87-92), Tomka Ferenc megkülönböztetése « modernség » és « modernkedés » között (4,1970,71-76), és ismét Szennay irányelvei az újítások feldolgozására (4, 1970, 106-107). Régi magyar « vezérek » fontolgató útkeresése, öreg magyar parasztemberek nyugodt tárgyilagossága ütemezte ezeket az ítéleteket.

Jellemző a magyar teológiára annak a kérdésnek a hangsúlyozása, milyen követelményeket támaszt a mai magyarországi lelkipásztori helyzet és a magyar társadalomban uralkodó világnézet a hit korszerű tolmácsolása szempontjából. Ennek a feladatnak a megoldására vonatkozólag ismét érdekes példákat találunk a *Teológia* számaiban. Állandó vonás a megbecsülő visszahajlás a múlt értékeire: pl. Potyondi Imre megemlé-

kezése Prohászkáról (1,1967, 14-18) és Rónay György szép tanulmánya Sík Sándorról (3,1969,9-15). Ezt kiegészíti a múlt fogyatékosságainak tárgyilagos, de mégis könyörtelen felszámolása: idézzük pl. Tomka Ferenc megfontolásait a « hatalmi Egyházról » és a « kegyelmi Egyházról » (3,1969,139-144) és a háború végének 25. évfordulója alkalmával közzétett szerkesztőségi nyilatkozatot (4,1970,4). Örömmel találjuk meg folyóiratunkban a mai otthoni gondolkodás jellegzetes fogalmi kategóriáit, mint pl. az « elidegenülést » (2, 1968, 21-25; 8,1974, 181-185); példaadóan tárgyilagos a társadalom világnézeti helyzetének felmérése, mint pl. annak ismertetése, hogy miképpen vélekedik a fiatal értelmiség Krisztus feltámadásáról (7,1973, 37-39). Biztató jelenség a keresztény vallásos élmény központi szerepe a teológiai gondolkodásban, mint ahogy az pl. Szennay cikkeiben nyilatkozik meg (3,1969,71-74), és egész tematikus számot is ihlet (7,1973, 1. sz.). A teológiai gondolkodás tudatosan a lelkipásztori feladatok szolgálatában áll, ezért olyan kérdések, amelyek külföldön önmagukért vonják magukra az érdeklődést, Magyarországon a praxissal való összefüggésük miatt lesznek megfontolás tárgyává. Pl. az eredeti bűn problematikáját Széll Margit abból a szempontból nézi, hogy « hogyan tanítható az eredeti bűn » (7,1973,218-225), és a meg nem keresztelt gyermek üdvösségének a kérdése Waigand Józsefet a gyermekkeresztség lelkipásztori megítélése felé vezeti (8,1974, 30-32; 164-166). Tomka Ferencnek a világirodalom mércéje szerint is jelentős vallás-szociológiai cikkei szintén ezt az « ortopraxist » hangsúlyozó tudományosságot erősítik.

A teológia azonban csak akkor tudja igazán feldolgozni egy részleges egyház egész életét, ha nem marad « papos tudományosság » (ahogy Szennay András fejezte ki magát « a *Teológia* számvetésé »-ben: 4,1970,

226-233). Folyóiratunk hasábjain örvendetes példáit látjuk annak, hogy hogyan kezd hazánkban csírázni a világiak teológiája. Nemcsak a kiegyensúlyozott, intenzív hitélményről tanúskodó vitahozzászólásokra gondolunk, hanem a világiak teológiai kiképzésére vonatkozó tervekre (5,1971,256), és arra, hogy máris találunk tanulmányokat, melyek világi emberek sajátos szaktudását kamatoztatják a teológiai gondolkodás elmélyítésére, mint amilyen Széll Margit cikke, mely a kinyilatkoztatást a megismerés fejlődésének vonalán vizsgálja (6,1972,38-44).

A teológia előreviteléhez azonban legtöbbnyire rendszeres iskolázottság szükséges, mely elsősorban a papnevelő intézetekben valósulhat meg. Akármennyire kívánjuk tehát, hogy gyarapodjék a világi katolikusok hittudományos képzettsége, számot kell vetnünk azzal a ténnyel, hogy a világiak teológiájára nincs hatékonyabb eszköz, mint a papság mélyebb teológiai tudása. Tudatossá kell tenni, hogy azok, akik a jövő papságot elméleti képzésben részesítik, az Egyházban kiválóan fontos és igen nehéz szerepet töltenek be, és joguk van az egész Egyház megértésére és segítségére.

A magyar Egyház nem feledkezett meg életének erről a középponti szükségletéről. Tanú erre pl. Cserháti püspök széles elvi alapvetésű értekezése « a papnevelés reformjáról hazánkban » (*Vigília* 37, 1972, 649-654), és az a sokszorosított jegyzetsorozat, amely a papképzés teljes tanulmányi programja szolgálatában helyettesíti (legalább ideiglenesen) a tankönyveket. A Szabolcs-Szatmár Megyei Sokszorosító Üzem kifogástalan módon állította elő ezeket a jegyzeteket; a szerzők pedig nehéz, de jó munkát végeztek, mikor jó magyarsággal, világosan és rendszeresen összefoglalták az egy-egy « tantárgyhoz » tartozó legfontosabb ismereteket. Egy-egy, előttünk ismeretesebb tárgyú fü-

zet áttanulmányozása alapján csak elismeréssel nyilatkozhatunk a szép eredményről: pl. Előd István « Kegyelemtanára » gondolunk. Gál Ferenc dogmatikai könyvei, Nyíri Tamás bölcselettörténete megsejteti velünk, hogy a Hittudományi Akadémián még magasabb nívón folyik a teológiai oktatás. A mai főiskolai tanítás módszertani követelményeinek az ismeretében csak azt tartjuk még kívánatosnak, hogy a szerzők ne csak az ismeretközlésre szorítkozzanak, hanem egyre nagyobb mértékben igyekezzenek könyveik által is serkenteni és vezetni a hallgatók személyes tanulmányait.

Ma senki sem elégedhet meg azzal a tudással, amit a tanulmányi évei alatt szerzett: az állandó önképzés, a szakirodalom olvasása, életszükséglet minden hivatásban. A hittudomány gyakorlati módszeréhez hozzátartozik, hogy a teológus tudjon jól olvasni.

Nyugat-Európában a legtöbb hittudományos érdeklődésű katolikus sokat, de rosszul, rendszertelenül, és azért haszontalanul olvas. Jól olvas, aki számot ad magának, mit állít a szerző, tehát nemcsak a saját olvasás közben támadó gondolatait gombolyítja, hanem tárgyilagosan megérti a könyv tartalmát. Jól olvas, aki meghatározza, milyen alapon állít valamit a szerző, tehát aki veszi magának a fáradságot, hogy megállapítsa, miben áll a szerző kiindulási pontja, milyen érvekre támaszkodik, milyen módszert használ. Jól olvas, aki megítéli, mit érnek a szerző állításai, tehát aki személyes és önálló véleményt alkot az olvasott elméletekről, Szent Pál tanácsa szerint: « Vizsgáljatok meg mindent, a jót tartsátok meg » (1Tessz 5,21).

Mi a helyzet Magyarországon ebből a szempontból? Nyíri Tamás szerint a lelkipásztoroknak alig 20 %-a tölt naponta egy órát vagy ennél többet tanulással, ill. teológiai művek olvasásával; 50 % megelégszik heti 2-3 órával, beleszámítva a prédikációra való előkészületet

is (6,1972,182-189). Ez a megfogalmazás riasztóan hangzik, és teljesen megértjük és osztjuk budapesti kollégánk kívánságát, hogy a papság többet olvasson. A statisztikák kiértékelésében azonban a tényeket nem ideálokkal kell összemérni, hanem az átlagos mértékkel kell összehasonlítani. Mármost, amennyire meg tudjuk ítélni, a világ papságának tanulmányi indexszáma, sajnos, nem lényegesen magasabb a magyarnál; és ezt végre is meg kell értenünk, ha meggondoljuk, mennyire el van foglalva a papság, milyen nehéz megfelelő könyvhöz jutnia, és milyen gyatrán készítették elő a múlt szemináriumi oktatása folyamán arra, hogy saját kezdeményezéséből, rendszeresen és jól olvasson.

Alig van, ami olyan hatékonyan indít és segít az olvasásra, mint a kellő tudományos színvonalon álló továbbképző előadások. Érdekes megfigyelni, mennyi értékes magyar teológiai könyv nőtt ki ilyen előadások szövegéből: idézzük pl. Gál Ferenc *A teológus az Egyházban* című, módszertani megfontolásokra serkentő kötetét (1973), vagy Nyíri Tamás *A keresztény ember küldetése a világban* (1968) és *Az idők jelei* (1971) című könyveit, melyek bibliaórákat, konferenciákat, rekollekciókat stb. tesznek közzé. Igen jó jel, hogy a magyar klérus követni tud ilyen magas nívójú előadásokat.

Az előadások « szenvedő » hallgatása természetesen még messze marad a tevékeny teológiai önképzéstől. A következő lépés az, hogy a papság esperesi kerületek gyűlései stb., de akár csak baráti összejövetelek alkalmával is megvitassa a hallott előadásokat, az olvasott könyveket. A teológiai műveltség előmozdítására többet ér egy-két jó barát, akikkel hosszú elmélyedő vitát folytathat a gondolkodó ember, mint minden intézményes keret, főiskola és könyvtár (bár természetesen ezekre is szükség van). A nyugati Egyház túl nagy fon-

tosságot tulajdonított az intézményeknek; a nagy, modern, de üresen kongó papnevelőintézetek mai válsága felhívja a figyelmet arra, hogy a tudás nem gyarapszik egyenes arányban az iskolapadban leült évek és a leckekönyvbe nyomott pecsétek számával, hanem az egyéni tudásvágy és tanulni akarás vetülete, és a közösség dialogikus megnyilvánulásaiból fakad.

Úgy látszik, hogy a magyar papság természetes és egyben természetfeletti élni akarása ebben a pontban is jó megoldás felé fordult. Három könyv fekszik előttem, mind a három 1973-ban jelent meg, mind a hármat több lelkipásztor együtt írta, és mind a háromnak tárgya az ortodoxia és az ortopraxis határán helyezkedik el. Az első Kele Pál és Bán Endre műve, *Találkozás Istennel Krisztusban*; a második Taksonyi József és Kelemen Vendel munkája, *Az isteni szó teológiája*; a harmadik szerzői Dörnyei, Gergye és Csögl, címe: A *szentségek életértéke*. Ez utóbbi három szerző már az előző évben is kiadott egy hasonló könyvet, *Szentmiseáldozat és Oltáriszentség* címmel. Ezek a művek a lelkipásztori gyakorlatból nőttek, és néha meglátszik rajtuk a hívekkel folytatott megbeszélések nyoma: nem arra mutat ez, hogy a magyar egyházi élet praxisa megköveteli már a teológiai megfontolást is? És ha ezek a könyvek több lelkipásztor közreműködéséből fakadtak, nem következtethetünk-e arra, hogy a papi összeműködésből és eszmecseréből immár teológia is sarjad?

Módszertani szempontból ezek a könyvek Szent Anzelm értekezéseinek a nívóján állanak: a keresztény személyes és közösségi élet egy bizonyos kultúrfokon megköveteli, hogy az együtt imádkozó és egymást szeretetben elfogadó hívek iparkodjanak megérteni a kegyelmet, amelynek jelenlétében örvendve hisznek; ez a megérteni akarás már nem talál kielégülést a szóbeli igehirdetés és megbeszélés szintjén, és hosszabb

lélegzetű, rendszeresebb, kritikusabb, tehát irodalmi feldolgozást követel meg; a szaktudományoknak részletkérdéseket elszigetelő elvontsága, specializálódásra való hajlama, sajátos szókincset megkívánó fogalmi szabatossága még nem érződik azonban hasznosnak, sőt egyenesen káros kölöncnek tűnik.

Valószínűleg hamarosan eljön az az idő, amikor, talán egy fontos és bonyolult kérdésben az Egyházon belül felmerülő nézeteltérés következtében, szükségessé válik, hogy a vitatott kérdést szakszerű tárgyalás világítsa meg. Elkerülhetetlen lesz az éles és éppen ezért elvont kérdésfeltevés, a források elemzése, a szaknyelv, a lábjegyzetek sűrű soros hasábja. Mindez ismét csak nagyobb távolságot iktat majd a hittudomány és a hivők legnagyobb része közé.

A teológiának ez az új « elidegenülése » aligha lesz olyan mérvű, mint aminőt a háború előtt éltünk meg. A jövendő szakteológia már nem az újskolasztika egyenes leszármazottja (mint Schütz Antal dogmatikája volt), és nem az egyetemi szemináriumoknak a nyelvészetet önmagáért művelő tudományossága lesz az ideálja (mint a nyugat-európai teológiában nem egyszer megesik ma is)...

Két tényező segíthet a megoldás felé.

Az egyik, hogy tudatosítsuk magunkban a közösség vallásos élményének alapvető fontosságát minden teológiai munkában.

A teológiai tudás a hitnek egyik sajátos vetülete, és azért végső fokon a Szentlélek adománya. Kétségtelen, hogy a teológia fejlődését nem egy természetes (anyagi és szellemi) körülmény is elősegítheti. De van egy feltétel, amit nem lehet pótolni, és ami egymagában is csalhatatlan biztonsággal megindítja a hittudományos gondolkodást: hogy legyenek emberek, akik együtt imádkoznak, együtt dicsérik az Istent, és Krisz-

tussal való egységük erejéből együtt iparkodnak szolgálni embertársaiknak. Ha így fogjuk fel a teológia természetét, akkor a hittudományunk sohasem lesz csupán elvont eszmékből épült, bonyolult és kevesek számára hozzáférhető palota, hanem székesegyház, amelybe mindenki hivatalos.

A másik, a megoldás felé segítő tényező, a társadalom kulturális életébe való beilleszkedés.

A *Látóhatár* 1972 decemberi számában újra közzétett egy igen érdekes vitát « Kinek írunk » címmel, amely abban az évben a *Társadalmi Szemlé*ben folyt le, de más lapokra, sőt a rádióra is átterjedt. Tárgya éppen az értelmileg közönyös tömegek és a maguk között vitázó beavatottak között nyíló hasadék volt. Ez a becsületes és nyílt vita számunkra is nagyon tanulságos, hiszen a diagnózis, amit olvasók és írók felvázolnak, ráillik a teológiára is, és az a kulturális ideál, amit meg akarnak valósítani, kívánatos a teológia számára is. Nyilvánvaló, hogy a « profán » szellemi életben kialakulóban van egy megoldás a szakemberek és a közösség találkozására vonatkozólag, ami, formális szempontból, a mi problémáinkra is alkalmazható.

Lehetséges, hogy a közösség mély és intenzív lelki élménye és a társadalomban folyó kulturális fejlődéssel való rokonszenv jegyében a magyar teológia olyan módszertani megoldásokra bukkan, amelyek az egész világ teológiája számára is példát adhatnak.

TARTALOMJEGYZÉK

I. Bevezetés 5
Előszó 5
Könyvészeti tájékoztató . 7

II. Mi a teológia? 14
A teológia és a hit . . 15
A teológia mint tudomány 20
A teológia és az Egyház . 23

III. A teológia alapvető kérdése . . 28
Az alapkérdés « alanya » . . . 28
Az alapkérdés « állítmánya » . . 42

IV. Útban a válasz felé 48
A források vizsgálata . . . 49
Az idő jeleinek vizsgálata . . 59

V. Egybefutó vonalak . . 73
A teológia tanrendszere . 74
Hittudomány és hitélet . 80

VI. Magyar teológia . . 92

TEOLÓGIAI KISKÖNYVTÁR

(Tervezett füzetek)

I. BEVEZETŐ TANULMÁNYOK

*1. Bevezetés a teológiába
2. Ismeretelméleti bevezetés
3. Vallásbölcseleti bevezetés
4. A kinyilatkoztatás teológiája
5. A kinyilatkoztatás kritikája
6. A szentírástudomány alapjai
7-9. Teológusportrék

II. ÜDVÖSSÉGÜNK ISTENE

1. Isten léte
2. Egy az Isten
*3. A Szentháromság
4.-5. Krisztus

III. ISTEN NÉPE: AZ EGYHÁZ

1. Az Egyház mivolta
2. Az ökumenizmus
3. Az Egyház liturgikus élete
4. Az Egyház jogi szervezete
5. Keresztség és bérmálás
6. Az Oltáriszentség
7. A gyónás és a betegek kenete
8. A papi rend
9. A házasság

IV. ISTEN MŰVE: EMBER ÉS VILÁG

1. Az anyagi világ
2-3. Az ember a bölcseletben
4. Az ember társadalma
5. Az ember a hit fényében
6-7. Az erkölcsi élet
8. Keresztény lelkiség
9. Az ember jövője

ALSZEGHY ZOLTÁN SJ

1915-ben Budapesten született; 1933-ban a Jézus Társaságba lépett; 1939 óta Rómában él. 1946-tól kezdve a Gergely Egyetem hittudományi karán a dogmatika tanára. 1952 óta a budapesti Szent István Akadémia tagja. A negyvenes és ötvenes esztendőkben a középkori teológiatörténet volt tanulmányainak tárgya (*Grundformen der Liebe,* 1947; *Nova creatura,* 1957). A hatvanas években, Maurizio Flick SJ közreműködésével, az egész világon elterjedt teológiai tankönyveket írt *(Il Creatore,* ^{3}1964; *Il vangelo della grazia,* ^{2}1966; *Fondamenti di una antropologia teologica,* ^{2}1973), és a bűnbánat szentségének reformja iránt érdeklődött. Főműve *Il peccato originale* (M. Flick közreműködésével, 1972). Az utolsó években több módszertani tanulmányt adott ki (*Lo sviluppo del dogma cattolico,* ^{2}1969; *Metodologia per una teologia dello sviluppo,* 1970; *L'uomo nella teologia,* ^{2}1972; *Come si fa la teologia,* 1974). Könyveit több nyelvre lefordították. Jelenleg a kereszt teológiájáról készít elő egy nagyobb terjedelmű kiadványt.